



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Pérez Cortés, Sergio

Marx y la crítica de la razón en la modernidad

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 10, núm. 21, enero-abril, 2013, pp. 233-255

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62828836011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULOS



Pablo Picasso, *La comida frugal*

MARX Y LA CRÍTICA DE LA RAZÓN EN LA MODERNIDAD

Sergio Pérez Cortés*

RESUMEN: El presente artículo intenta mostrar algunos de los rasgos esenciales de la categoría de “crítica” en el trabajo de K. Marx, tratando simultáneamente de colocarlo en una concepción de la tarea crítica que, iniciándose con Hegel, se prolonga hasta nuestros días. Dicha concepción descansa en la idea central de que todo lo sustancial, tanto en los objetos de la teoría como también en las categorías que tal teoría utiliza, tiene su fundamento en la *forma* que es históricamente alcanzada por las relaciones sociales y por los conceptos. La “crítica” es simultáneamente radical y también producción de nuevos conocimientos. Es en torno a esto que se juega la llamada “epistemología” de Marx.

PALABRAS CLAVE: Marx, crítica, epistemología, económica política clásica.

INTRODUCCIÓN

Apenas resulta necesario evocar el papel que la Modernidad y tras ella la Ilustración, concedió a la razón. Ambas definieron al sujeto moderno por su voluntad de plantarse ante el mundo y someterlo todo a inspección racional. Ningún dominio debía escapar, incluida la religión y, desde luego, el orden político. Tal facultad crítica fue identificada con la razón misma: cada creencia, cada norma moral o política debía mostrar una razón suficiente tal que, por necesidad lógica, debía derivarse de otros principios considerados verdaderos. La actualidad que se inició en la segunda mitad del siglo XVIII es, siguiendo la expresión de Kant, la edad del criticismo.

* Doctor en Lingüística por la Universidad de París x-Nanterre y Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM- Iztapalapa. Correo electrónico: spc0807@gmail.com

El término “crítica” significa la actividad de diferenciar lo verdadero de lo falso, lo justificado de lo injustificado: someter alguna afirmación o algún conjunto de afirmaciones a la crítica es examinar su validez o su justificación. Ahora bien, si alguien se pregunta ¿quién realiza la crítica?, la respuesta será invariablemente: la razón. Pero, ¿qué sucede cuando esa actividad crítica de la razón se hace auto-reflexiva? Si el deber de la razón es criticar todas nuestras creencias, esta acción puede volverse contra la razón. Nuestro propósito en este trabajo es examinar la manera en que la crítica a la razón condujo a Marx hacia una concepción alternativa que, rechazando la existencia de valores universalistas y eternos, coloca a la razón decididamente en la contingencia de su historia. Inmediatamente después de Kant se inició un debate acerca de los límites y las fronteras de la razón —tanto en el plano del conocimiento como en el papel de la razón en la filosofía práctica—; debate que se prolonga hasta nuestros días. Marx está inmerso ahí, pero ocupa un lugar singular, lo que explica que, para cierto humanismo universalista, haya sido considerado un pensador de la sospecha, cuando no un enemigo declarado de los valores de la Modernidad y de la razón. Para ello nos concentraremos pues, en la manera en que Marx introdujo la *historia en la razón* y, luego, *la razón en la historia*.

INTRODUCIR LA HISTORIA EN LA RAZÓN: LAS CATEGORÍAS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Quizá la mejor manera de destacar la categoría de razón en Marx es verla en acción durante la producción de conocimiento. Ello se explica porque Marx no se propuso elaborar una doctrina filosófica, sino hacer la crítica de la economía política. De manera que si la categoría de razón puede ser alcanzada, esta se encuentra en las mismas obras en las que aquel va elaborando y exponiendo su teoría: desde luego, en *El Capital*, pero también en los *Esbozos para la crítica de la economía política* de 1857-1858, en el así llamado “Cuarto Tomo” de *El Capital*, las *Teorías de la plusvalía* redactado entre 1861 y 1863, y finalmente en escritos polémicos anteriores como la *Miseria de la Filosofía* de 1847. Marx está convencido de que el conocimiento no es una creación *ex nihilo*, sino una tarea que sólo puede obtener verdaderos progresos a

condición de examinar, de manera crítica, las categorías con las cuales la ciencia piensa a su objeto: crítica y conocimiento van, pues, juntos. Esta convicción está tan arraigada en él que la mayoría de las obras publicadas después de 1849 portan en el título o en el subtítulo la palabra “crítica”, calificada a veces como “esbozo” o “contribución”, hasta llegar a *El Capital*, cuyo subtítulo indica que abandona su carácter “preliminar”, para convertirse en *Crítica de la economía política*.

¿Qué es lo que Marx reprocha de manera general a los economistas clásicos? Diversas cosas, por supuesto, pero quizá la más recurrente es que ellos hacen uso de las categorías como si fuesen ideas eternas, sin cuestionar nunca el origen de tales categorías. Tal aceptación acrítica es ya, de manera inconsciente, una posición filosófica. He aquí un ejemplo contenido en *Miseria de la Filosofía*, en la sección llamada precisamente “La metafísica de la economía política”:

Los economistas expresan las relaciones burguesas de producción, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas [...] los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo han sido producidas esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las ha hecho nacer (Marx, 1965b : 74-75).

