

CIENCIA NORMAL Y CIENCIA FILOSÓFICA EN K. MARX

José Manuel BERMUDO*

1. MARX, FILÓSOFO

Durante mucho tiempo, y suponiendo que así se enaltece la figura y la obra de Marx, se ha intentado liberarle de su *ser filósofo* para acentuar la pureza de su *ser científico* y/o su *ser revolucionario*. Sin poner en duda sus cualidades y méritos en los distintos dominios de las ciencias y la acción política, y sin entrar en competición con ella, nos parece que la lectura de las obras de Marx permite descubrir su *ser filósofo*. Y lo permite no sólo en un sentido laxo, bajo el cual todo hombre de ciencias o de letras, incluso todo hombre sin más, piensa y ejerce su práctica (teórico o material, si es que es necesaria la distinción) en una *filosofía espontánea*; sino en sentido *fuerte*, como filósofo *tout court* (si es que debemos seguir jugando con tal pretensión de pureza).

Hace pocas décadas, cuando la *Ciencia* y la *Revolución* tenían un alto valor de cambio frente a la *Filosofía*, dramática o cómicamente devaluada, hablar de un «Marx filósofo», e incluso de una *filosofía marxista* (fuera ésta el materialismo dialéctico, exorcizado por *ortodoxo*, por *materialista* y por dialéctico; fuera la *filosofía de la praxis*, algo más tolerada, quizá porque al presentarse siempre como nebulosa e inconcreta, un tanto fantasmal, pudiera ser considerada más débil, inocente o maleable) era siempre visto como sospechoso desde fuera y desde dentro del marxismo. Hoy, que la *crisis* del mercado de valores ha al menos igualado —aunque sea a la baja—, si no invertido, la cotización de los mismos, puede (e incluso parece oportuno) hablarse del *Marx filósofo*.

Y lo vamos a hacer, aunque intentando no caer en el campo de fuerzas de los debates tradicionales, que presuponemos nos enredaría en las viejas —aunque no estériles— polémicas respecto a la *muerte* de la filosofía (a manos de la *ciencia* o a manos de la *práctica revolucionaria*; o a sus propias manos al realizarse), la ruptura epistemológica, los dos Marx, etc., etc.

Vamos a hacerlo considerando que la reflexión filosófica aparece en Marx como una *exigencia* de su trabajo científico y de su actitud política. Es interesante señalar al respecto cómo Marx detiene periódicamente sus investigaciones sobre los temas económicos, suspende su lectura de actas e informes sobre la vida y la historia económica, para reflexionar sobre el *método* de la Economía Política. Le obsesiona el problema; le preocupa el *orden* en que debe exponer los resultados de las investigaciones y por dónde debe comenzar; le preocupa si ese *orden* reproduce o no la realidad...

Y esa es, como veremos, una preocupación de filósofo, que no quiere ejercer su ciencia en una filosofía espontánea, que quiere elevar ésta a conciencia, que cree que ésta tiene algo que ver con el *valor* de los productos científicos.

Pero no se trata sólo de esos momentos de «alto en el camino», de esos capítulos en la *Miseria de la Filosofía*, de la *Introducción* de 1857, del *Prefacio* de 1859, del *Epílogo* de 1873, etc. Si bien en este trabajo nos limitaremos fundamentalmente a este nivel de análisis del Marx filósofo, debemos reconocer que en los textos convencionalmente científicos, especialmente en aquellos que preparó de forma acabada para la publicación, está presente la huella de su preocupación filosófica. Podría pensarse que sólo como *re-elaboración* añadida, como *método de exposición*... Si así fuera, no por ello sería menos importante. Pero es que sospechamos que esa reelaboración, añadida presuntamente *a posteriori*, está presente en el momento de la práctica científica *normal*, ejerciendo en ella su determinación. Y convirtiéndola en *no del todo normal*; o, al menos, haciendo de esa ciencia económica de Marx un producto sumamente complejo, problemático y rico en cuestiones filosóficas.

Creemos, incluso, que la constante insatisfacción de Marx respecto a su producción científica —esa obsesiva aspiración a la perfección de la exposición, que le llevaba a correcciones sin límites, puliendo reiteradamente el discurso, frente a la espontaneidad de Engels que Marx tanto admiraba...—, su preocupación por la topología de los conceptos, por su orden de tratamiento, en fin, incluso el hecho importante de que cada una de las obras económicas publicadas por él está hecha por selección-reconstruc-

* Nascut en el 1943, és adjunt de filosofia moderna i contemporània a la Universitat de Barcelona. Entre les seves publicacions destaquen: *El concepto de praxis en el joven Marx*, Península, 1975; *De Gramsci a Althusser*, 1979; *Engels contra Marx*, 1981.

ción de un vasto material de distintos grados de elaboración..., todo eso nos parece apoyar nuestra tesis de que *Marx produjo su ciencia bajo la angustia de su conciencia filosófica*. Frente a la agilidad, espontaneidad e incluso audacia que da la inconsciencia de quien se siente o se cree ejercer su práctica científica en el seno de la *conciencia normal*, Marx deja ver una constante inquietud, una obsesiva necesidad de *justificar* su método y sus puntos de vista, una constante lucha por resaltar su diferencia y una preocupación consiguiente de no dejar flancos descubiertos, todo ello propio de quien elabora el análisis desde una filosofía consciente y conscientemente alternativa.

Con esta perspectiva llevaremos a cabo nuestra reflexión que, como hemos insinuado, se centrará sólo en una selección de textos extendida a lo largo de la vida de Marx y que expresan, a nuestro parecer, momentos importantes en esa inquietud e insatisfacción respecto a su propia obra teórica. Queremos con ello resaltar e individualizar la preocupación filosófica de Marx, especificar su posición filosófica; lo cual dejaría pendiente, pero justificada, la necesidad de su estudio, una investigación desde nueva perspectiva de la obra de Marx.

La tesis, formulada concretamente, es que en la obra de Marx coexisten dos criterios de científicidad, dos conceptos de *ciencia*, cada uno de los cuales supone un modelo de inteligibilidad distinto y cada uno de los cuales, también, lleva adscrito unas técnicas o métodos específicos. Esos dos conceptos los concretamos en los de *ciencia normal* y *ciencia especulativa o filosófica*, si bien en otro nivel de análisis podría y debería matizarse y especificarse el sentido de estos dos conceptos en Marx. Advertimos de entrada que esta coexistencia no es siempre pacífica ni equilibrada: el desarrollo desigual, la variación de la hegemonía relativa, el grado de agudización entre ambas, etc., no sólo queda supuesto en la tesis sino que, creemos, podría ser una perspectiva muy fértil e innovadora, la de hacer una biografía intelectual de Marx, periodización incluida.

Dado los límites de esta conferencia no podemos extendernos en la caracterización de la *ciencia normal* y la *ciencia filosófica*, tarea imprescindible para una nueva lectura de Marx en la perspectiva indicada. Y tampoco podemos dete-

nernos en el análisis histórico del problema, el cual reforzaría nuestra tesis de que Marx piensa en la *encrucijada* de una ciencia filosófica —si se quiere, de la dialéctica hegeliana— y de una ciencia positivista, que dominaba ya en Europa durante la hegemonía del hegelianismo en Alemania, y que asaltaría este reducto a la muerte del gran filósofo. El forcejeo de Marx entre dos ciencias, entre dos órdenes de inteligibilidad insuficientes —según él— cada uno de ellos, e inarticulables sin cambiar o invertirlos... es la perspectiva que anunciamos. Dejemos, pues, ese ambicioso proyecto para otra ocasión y limitémonos aquí a mostrar cómo ese forcejeo de Marx podemos apoyarlo en unos textos, en unos momentos en los que Marx, puntualmente pero de forma reiterada, nos muestra su preocupación, nos deja ver que intuía el problema... Aunque quizá no en toda su complejidad, ya que nunca profundizó en él suficientemente. Por eso, no resolvió la cuestión del método. Tal vez por ello, el producto de su reflexión haya sido ese género atípico que parece «filosófico» a los economistas y sociólogos y «socioeconómico» a los filósofos.

2. LA MISERIA DE LA FILOSOFÍA

La primera etapa de la actividad teórica de Marx no será abordada aquí, por razones de espacio y porque lo hemos hecho en otro lugar. Pero digamos al menos que Marx en ella (como es habitual en los inicios de cualquier práctica teórica), ejerce su reflexión sobre textos. Hasta su estancia en Londres, con sus largas jornadas en el British Museum, y ya en contacto con diversos núcleos socialistas de diversos países, a través de los cuales le llegaba información «empírica» de la realidad socioeconómica, Marx reflexionó sobre libros, escribió sobre escritos. Quiero decir que si, por ejemplo, en Londres tuvo acceso a una documentación empírica, descriptiva, rica en datos, hasta entonces básicamente conoció el mundo a través de textos, de reelaboraciones filosóficas, económicas, etc.