Es importante señalar que para Marx, esta operación intelectual tiene dos aspectos: primero, en tanto que formas pensadas, las categorías tienen necesariamente un carácter universal, porque el pensamiento no puede ofrecer sino lo general, lo universal: “La producción ‘en general’ es una abstracción, pero es una abstracción que tiene sentido en tanto retiene lo común, lo fija y nos evita la repetición” (Marx, 1971: I, 5, [7]). Este es el buen aspecto de la cuestión. Pero si es un momento indispensable, mantenerse en tal universalidad impide alcanzar las determinaciones que hacen del objeto algo específico. Son precisamente las determinaciones más generales las que deben ser puestas a un lado para evitar que, sólo por atender a la universalidad, se olvide la diferencia específica: “Todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero

las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico de la producción”.¹

Mantenerse en la universalidad tiene consecuencias de largo alcance pues conduce a la reificación de las categorías concernidas y, por extensión, provoca la idea de que las relaciones denotadas por esas categorías corresponden a objetos imperecederos, ofrecidos por una naturaleza siempre idéntica. La abstracción es un momento analítico indispensable en el itinerario del pensamiento, pero a fuerza de permanecer en esos caracteres comunes “resulta posible confundir y liquidar todas las diferencias históricas, formulando leyes universales” (Marx, 1971: I, 7, [9]). Encontramos así el primer elemento de lo que significa “la historia en la razón”: *conocer este modo de producción* es exactamente colocarlo en su diferencia específica respecto a otros modos de producir. A la vez, conocer su diferencia específica es establecer la trama de determinaciones de pensamiento (categorías) que lo *identifican* como el modo de producción que es y ningún otro. De manera paradójica, en el caso del capitalismo, ello significa explicar la manera en que los elementos productivos más generales —el trabajo y sus medios de producción— presumiblemente unidos para siempre, por el contrario, se han escindido:

Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante con las condiciones inorgánicas de su metabolismo con la naturaleza, sino la *separación* entre esas condiciones inorgánicas y esta existencia humana activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital (Marx, 1971: I, 449 [389]).

Una crítica que aspira a producir conocimiento debe pues suspender la evidencia inmediata del objeto y lo que cree saber del pensamiento.

¹ Esta es la primera cuestión que Marx aborda en los *Esbozos* preparatorios a la elaboración de *El Capital*, los *Grundrisse*. Cfr. Marx, 1971: I, 8 [10].

Implica no admitir nada como “inmediatamente dado”, ni proveniente de las relaciones de producción, ni proveniente de las categorías que buscan hacer inteligibles estas relaciones. El conocimiento debe actuar sin ninguna presuposición y su tarea consiste en fundar simultáneamente la experiencia y la reflexión sobre esa misma experiencia. Por el contrario, entre los economistas clásicos hay una subordinación profunda al dato empírico y, al no tener más horizonte que el presente, la operación intelectual que realizan es siempre similar: los rasgos que eligen como naturales y universales son aquellos del momento presente, es decir, su propia imagen. Es así que, a partir del siglo XVIII, la economía política ha erigido como punto de partida al individuo aislado, tomándolo “no como un resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia, porque lo consideran el hombre natural, conforme a su representación de la naturaleza humana que no tendría su fuente en la historia sino que sería puesta por la naturaleza. Esta ilusión ha sido compartida hasta ahora por toda la nueva época” (Marx, 1971: I, 4 [6]).

Ni las relaciones de producción pertenecen a la naturaleza eterna, ni las categorías son producto de la espontaneidad del pensamiento. No parece incorrecto extraer de lo anterior varios elementos acerca de la relación entre la objetividad de las cosas y la actividad del pensamiento. Por el lado de la objetividad, el materialismo de Marx no tiene duda: los seres humanos actúan y producen en un mundo objetivo, que no es una representación de su pensamiento. Pero ante ese mundo ellos no permanecen inertes sino que lo trabajan, lo transforman: la suya es actividad *objetivadora*, en el sentido de que dicha transformación está orientada por los propósitos que los agentes persiguen. Más aún, si cada individuo actualiza sus fines en su acción, en conjunto producen una entidad distinta, en grado y en naturaleza, a la suma de cada uno de ellos. Cada generación produce, práctica y teóricamente, una asimilación de su mundo, pero lo hace sobre la base de un trabajo pretérito que ha recibido como legado, por eso la humanidad tiene una historia. Por el lado del pensamiento, Marx adopta una actitud similar: ante todo, él no parece poner en duda que las categorías son formas pensadas que aprehenden efectivamente a las relaciones reales. Marx no se pregunta si ellas son meras representaciones fenoménicas a las cuales evaden las cosas-en-sí; no hay en él ningún escepticismo

acerca de si nuestro conocimiento es real, y tampoco supone ningún límite preestablecido al conocimiento humano. Para él, las categorías de la economía política clásica son determinaciones pensadas del objeto real: “Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía política. Se trata de formas de pensar socialmente válidas y por tanto objetivas, para las relaciones de este modo de producción social históricamente determinado” (Marx, 1978: I, 1, 1011). Si estas categorías no son siempre ideas verdaderas, son en cambio siempre verdaderas ideas, es decir *formas objetivas de aprehensión de objeto*. Ellas tienen una razón de ser, por eso es que la crítica consiste en dar cuenta de las *razones* por las cuales esas categorías fracasan en su intento por explicar las relaciones sociales; a ello dedica justamente el tomo IV de *El Capital*, las *Teorías de la plusvalía*.

La crítica que está en acto parece rechazar así el dualismo característico de ciertas filosofías: no hay por un lado, las relaciones naturales de producción, indiferentes y ciegas a la acción humana y, por el otro, un pensamiento recluido en la conciencia individual. Los seres humanos no actúan por un lado y piensan por el otro, sino son seres que actúan y piensan simultáneamente.² En consecuencia, existe una relación indisoluble entre la objetividad de las cosas y la actividad del pensamiento: los seres humanos producen la objetividad de las relaciones de producción (aún si no lo hacen conscientemente) y producen igualmente las categorías con las que piensan esas relaciones. El conocimiento racional, la razón, es justamente la relación entre ambos procesos; el conocimiento debe dar cuenta a la vez del surgimiento en el plano histórico de esas relaciones y de la elaboración de esas categorías en el plano del pensamiento. Y si no da cuenta de ese doble movimiento, la razón resulta dependiente de un objeto que no puede explicar o de unos principios que no puede justificar y, por ende, no merece llamarse verdaderamente “crítica”.