Pensar es siempre reelaborar otras informaciones, sin duda alguna. Lo determinante es el nivel de éstas. Cuando se trata de reelaborar, reordenar las informaciones contenidas en actas, documentos, estudios económicos, estadísticas,

etcétera, el trabajo teórico es más *positivo*, va directamente orientado a la comprensión y explicación de la realidad. En cambio, cuando a partir de unas re-elaboraciones, reconstrucciones teóricas —sean los textos de Economía Política, sean aún los más abstractos de Hegel o los jovenhegelianos— se intenta ofrecer una representación nueva, el trabajo teórico es más bien *crítico*. Para entendernos, podríamos decir que en el primer caso nos acercamos a la actividad científica en sentido usual, y en el segundo, a la filosófica.

Pues bien, Marx comenzó como filósofo. Y no importan aquí sus declaraciones sobre la «muerte de la filosofía» a manos de la ciencia (*Ideología alemana*) o de la praxis revolucionaria (*Tesis sobre Feuerbach*): tal vez a su pesar, su actividad es predominantemente filosófica. Y, en ella, la preocupación principal, desde la que ejerce su crítica, es la ordenación final de los conceptos. En su valoración de los economistas liberales, junto a la crítica de asuntos concretos, puntales, con los que discrepa o donde ve falacias, contradicciones o insuficiencias, ofrece la otra crítica, la que denuncia incluso lo «válido» de la Economía Política clásica como positivismo, es decir, como simple descripción de lo que es, sin dar cuenta —y más bien ocultando— el origen, la génesis y la necesidad de superar esa realidad existente.

Como no podemos detenernos en cada punto de esta primera fase, nos limitaremos a comentar con cierto detenimiento algunos pasajes de *La miseria de la Filosofía*. En ellos se ve que, para Marx, que ya muestra un buen conocimiento de los *textos* económicos, el problema central de su crítica a Proudhon es el del orden de los conceptos, es decir, la crítica se ejerce en el dominio de la *ciencia especulativa*.

Nos detendremos solamente en el capítulo de la segunda parte, dedicada a «La metafísica de la Economía Política». Este primer capítulo se subtitula: «El método». El comienzo es ya indicativo:

«¡Hemos aquí en plena Alemania! Vamos a tener que hablar de metafísica al hablar de Economía Política» (M. F., p. 153).

La imagen célebre que usa Marx para comparar a Proudhon con Hegel anuncia el tono jo-

coso, que no cubre, sino que aporta violencia a la terrible crítica a un hombre que antes públicamente admiró:

«Si el inglés transforma a los hombres en sombreros, el alemán transforma los sombreros en ideas. El inglés es Ricardo, rico banquero y economista distinguido; el alemán es Hegel, simple profesor de filosofía en la Universidad de Berlín» (M. F., p. 153).

Y ya que —parafraseando a Hegel— toda metafísica se resuelve en el método, hay que estudiar el *método de Proudhon* que, en definitiva, ha escrito la «metafísica» del «tableau économique» de Quesnay. La crítica es minuciosa e incluso en exceso: a Marx no le agradan las simples descalificaciones generales. Siempre muestra un celo escrupuloso hacia los detalles. Su crítica desmenuzaba los textos, desmembraba sus partes, en el esfuerzo de poner de relieve que la enfermedad afectaba a los elementos más profundos de los órganos.

Proudhon había dicho:

«No hacemos una historia según el *orden del tiempo*, sino según la *sucesión de las ideas*. Las *fases o categorías* económicas al manifestarse resultan, tan pronto contemporáneas como invertidas... Las teorías económicas poseen también su *sucesión lógica* y su *serie en el entendimiento*: este orden es el que nos envanece haber descubierto» (M. F., p. 154).