² Por supuesto esto no es nada nuevo, sino lo que Marx ha llamado, en el contexto de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, “materialismo de la acción práctica”: “La falla fundamental del materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) reside en que sólo capta a la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación, no como actividad humana sensorial, práctica; no de un modo subjetivo” Marx, 1976: 24 (MEW 3, 5).

Marx ofrece diversas pruebas de que la existencia de este vínculo entre objetividad y pensamiento es lo que constituye realmente a la razón, la posibilidad de conocimiento racional. Recordemos sólo una de ellas. En *El Capital*, en el momento en que Marx examina el valor, presenta a Aristóteles. En efecto, el estagirita llega a plantear la ecuación: 5 lechos = una casa, o bien, 5 lechos = tanto o cuánto dinero. Él advierte que en esta relación de valor, la casa es cualitativamente equiparada al lecho, porque sin tal igualdad de esencias no se podría establecer dicha relación recíproca: “El intercambio —dice Aristóteles— no podría darse sin igualdad; la igualdad a su vez sin conmensurabilidad” (Marx, 1978: 1028). Pero aquí el estagirita se detiene perplejo y desiste de seguir avanzando: “En verdad es imposible que cosas tan heterogéneas sean conmensurables.” ¿Qué es lo que detuvo a este gran pensador? Escribe Marx: la carencia del concepto de valor. Pero esta carencia no es un problema de la creatividad del pensamiento sino que apunta a otro obstáculo: Aristóteles no podía alcanzar el concepto de valor, porque este descansa en la síntesis que hace homogéneo toda clase de trabajo humano y él vivía en la sociedad basada en el trabajo esclavo y, por consiguiente, en la desigualdad entre los hombres y entre sus trabajos. Lo que detiene a ese gran pensador es que la razón no es producto de la espontaneidad del pensamiento, sino un cierto vínculo con la objetividad y por ello no es posible pensar cualquier cosa en cualquier momento: “El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos, por ser trabajo humano en general [...] sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular” (Marx, 1978: 1029).

Resulta decisivo para Marx introducir la historia tanto en la formación de los objetos como en la formación de las categorías. De otro modo, las relaciones de producción y las categorías que las denotan parecen suspendidas en un presente indefinido. En efecto, para llegar a las relaciones capitalistas, los trabajadores debieron ser liberados de las antiguas formas de dominación esclavista y feudal: hubo antagonismo y mediante este se llegó a las relaciones de producción actuales. Pero una vez que se presume que la producción descansa en sus “leyes naturales”, tal antagonismo ha cesado y las categorías actuales pertenecen al orden eterno de las cosas. La burguesía reconoce que hubo antagonismo, pero

se debe a que ella misma era una clase revolucionaria y ahora, llegada al poder, ignora tal conflicto y declara “universales” sus principios y por ello los coloca más allá de toda alteración: “Ainsi, il y eu de l’histoire, mais il n’y en a plus” (Marx, 1965b: 89). Es, pues, crucial colocar a las categorías en su propio itinerario, asociado al trayecto de las relaciones de producción, porque sólo así ambos se convierten en entidades transitorias. Un primer balance es pues posible: contra los formalismos y los principios universales inamovibles, la razón no es un dispositivo formal, ni un mero orden de ideas destinadas a legislar sobre las cosas de este mundo; sino una cierta relación entre la objetividad de las cosas y el pensamiento por la cual este se dota de un contenido en la historia efectiva y en su propia historia. La presunta separación entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, “entre l’ame et le corps” que el economista introduce, se resuelve únicamente —sostiene Marx— en el momento de “comprendre l’origine et l’histoire profane des catégories, qu’il divinise” (Marx, 1965a: 1449).

LA FORMA Y EL CONTENIDO DE LA EXPERIENCIA

La crítica es radical si logra mostrar que las condiciones históricas de emergencia del objeto son simultáneas a la formación de las categorías que buscan hacer ese objeto inteligible. Naturalmente, puede decirse que no estamos sino reanimado la cuestión bien conocida en Marx de la unidad de la forma y el contenido. Pero lo hacemos porque creemos que es bajo esta idea de “conocimiento racional” que Marx intenta resolver el doble problema del origen y el desarrollo del capital, es decir, su *concepto mismo*. Según él, aquí se concentra la carencia básica de la economía clásica:

Es indudable —escribe en *El Capital*— que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y ha descubierto el contenido oculto bajo esas formas. Sólo que no llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta esa forma, de por qué el trabajo se presenta en el valor, de a qué se

debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor avanzada en el proceso de trabajo (Marx, 1975: I, 98).

Desde luego, si tales objetos son tomados de manera acrítica, como un dato empírico, es posible examinar hasta cierto punto sus relaciones, como lo ha hecho la economía clásica. Pero ese conocimiento, afirma Marx, es incompleto porque no se ha planteado investigar las condiciones históricas de posibilidad de su objeto, es decir, la serie de determinaciones que hacen que ese objeto sea lo que es. Si por el contrario se plantea esta investigación, las relaciones de producción capitalistas siguen siendo algo transitorio, pero no son arbitrarias porque resultan lógicamente vinculadas a tales condiciones de posibilidad. Conocer racionalmente es unificar, mediante el concepto, la unidad de su esencia, su “forma”, pensada históricamente, con su contenido, su existencia material.³

La incapacidad de introducir el problema de la forma (histórica) en la teoría provoca que los economistas clásicos no puedan definir su objeto sino por su simple existencia material, es decir, definir al capital como el conjunto de medios de producción: “Cuando se dice que el capital es trabajo acumulado —hablando con propiedad trabajo objetivado— que sirve de medio al nuevo trabajo (producción) se toma en cuenta la simple materia del capital y se prescinde de la determinación formal” (Marx, 1971: I, 196 [168]). En Marx este es un punto de inflexión decisivo porque introducir la *forma* en ese *contenido* significa cambiar en profundidad la noción de objeto, porque este ya no es “lo que se manifiesta”, sino lo que resulta de las determinaciones que adquiere en el proceso histórico. En y para sí, el trabajo acumulado