Y bajo tono jocoso («desdichadamente el señor Proudhon ha querido asustar a los franceses tirándoles a la cara frases casi hegelianas»), Marx se dispone a analizar un tema importante: «Tenemos, pues, que ocuparnos de dos hombres: en primer lugar, del señor Proudhon, después, de Hegel». En realidad hay tres planos. Primero, el de la Economía Política clásica; después, el de Proudhon y su relación con la anterior; y finalmente, Hegel y el coqueteo hegeliano de Proudhon. Podríamos decir: la ciencia, la filosofía y la *miseria* de quien se mueve en medio sin salirse. O, si se prefiere, la *ciencia empírica*, la *ciencia especulativa* y la *miseria* teórica que, por lo menos, anuncia la necesidad de un saber que los reconcilie. Porque la idea de Proudhon no es mala: quiere, como reconoce Marx, explicar el acto de formación, la génesis

de las categorías, principios, leyes, ideas, pensamientos, etc., de los economistas, cosa justa en tanto que éstos se han limitado a expresar las relaciones de producción burguesas, la división del trabajo, la moneda, el crédito..., como si fueran categorías fijas, inmutables y eternas. El proyecto es justo; expresa una necesidad. Pero fue mal realizado, según cree Marx.

Conviene leer detenidamente el texto. En él se admite que las *categorías* se manifiestan a veces anacrónicamente; o sea, que las *teorías económicas*, que expresan dichas categorías, tienen un orden histórico y tienen una *serie* en el pensamiento; es decir, que pueden ser *ordenadas* como movimiento de la Idea, en un *orden lógico* que no se corresponde con el de su manifestación histórica.

Se ve claro el coqueteo proudhoniano con Hegel. Pero también se ve su discutible asimilación del filósofo alemán. Proudhon afirma la separación entre *orden histórico* y *orden lógico*; cree haber descubierto este último en el dominio de las categorías económicas: y con ese orden lógico (es decir, justo), puede condenar el capitalismo.

A Marx no le satisface:

«Los economistas nos explican cómo se produce dentro de estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se originan tales relaciones, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer. El señor Proudhon, al considerar esas relaciones como principios, categorías, pensamientos abstractos, sólo tiene que poner *orden* en estos pensamientos, que se hallan clasificados alfabéticamente al final de cualquier tratado de economía política. Los materiales de los economistas son la vida activa y actuante de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se persigue el movimiento histórico de las relaciones de producción, cuyas categorías no constituyen más que su expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ya ver en estas categorías más que ideas, pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, se obliga uno a designar al movimiento de la razón pura como el origen de tales pensamientos» (M. F., p. 155).

No le satisface ni la actitud de los *economistas*, que se limitan a describir la realidad, sin

poner en cuestión la *racionalidad* y/o la *historicidad* de la misma, ni la actitud de Proudhon, quien, ciertamente, quiere ir más lejos, pero sólo lo hace «arbitrariamente», jugando a hegeliano y con poca fortuna, convirtiendo la filosofía en el producto imaginario de las piruetas de la razón.

Este texto es muy importante. Marx critica a Proudhon dos cosas, y con distinto grado de acritud. En primer lugar, le critica que tome por materiales los *dogmas* de los economistas. Aquí la crítica no es al método, sino a la ingenuidad de su aplicación. Es decir, es evidente que el punto de partida de la *reflexión final* deben ser los productos de las *reflexiones empíricas*: pero cuando éstas están convenientemente saneadas, cuando no son *dogmas* de una reflexión ingenua, sino conscientemente engañosa. En todo caso, se reconoce implícitamente la doble reflexión, pues la actividad de *reflexionar* sobre los textos de la Economía Política no está desautorizada. En segundo lugar, le critica que tema esos dogmas, esas categorías inventariadas, y se dedique a jugar a ordenarlas según criterios pretendidamente lógicos, dando la espalda a la historia real; e incluso negando a ésta su papel determinante de aquélla.

Por tanto, lo que se critica es la desafortunada forma con que Proudhon quiere construir la ciencia (especulativa), el orden lógico de las categorías. Pero no se desautoriza este proyecto, sino que, a nuestro entender, queda implícitamente justificado.

De momento, dejemos anotada esa doble crítica que dibuja el problema que nos preocupa. De momento, resaltemos que Marx critica especialmente a Proudhon no que parta de *las ciencias* y trate de ordenar las categorías, es decir, de construir la *ciencia especulativa*, sino que parta de unas ciencias insuficientes, y realice su tarea ordenadora como simple juego arbitrario, al quedarse sin *criterio*:

«Si tuviésemos la intrepidez del señor Proudhon en materia de hegelianismo, diríamos: Se distingue en sí misma de ella misma. ¿Qué quiere decir esto? La razón impersonal, al no tener fuera de ella ni terreno sobre el cual ponerse, ni objeto al cual pueda oponerse, ni sujeto con el cual pueda componerse, se ve obligada a dar una voltereta poniéndose, oponiéndose y componiéndose —posi-

ción, oposición, composición—. Para hablar en griego, tenemos la tesis, la antítesis y la síntesis. Respecto a quienes no conocen el lenguaje hegeliano, les revelaremos la fórmula sacramental: afirmación, negación y negación de la negación. He aquí lo que quiere decir hablar» (M. F., p. 156).