³ A nuestro juicio, es aquí donde Marx coincide con Aristóteles y con Hegel: “Por forma (*eidos*) entiendo la esencia (*to ti en einai*) de cada cosa y su esencia primera (*prote ousia*)”. Aristóteles; *Metafísica*, VII, 7, 1032b, 1-2. “La materia es lo determinado indiferente y es el elemento pasivo, mientras que la forma es el elemento activo [...] la materia debe estar formada como por otra parte la forma debe estar materializada, realizar su identidad en la materia, hacer de esta su hábitat y su receptáculo”. Hegel, citado por Rosdolsky (1976: 118). En la edición de la *Science de la Logique*, la referencia se encuentra en la página 101.

(los medios de producción y la materia prima) no es capital; sólo se convierte en capital cuando ingresa en las relaciones de producción que lo enfrentan al trabajo asalariado, pero este es un momento que pertenece a la historia. Lo que hace que el capital sea lo que es, no son los elementos generales de la producción, sino la “forma social” que estos reciben en el proceso histórico al que pertenecen. Desde el punto de vista de la razón, la pregunta no es ¿cómo los diferentes objetos que constituyen el capital entran en ciertas relaciones? sino a la inversa, ¿qué definición conviene a dichos objetos por el hecho de que participan en las relaciones capitalistas de producción? Son estas determinaciones las que otorgan al capital su *verdadera objetividad*, que incluye, además de los medios concretos de producción, muchas otras formas e instancias, entre otras, al trabajo asalariado, al dinero, a los procesos de trabajo. Naturalmente, el capital no pierde su contenido material, pero su esencia, su sustancia se encuentra en la “forma” social que adquiere en el intercambio con la mercancía “fuerza de trabajo”. El capital queda así definido, sustancialmente, como un puro producto de la historia.

Hemos insistido en la unidad (pero también en la diferencia) entre forma y contenido porque es en el conocimiento racional donde se percibe a la razón en su ejercicio, la cual se hace manifiesta en la concepción que Marx ofrece de las categorías. Para los economistas clásicos cada categoría es una síntesis que intenta aprehender una clase de atributos y predicados que se pueden afirmar de un objeto dado empíricamente.⁴ Para Marx, por su parte, las preguntas que deben formularse ante cada categoría son, más bien: ¿cómo ese contenido material adquirió en esta sociedad esa forma?; ¿por qué los medios de producción en esta sociedad adoptan la forma de capital?, y ¿por qué el incremento de la productividad del trabajo adopta a forma de plusvalía? De este modo, la perspectiva se modifica: cada categoría es una síntesis, pero no de atributos de un objeto dado, sino que apunta a la “forma”, es decir, a la serie de transformaciones históricas que le otorgan

⁴ En la filosofía, el término de “categoría” fue introducido por Aristóteles para quien ella designa las grandes clases de predicados que se pueden afirmar de un sujeto cualquiera. Aristóteles ofrece una lista de las categorías en Categorías iv, 1B y en Tópicos ix, 103b.

existencia y a la serie de relaciones conceptuales con las que se lo hace inteligible en la experiencia. Son estas series últimas las que constituyen *toda la esencia* del objeto: *antes del proceso histórico, el objeto no tenía ninguna presencia, ni podía movilizar al pensamiento; y antes del proceso del pensar dicho objeto, el pensamiento no poseía ni la forma, ni las categorías con las que ahora lo aprehende*. El conocimiento de las categorías de la economía política no hace sino mostrar que es en este proceso único donde se constituye el mundo y la razón que orienta la acción en este mundo.

Sin embargo, existen obstáculos empíricos reales que dificultan conceptualizar esta unidad entre forma y contenido. Estos obstáculos son al menos dos: primero, porque una vez que se han impuesto las relaciones capitalistas de producción, las relaciones de producción anteriores desaparecen por completo. No queda huella de las formas antiguas o feudales de producción que debieron ser disueltas a fin de implantar relaciones nuevas. En la afirmación de sí del capital, parece que el mundo ha sido creado nuevamente. En tanto que individuo, no es posible descubrir en el proletario moderno, la sombra del siervo medieval. Por ello es necesario remitir también al productor a su “forma social”. En segundo lugar, una vez que se han impuesto las relaciones de producción capitalistas, mediante la continuidad de los ciclos productivos, ellas recrean las condiciones de su propia existencia: el trabajo asalariado produce las condiciones para que, en el ciclo siguiente, reaparezca en el mercado el mismo trabajo asalariado y reaparezca el capital dispuesto a adquirir la mercancía “fuerza de trabajo”. “El capital ya no parte de presupuestos, sino que él mismo está presupuesto” (Marx, 1971: I, 421 [364]). Debido a su continuidad, el capital disuelve todos los que alguna vez fueron sus presupuestos, borra el recuerdo y, reponiendo sin cesar sus propias condiciones de existencia, adquiere el aspecto de “natural”. Lo que otorga a estas relaciones ese aspecto natural es que, lo mismo que sucede con todo sistema orgánico,⁵ las relaciones capitalistas son auto-subsistentes, no dependen más que de sí mismas y, antes que develar su origen, más bien profundizan la escisión entre capital y trabajo, que es su supuesto esencial: “Estos supuestos que

⁵ “En el sistema burgués completo [...] todo lo que es puesto es también una presuposición; este es el caso con cualquier sistema orgánico” (Marx, 1971: I, 421 [364]).

originariamente aparecían como condiciones de su devenir —y que por tanto aún no podían surgir de su acción como capital— se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad puesta por él: no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia” (Marx, 1971: I, 421 [364]).

Aquello que originalmente no existía y que, por lo tanto, era un presupuesto para dar origen a las relaciones capitalistas, ahora es puesto por el capital mismo, de modo que en la serie de relaciones todo parece presentarse a la vez como presuposición y como resultado. Sin la introducción de la historia no hay manera de decidir, en el presente, qué es lo que antecede y qué es lo que le sigue: “En teoría, el concepto de valor parece preceder a la categoría de capital, pero a la vez, el valor no obtiene su forma pura sino en un modo de producción fundado en el capital, porque sólo en este el producto del trabajo, considerado de manera aislada ha cesado de ser valor para el productor y muy particularmente para el trabajador individual”. Por este juego de lo puesto y lo presupuesto, los economistas clásicos han podido sostener, alternatively, que el capital es el creador de valor y también que los valores son anteriores a la formación del capital. Para salir de este *impasse*, es indispensable desplazarse en la historia: sólo entonces “se presentan otros sistemas que constituyen la base material de un desarrollo inacabado del valor. Como el valor de cambio de estos sistemas desempeña tan sólo un papel secundario respecto al valor de uso, la base real de aquel no es el capital, sino las relaciones inherentes a la propiedad de la tierra” (*ibid.*, I, 191 [163]). Solo mediante este desplazamiento se hace patente el predominio del valor, que es la ley que establece la diferencia específica de este modo de producción, y con ello se abre el ciclo de su conocimiento racional.

INTRODUCIR LA RAZÓN EN LA HISTORIA: LA RACIONALIDAD ES DE ESTE MUNDO

Hasta ahora, para destacar el concepto de razón en Marx, nos hemos concentrado en la idea de “conocimiento racional” que sirve de crítica a la economía política. Pero al atender a las categorías hemos hecho un

énfasis mayor en la introducción de la historia en la razón. Deseamos ahora revertir esta situación, haciendo énfasis en la introducción de la razón en la historia. Por ello, en este segmento, consideraremos lo que probablemente sea la exposición metodológica más sistemática de Marx: la sección llamada “El método de la economía política”, contenido al inicio de los *Grundrisse*. Ahí Marx escribe:

Si comenzara por la población (que es lo real, el supuesto efectivo) tendría una representación caótica del conjunto y precisando cada vez más llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado ese punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica del conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones (Marx, 1971: I, 21 [21]).

Veamos el primer proceso. El punto de partida es lo objetivo inmediato, pues el conocimiento no puede empezar sino en este punto. Pero no es un buen punto de partida conceptual porque en su abigarrada diversidad se muestra caótico. El pensamiento debe pues analizar, segmentar hasta lograr determinaciones más generales; así, “esa representación plena es volatilizada en determinaciones abstractas” (Marx, 1971: I, 21 [21]). Sin embargo, la obtención de esas determinaciones simples está lejos de ser sencilla. De hecho, supone un trayecto histórico que duró siglos: “Los economistas del siglo xvii por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente: la población, la nación, etc., pero terminan siempre por describir mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etcétera” (Marx, 1971: I, 21 [21]). Tomemos a manera de ejemplo, una de esas categorías abstractas, el trabajo: “El trabajo parece una categoría totalmente simple” (Marx, 1975: 24). Esta apariencia se debe a que los seres humanos han debido establecer siempre con la naturaleza una relación de apropiación, una simbiosis activa con el

fin de extraer sus condiciones materiales de existencia y, por ello, la representación del trabajo es muy antigua. Y, sin embargo, “desde el punto de vista económico, la categoría de “trabajo” es tan moderna como lo son las relaciones sociales que dan origen a esta abstracción simple” (Marx, 1971: I, 24 [24]). En las sociedades anteriores, en las que la enorme mayoría de los productos del trabajo no eran hechos para el intercambio, el trabajo no podía aparecer sino como trabajo específico: trabajo del panadero, del carpintero, o del agricultor. Un doble proceso muy complejo fue necesario para que al fin pudiera aparecer en el plano conceptual la categoría de “trabajo”, sin más calificativo, trabajo “en general”, trabajo “abstracto”.

Como todas las categorías abstractas, la de “trabajo abstracto” no es un mero “instrumento del pensamiento”, sino una obra de la razón, es decir, la síntesis pensada de su “contenido” material y su “forma” histórica. Primero, alcanzar las condiciones en las que podía ser enunciada, supone un modo de producción que descansa en una extensa división del trabajo y, con ello, una indiferencia del trabajador respecto al género de trabajo determinado que realiza. En ese itinerario hubo desde luego etapas importantes: durante un largo período el trabajo productivo dominante fue el trabajo agrícola, el que después debió compartir este privilegio con el trabajo del comerciante, hasta que ambos fueron desplazados por el trabajo manufacturero y fabril, como grandes generadores de la acumulación. Sin esta premisa real, a pesar de la aparente sencillez y universalidad, la categoría no podía aparecer. Por esto, como muchas otras categorías abstractas que conforman nuestro universo conceptual (tales como “humanidad”, “sociedad” o “individuo”), ella es algo tardío, pues presupone mutaciones históricas productoras de homogeneización social y política entre los individuos: “Así, las abstracciones más generales surgen ahí donde existe un desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como común a muchos, como lo común a todos los elementos” (Marx, 1971: I, 25).