La crítica, insistimos, va especialmente dirigida a esa *práctica filosófica* que elabora la *ciencia especulativa*; o, para ser más preciso, a esa referida reflexión añadida que hace que el producto final no sea la simple ciencia empírica, aunque la suponga o dependa de ella.

La crítica, pues, se dirige al abandono de lo particular y lo real, a la *orgia* de lo universal abstracto. No a lo universal abstracto, sino a su orgía. De ahí que se prodiguen las burlas de Marx —a veces, burlas crueles— a la retórica vacía de la dialéctica de Proudhon, a las *piruetas de la razón pura*. La crítica, en resumen, se dirige a la *reelaboración* doblemente arbitraria: en cuanto parte de una lista ingenua de categorías, y en cuanto las ordena sin criterio adecuado.

Por ahora, Marx deja ver su posición realista materialista, se esfuerza por señalar que, de un lado, el criterio de reconstrucción lógica del sistema de las categorías debe ser el orden de su aparición histórica; de otro, y como justificación de lo anterior, que ese orden de aparición de las categorías refleja el orden del movimiento de la realidad social. Frente a Proudhon, Marx reivindica la necesidad de respetar lo real-concreto, lo particular, lo empírico: y así manifiesta su aspiración a un conocimiento de lo particular-concreto, mostrando sus suspicacias ante todo lo que sea abstracción:

«¿Hay que asombrarse de que todo, en última abstracción, pues hay abstracción y no análisis, se presente en estado de categoría lógica? ¿Hay que extrañarse de que al dejar caer poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, que al abstraer los materiales de que se compone, la forma que la distingue, se llegue a no tener más que un cuerpo; que al abstraer los límites de este cuerpo no os quedéis inmediatamente más que con un espacio; y que al abstraer, por último, las dimensiones de este espacio se termine por no tener más que la cantidad completamente pura, la categoría lógica? A

fuerza de abstraer de esta manera de todo sujeto los pretendidos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón al decir que, en última abstracción, se llega a tener como sustancia las categorías lógicas. De esta manera, los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se imaginan que hacen el análisis y que, a medida que se separan cada vez más de los objetos, imaginan que se aproximan a ellos hasta el punto de penetrarlos, estos metafísicos tienen a su vez razón al decir que *las cosas de aquí abajo son verdades cuyas categorías lógicas constituyen el cañamazo*. He aquí lo que distingue al filósofo del cristiano. El cristiano no tiene más que una sola encarnación del Logos, a despecho de la lógica; el filósofo no termina nunca con las encarnaciones» (M. F., p. 156-157).

Por abstracción, todo lo real deviene *categoría lógica*. Del mismo modo, se consigue el «movimiento abstracto», puramente formal: la *forma lógica* del movimiento. Esa *substancia lógica* del movimiento es el *método absoluto*:

«Entonces, ¿en qué consiste, por tanto, este método absoluto? En la abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. ¿Qué es el movimiento en estado abstracto? La fórmula, puramente lógica, del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En ponerse, en oponerse, en componerse, formularse como tesis, antítesis, síntesis, o bien también en afirmarse, negarse, negar su negación.

¿Cómo hace la razón para afirmarse, para ponerse como categoría determinada? Esto es asunto de la propia razón y de sus apologetas.» (M. F., p. 158-159).

Es comprensible que Marx critique ese juego de la filosofía convertida en *artífice* del mundo. Pero, ¿desde dónde construir el orden lógico de las categorías? ¿Cómo librarse del simple juego, de la simple orgía de la manipulación arbitraria de categorías abstractas?

De momento, Marx, que no renuncia a la racionalidad del desarrollo social, es decir, a la existencia de un orden lógico en el orden de sucesión histórica, reacciona contra el abstraccionismo reivindicando lo individual, lo real-concreto y la fidelidad a los contenidos positi-

vos. Desde esta reivindicación de la positividad, pide cuentas al orden lógico.