Si un proceso histórico es la premisa de la irrupción del objeto, aún hace falta un proceso conceptual, porque ninguna realidad se revela por sí sola. Tal proceso fue realizado por los economistas clásicos e igualmente requirió de siglos. Los fisiócratas del siglo XVIII fueron los primeros en reconocer correctamente que sólo es productivo el

trabajo que crea un valor adicional al valor de partida; en consecuencia reconocieron al trabajo agrícola como el único trabajo productivo porque, evidentemente, al final de la producción surge un valor superior al valor de las materias primas y los medios de producción utilizados. Fueron los primeros en considerar que las leyes de la producción agrícola eran independientes de la voluntad de los hombres y, por ende, el único objeto a teorizar; Su único error fue declarar que tales leyes regían para todas las formas de sociedad. Así, “un inmenso progreso se dio cuando A. Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo: ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro” (Marx, 1971: I, 25). Adam Smith pudo hacerlo porque pertenecía a un mundo en el que la manufactura se había convertido en el primer impulsor de la acumulación y la riqueza; pero aún él tropieza con tantas dificultades que su teoría económica se convierte por momentos en un sencillo empirismo y, por ende, “vuelve a caer de vez en cuando en el sistema fisiocrático” (Marx, 1971: I, 25). Se debe a D. Ricardo haber acabado con esas vacilaciones:

[...] como todos los economistas que merecen este nombre [...] Ricardo pone en evidencia que el trabajo como actividad del hombre, mejor aún, como actividad humana socialmente determinada, es la única fuente de valor. Es justamente por el modo consecuente con que concibe el valor de las mercancías como simples "representaciones" del trabajo socialmente determinado, que Ricardo se distingue de todos los demás economistas (Marx, 1974: III, 128).

Como obra de la razón, es decir, síntesis de ciertas relaciones de producción y de una elaboración conceptual, la categoría de ‘trabajo abstracto’ está lejos de ser una forma vacía del pensamiento. Una vez que ella se ha hecho reconocible —dentro de un discurso teórico— se hace patente que más que una categoría “simple” es una “simplificación” de procesos mucho más complejos. De hecho, cuando se dice que una categoría “abstracta” resulta de la “abstracción”, este término es equívoco

y nos orienta mal, porque hace suponer que podría ser el resultado de la acción de un pensador individual, quien reuniendo una serie de casos en un concepto sería el punto de partida absoluto de su creación. Por el contrario, la aparición del “trabajo en general” muestra que resulta de un proceso histórico y lógico, de una elaboración sintética de muchos elementos comunes que permiten que una entidad lingüística única, hasta entonces desconocida, pase a formar parte del discurso teórico (Elias, 1991: 159). Tal acto de síntesis no puede ser reducido a algo meramente negativo como “hacer una abstracción”.⁶

La categoría de “trabajo en general” permite además observar que las condiciones de posibilidad de un objeto (tanto históricas como conceptuales) son inseparables de la existencia de dicho objeto. No es posible separar al objeto de la serie de determinaciones que otorgan su fundamento. En consecuencia, la categoría es inseparable del objeto que bajo ella es pensado, porque este es lo que es, únicamente a través de ella. Y, a la vez, la categoría sólo es válida únicamente respecto a ese objeto, e intransferible a otro objeto. Por eso, aunque parezca paradójico, las categorías, a pesar de estar colocadas en la intemporalidad del pensamiento, no pueden atravesar impunemente las épocas históricas. La categoría de “trabajo en general” es una forma específica e intransferible de las relaciones capitalistas de producción:

El ejemplo del trabajo muestra de manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para esas condiciones y dentro de sus límites (Marx, 1971: I, 26, [25]).

Ahora podemos ser más precisos en la relación entre “conocimiento racional” y “crítica” que subyace en la obra de Marx. Puesto que la crítica

⁶ Así se comprende el proceso que está detrás de la elaboración teórica de Marx, quien considera ser el primero en haber enunciado la categoría de “trabajo abstracto”, sobre la cual gira —afirma— la comprensión completa del capital.

consiste en examinar las premisas históricas del surgimiento del objeto, ella es *conocimiento de objeto*, y puesto que la crítica consiste igualmente en examinar la actividad del pensamiento en su esfuerzo por alcanzar esa inteligibilidad, entonces es *auto-conocimiento del pensamiento*. En otros términos, el conocimiento del objeto es simultáneamente conocimiento del pensamiento que piensa ese objeto. El conocimiento bajo crítica corresponde así exactamente a la crítica del conocimiento: es por eso que la *crítica* es a la vez *conocimiento del objeto bajo crítica*. Es esta idea de “actividad de la razón” lo que otorga a las obras de Marx un carácter singular: ellas son la *producción de nuevas categorías* en el mismo movimiento en que *critican a las categorías precedentes*.

Hasta ahora, nos hemos mantenido en las categorías más abstractas, pero en la nota citada previamente, Marx indica que, una vez alcanzadas las categorías “simples”, se inicia un camino de retorno hasta alcanzar “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (Marx, 1971: I, 21). Mediante esta elaboración que Marx llama un “concreto de pensamiento”, se retorna a la diversidad del mundo objetivo, pero esta vez mediado por la reflexión: es una existencia, pero una existencia reflexionada; no es ya una simple objetividad sino una objetividad enriquecida mediante sus condiciones esenciales de existencia. La teoría logra así su mayor extensión: ella debe dar cuenta de la *razón de ser de los objetos* y de la *razón de ser de la conciencia que vive y piensa* esos mismos objetos. La razón en su uso práctico, la racionalidad de esas relaciones de producción se muestra entonces presente en todos los actos de los individuos.

Para llegar a ese punto requerimos de lo que Marx llama “el concepto de capital”, concepto pues de gran alcance al que Marx dedica la mayor parte de los volúmenes 1 y 2 de los *Grundrisse*: “Es necesario desarrollar con exactitud el concepto del capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo —cuya contrafigura abstracta es su concepto— es la base de la sociedad burguesa” (Marx, 1971: I, 273). Sin entrar en el detalle, podemos exponer en grandes líneas la manera en que Marx llega al concepto de capital. Él inicia examinando la circulación de mercancías porque es en la circulación donde se hace manifiesto el valor agregado que es el motor de la acumulación; pero pronto llega a la conclusión de que si ese

valor *aparece en la circulación no se crea dentro de la circulación*, sino en la producción. Marx pasa entonces a examinar diversas formas del intercambio hasta llegar al encuentro crucial entre el capital y el trabajo. Si bien este es un intercambio de mercancías, para su comprensión involucra otras categorías que habían sido previamente examinadas: la forma dinero, el proceso de trabajo y el proceso de valorización hasta llegar a la categoría de plusvalor, expuesta a partir del libro III (Marx, 1971: I, 262, [227]). Esta última es una categoría fundamental porque explica el surgimiento del valor agregado del trabajo excedente que es el motor de la acumulación y producción capitalista. Con la plusvalía se logra la definición básica del concepto de capital: este es valor que se valoriza a sí mismo.

¿Cómo se prueba que este concepto de capital es el de mayor alcance? Por dos razones: primero, que para llegar a él ha sido necesaria una mediación lógica de muchas otras categorías, una trama conceptual compleja: “Para alcanzar el concepto del capital es necesario partir del valor y no del trabajo y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación. Es tan imposible pasar del trabajo al capital como pasar de las diversas razas humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor” (Marx, 1971: I, 198-199 [170]). Segundo, porque el concepto de capital encontramos la esencia del proceso de producción y acumulación capitalista: este es simplemente la serie de momentos e instancias por en las cuales el valor se incrementa con el valor agregado, con el plusvalor, y este es el *telos*, el fin inmanente de todo el movimiento: “El capital ya no es una relación simple, sino un proceso, en cuyos diversos momentos nunca deja de ser capital” (Marx, 1971: I, 198 [170]). El concepto de capital es ser “valor que se valoriza a sí mismo”, pero que para lograrlo debe adoptar diversas formas a lo largo de todo su itinerario; él es pues el verdadero sujeto del proceso, la sustancia que no pierde su identidad consigo misma a pesar de que modifique constantemente su forma:

El capital, en cuanto valor de cambio [...] es en cada momento idealmente cada uno de esos momentos contenidos en la circulación simple; pero además adopta alternativamente la forma de uno y del otro [...] el capital

se transforma alternativamente en mercancía y dinero, pero 1) es él mismo la mutación de esas dos determinaciones; 2) deviene mercancía, pero no esta o aquella mercancía, sino la totalidad de las mercancías (Marx, 1971: I, 201 [173]).

Una vez alcanzado el concepto del capital, todos los momentos posteriores resultan comprensibles como instancias de esa sustancia. El concepto del capital se revela como la *razón de ser*, el *fundamento* de todas las categorías y formas que de él derivan: la jornada de trabajo, el salario, la cooperación, la manufactura y la gran industria y finalmente la ley general de la acumulación capitalista, todas ellas participan en la producción del plusvalor.

Para nuestros propósitos, lo esencial es que a través de las instancias del concepto de capital se crea el *marco de objetividad* de esas relaciones de producción y simultáneamente se hace inteligible el *dominio de racionalidad* propio de esas mismas relaciones.⁷ Todo lo que se vive y se piensa bajo esas relaciones de producción tiene sentido por ese *telos* inmanente que es la valorización incrementada del valor. Esta sustancia, este fin, es el que orienta la acción de todos los participantes del proceso. La teoría permite entonces describir la acción humana, racional e inteligible, *dentro* del marco de esas relaciones de producción. La *razón de ser* del capital es que el valor se valore a sí mismo, pero esta razón de ser es simultáneamente la *razón de actuar* de los agentes que en ella participan. Si se quiere comprender esta *razón de actuar*, no es posible omitir el concepto de capital porque sin este, tal ‘racionalidad’ no puede tener ni “forma” ni “contenido”. Conocer racionalmente esta racionalidad es asociarla a sus condiciones de posibilidad. Por ello, Marx no se conforma con afirmar que “ciertas ideas mueven al mundo”, sino que muestra en detalle la acción de la racionalidad capitalista en todas las instancias del proceso social. Así, las ideas que mueven a los agentes en el régimen burgués se muestran no como ideales de la razón intemporal, sino como modos específicos de racionalidad vinculados a ciertas condiciones de posibilidad. Lo que coloca a Marx en un lugar

⁷ En la época en que escribe los *Grundrisse*, Marx no posee aún el concepto “fuerza de trabajo”, por eso se encuentra “capacidad de trabajo”.

aparte en la Modernidad es que no hace independiente a la razón como una suerte de observatorio desde el cual el individuo observa y juzga al mundo, y tampoco hace de ella un ideal normativo que espera aplicarse al mundo. Para él, a la razón se le encuentra activa en las formas de racionalidad inscritas en los procesos efectivos.

La cuestión esencial es mostrar que es en la relación con la historia, y con su propia historia, donde la racionalidad encuentra aquello que la constituye y el impulso para su transformación, su crítica inmanente, sin necesidad de admitir ninguna presuposición de lo que es o debería ser la razón. Es sencillo mostrar dónde encuentra la razón el principio general de la igualdad:

En la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente por el valor de cambio [...] los individuos o los sujetos entre los cuales transcurre este proceso se determinan sencillamente como intercambiantes [...] cada sujeto es pues intercambiante, esto es, tiene con el otro la misma relación social que este tiene con él. Considerado como sujeto de intercambio, su relación es pues de *igualdad* (Marx, 1971: I, 179 [153]).

Lo mismo puede decirse del principio general de libertad: “En la medida en que esta disparidad natural de los individuos y de las mercancías de los mismos constituye el motivo de la integración de esos individuos, la causa de su relación social como sujetos que intercambian, relación en cual están presupuestos como iguales y se confirman como tales, a la condición de igualdad se agrega la de *libertad*” (Marx, 1971: I, 179 [153]). No hay duda de que la libertad e igualdad forman parte de los grandes principios de la razón en la Modernidad, pero no son ideales de la razón, sino síntesis pensadas de aquello que se realiza y se profundiza en los procesos objetivos de trabajo y el intercambio. “No se trata pues de que la libertad y la igualdad son respetadas en el intercambio de valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda libertad e igualdad” (Marx, 1971: I, 183 [156]).