Su radicalismo hace que no escasee la ironía respecto a la *dialéctica*, al menos la *dialéctica abstracta*; mejor aún, la dialéctica proudhoniana:

«Pero una vez que ha llegado a ponerse como tesis, esta tesis, este pensamiento, opuesto a sí mismo, se desdobra en dos pensamientos contradictorios: el positivo y el negativo, el sí y el no. La lucha de estos dos elementos antagónicos, encerrados en la antítesis, constituye el movimiento dialéctico. El sí deviniendo no, el no deviniendo sí, el sí deviniendo a la vez sí y no, el no deviniendo a la vez no y sí, los contrarios se balancean, se neutralizan, se paralizan. La fusión de estos dos pensamientos contradictorios constituye un nuevo pensamiento que es la síntesis de ambos. Este nuevo pensamiento se despliega todavía en dos pensamientos contradictorios que, a su vez, se funden en una nueva síntesis. De este trabajo de creación nace un grupo de pensamientos. Este grupo de pensamientos sigue el mismo movimiento dialéctico que una simple categoría y tiene como antítesis un grupo contradictorio. De estos dos grupos de pensamientos nace un nuevo grupo que es la síntesis de aquellos.

Lo mismo que del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, así del movimiento dialéctico de los grupos nace la serie y del movimiento dialéctico de las series nace el sistema entero» (M. F., p. 159).

Lo de menos sería su acusación a Proudhon de no haber dado ni los primeros pasos de ese juego; lo más importante es su idea de que ese, como cualquier otro semejante, «sistema de las contradicciones» así construido, es un absurdo juego de una arbitraria «razón pura». Así generaliza la crítica y pasa de la miseria de la dialéctica proudhoniana a la miseria de la razón pura.

Y, en concreto, su extensión da la culpa a Proudhon y Hegel simultáneamente: ambos son artífices de una *reelaboración* arbitraria (dialéctica) de los conocimientos que todo el mundo tiene.

«Así, pues, hasta ahora no hemos expuesto más que la dialéctica de Hegel. Veremos después cómo el señor Proudhon ha conse-

guido reducirla a las proporciones más mezquinas. Para Hegel, todo lo que ha sucedido y todo lo que sucede consiste exactamente en lo que pasa en su propio razonamiento. Así la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. No existe la «historia según el orden de los tiempos», no hay más que «sucesión de ideas en el entendimiento». Cree que construye el mundo mediante el movimiento del pensamiento, mientras que no hace otra cosa que reconstruir sistemáticamente y clasificar bajo el método absoluto los pensamientos que todo el mundo tiene en la cabeza» (M. F., p. 160).

La posición *realista* de Marx parece inequívoca. La *reelaboración* arbitraria construye mundos de ficción. Para Marx la razón y su orden dialéctico están inscritos en la realidad histórica. Su despliegue tal vez sea el despliegue de la Idea; ahora bien, siguiéndolo de cerca se evita el riesgo de que como despliegue de la Idea se tome la reconstrucción fabulosa de una razón pura delirante. El error, pues, no está en el esfuerzo por reconstruir teóricamente la génesis del mundo; sino en hacerlo simplemente por ordenación sistemática (sin criterio o criterio arbitrario) de las ideas en la cabeza de los hombres.

Guste o no, Marx se mueve en el esquema de una *crítica* desde una *inversión materialista*, que no empirista.

«Las categorías económicas no constituyen más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de la producción. El señor Proudhon, como verdadero filósofo, tomando las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías, que dormitaban —nos dice todavía el señor Proudhon, el filósofo—, en el seno de la «razón impersonal de la Humanidad»» (M. F., p. 161).

No hay, pues, duda posible: Marx, sin renunciar a una lógica del desarrollo histórico (más bien al contrario, presuponiendo una identidad entre orden lógico y orden histórico), señala que el camino de la reconstrucción es de abajo a arriba, de lo particular-concreto a lo conceptual-abstracto. El punto de partida son las relaciones sociales. En ellas debemos poner

la mirada. Y las relaciones sociales están unidas a las Fuerzas Productivas:

«Las relaciones sociales se hallan íntimamente unidas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian su modo de producción; y al cambiar el modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazo os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalismo industrial» (M. F., p. 161).

Y las ideas son *reflejo* de esas condiciones: productos históricos, expresión en la conciencia de la dialéctica del orden real.

«Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales.