Ahora bien, si las relaciones capitalistas han inscrito ciertas formas de libertad e igualdad en las condiciones materiales de existencia, es en esas mismas condiciones donde la racionalidad impuesta por el capital limita o abiertamente contradice tales principios. Conocer racionalmente a la razón es mostrar también la desigualdad interna que permite su crítica inmanente, y su propia transformación, sin necesidad de postular ningún impulso externo. La racionalidad es justamente ese conflicto de sí a sí. Es por eso que la razón en Marx no puede ser un postulado inmaculado del pensamiento, aislado en la conciencia respecto a la variedad empírica del mundo, porque la razón y sus contradicciones son el *principio inteligible y formativo de esa misma realidad*, aquello que anima la vida de esa realidad en el reino de la efectividad. Sólo encontramos a la razón, su desarrollo y su crítica inmanente, cuando descubrimos la interpretación de “vida racional” bajo la que actúan los seres humanos, la que se realiza en la experiencia, como realidad efectiva. Aquí también, lo mismo que en las relaciones de producción, la “forma” es decisiva porque sin el despliegue del pensamiento en la historia, sin esta experiencia contradictoria que es la suya, la razón no tendría forma, no se sabría, no tendría conciencia de sí.

A nuestro juicio siguiendo a Marx, hemos llamado “la razón en la historia” al proceso unificado por el cual se crea la relación entre la objetividad de las cosas y la inteligibilidad de esas mismas cosas. Y es justamente porque la razón es la *unidad* de esos elementos pero también la *diferencia* entre ellos, que es un proceso único el que genera a la vez la razón y genera su desigualdad consigo misma, es decir, su crítica inmanente. Son las mismas relaciones de producción donde la razón encontró sus ideales y encontró las razones por las cuales esos ideales no alcanzan su presencia efectiva. Dicho en otros términos, la razón es auto-crítica, independientemente de si los filósofos son o no conscientes de ello. Para Marx es muy importante probar que la crítica a la razón no proviene de un pensamiento ajeno al proceso mismo; por eso no admite que la razón y su crítica sean un ejercicio del pensamiento puro, como un orden de ideas regulativas cuya tarea sería legislar la acción práctica en el mundo. Lo que resulta inaceptable a ciertas filosofías de la Modernidad es este rechazo a las obras del pensamiento “autónomo”. La verdadera racionalidad no consiste en la elección de tal

o cual principio normativo considerado como un canon supremo, sino en comprender el proceso por el cual el pensamiento hace inteligible al objeto, se hace inteligible a sí mismo y reconoce como suyas las categorías que han permitido esa misma inteligibilidad. Por eso la razón no se comprende racionalmente sino hasta el momento en que reconoce el trayecto que es el suyo, las distintas etapas de su itinerario. En otras palabras, el pensamiento sólo se hace razón cuando es “genealógico”.

Marx pertenece así al movimiento que, iniciado con Kant, considera que la nuestra es la edad del criticismo y que nada puede justificarse si no pasa por el tamiz de la razón. Pero examinándola críticamente, él llega a una concepción de la razón que se distancia considerablemente de ciertos ideales de la Modernidad. Para Marx, la razón no es una creación libre del pensamiento, algo acabado compuesto de principios inamovibles ante el cual confrontar —siempre con resultados decepcionantes— nuestras creencias. La razón existe, pero en el itinerario por el cual los seres humanos, mediante su trabajo, han dado al mundo su forma actual y han llegado a comprenderse reflexivamente a sí mismos en ese mismo esfuerzo. Los principios de la razón existen y son verdaderos, pero no gozan de ninguna eternidad ni reflejan la naturaleza humana al fin realizada, sino que son la conjunción del modo de vida material y del concepto de libertad que hasta ahora los seres humanos han alcanzado y que pronto transformarán. Esto es lo que ciertos humanismos universalistas de nuestros días no perdonan a Marx. Para este, la razón no es un ideal inalcanzable, sino aquello se realiza y se transforma en la vida efectiva y por ello permite su crítica objetiva. La razón no es un criterio meta-ético, sino sólo un momento del proceso incesante por el cual, sin otro fundamento que el concepto que van forjándose de sí mismos en su historia, los seres humanos están buscando nuevas instituciones y nuevas libertades. Con Marx, la razón se erige, entera y sustantivamente, *dentro* de la historia.

FUENTES CONSULTADAS

Las referencias en lengua alemana de las obras de Marx provienen de la edición Marx, Engels, Werke, Institut für Marxismus Leninismus, Dietz

Verlag, Berlin 1978, 39 volúmenes + 2 volúmenes complementarios, y se presentan de la siguiente manera: (MEW, número de volumen, número de página).

ELIAS, N. (1991), *The society of individuals*, Oxford: Basil Blackwell.

HEGEL, G.W.F. (1976), *Science de la Logique*, traduction J. P. Labarriere, París: Aubier Montaigne.

MARX, K. (1965), "Lettre a Annenkov", en *Lettres sur Proudhon, Oeuvres, Economie I*, edición revisada por M. Rubel, París: Éditions Gallimard.

_____ (1965), *Misere de la philosophie*, edición revisada por Maximilien Rubel, contenido en *Oeuvres, Économie I*, Éditions Gallimard, París.

_____ (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858 (Grundrisse)*, edición y traducción de José Arico, México: Siglo XXI.

_____ (1974), *Theories sur la plus-value*, edición revisada por G. Badia, París: Éditions Sociales.

_____ (1975), *El Capital, crítica de la economía política*, edición Pedro Scaron, México: Siglo XXI.

_____ (1976), *Tesis sobre Feuerbach*, Moscú: Editorial Progreso.

ROUBINE, I. (1978), *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Traducido por Jean-Jacques Bonhomme, París: Francois Maspero.

ROSDOLSKY, R. (1976), *La Genese du <Capital> chez Karl Marx*, Traducido por Jean-Marie Brohm, París: Francois Maspero.

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2011
Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2012