Así, estas ideas, estas categorías, resultan tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos *históricos y transitorios*» (M. F., p. 161).

Podríamos pensar que, en definitiva, Marx afirma aquí la identidad o el isomorfismo entre orden lógico y orden histórico, y que su especificidad reside sólo en la «inversión» metodológica materialista. Pero la cosa no es tan fácil.

Efectivamente, no podemos descartar la perspectiva de la *inversión*. Pero la «inversión materialista» no es sólo mantener la forma (dialéctica) y sustituir el contenido (metafísico-idealista) en el sistema hegeliano. Ciertamente, el contenido y la forma no son elementos que se mezclen sin sufrir-ejercer su determinación. La «inversión» es más compleja. De momento, nos interesa subrayar que lo que Marx comparte con Hegel no es propiamente la adhesión a la forma *dialéctica* del conocimiento, sino su misma idea de *ciencia especulativa*, es decir, un tipo de conocimiento en el que el orden de los conceptos reproduce el orden de sucesión histórica de las formas sociales que expresan. En lo que difieren es en el apoyo desde el cual abordar el objetivo: Hegel se apoya en la historia de la cultura en general y de la filosofía en particular; ve cada momento como expresión de una categoría e intenta reconstruir el orden de

las categorías que sería la lógica de la historia. Marx, por su parte, considera que esa posición es una actitud *positivista*, que no sirve contentarse con la historia de la filosofía como *dato*, que es necesario responder a la pregunta: ¿por qué tal concepto protagonizó tal etapa histórica? Y que, por tanto, la clave última estaría en la economía...

Por tanto, la *inversión* no afecta sólo a la dialéctica, a su contenido; es una *inversión* —o un desplazamiento— en el punto de partida y en la perspectiva. Cuando Althusser, señala que la *inversión materialista* sin más es impensable, pues supone ignorar que método y sistema, forma y contenido, son siempre aspectos insustituibles y totalmente intercondicionados, lo intentará mostrar recurriendo a que la dialéctica de Hegel es *simple* y la de Marx es siempre *compleja*. O sea, que en Hegel la contradicción es única en cada momento, mientras que en Marx cada momento es un tejido de contradicciones. La idea es fecunda, pero no exenta de sospecha. Cualquier estudioso de Hegel podría argumentar que si bien el filósofo alemán gustaba de seguir la pista lineal de la contradicción, también es cierto que en cada caso tomaba pistas diferentes, a distintos niveles, dejando entender que el frente de avance era complejo.

Pero, sobre todo, nos parece que de este modo se oscurece la verdadera diferencia. Pues esos *camino*s hegelianos de la contradicción corresponden al *orden final* de la ciencia especulativa, como sus niveles secundarios y parciales de reconstrucción. En cambio, en Marx esa complejidad de la red de contradicciones corresponden al *análisis, normal* cuasi-empírico. Por ejemplo, él dirá que las relaciones de producción de cualquier sociedad forman un todo, y de ahí el error de Proudhon al considerar cada relación, expresada en una categoría, como especificación de una fase social, engendrándose una a la otra,... Para Marx, Proudhon no ha entendido nada: está reordenando los conceptos con los que el economista *analiza* la sociedad capitalista, tomándolos como categorías lógicas ordenables por la razón pura para reconstruir el plan del mundo. Marx, por el contrario, pide partir de esa *realidad compleja*, reconocerla como sistema complejo de relaciones.

Por ello, es un grave error establecer el *isomorfismo*, Marx considera que la dialéctica

proudhoniana, al reordenar las categorías, establece una sucesión tal que cada una *representa* una *fase social*. Estas fases se suceden-producen unas a las otras como la *tesis* a la *antítesis*, en una sucesión «lógica» que resulta ser la *razón impersonal de la Humanidad*:

«El único inconveniente que existe en este método es que al abordar el examen de una sola de estas fases, el señor Proudhon no puede explicarla sin tener que recurrir a todas las demás relaciones de la sociedad, relaciones que, sin embargo, aún no ha hecho ser engendradas por su movimiento dialéctico. Cuando, a continuación, el señor Proudhon, por medio de la razón pura, pasa a la creación de otras fases, hace como si éstas fueran niños recién nacidos, olvidando que tienen la misma edad que la primera» (M. F., p. 162).

Aunque todas estas páginas son importantes y merecen un examen más detenido, acabaremos con un breve comentario a las objeciones 5.^a y 6.^a. Como es habitual, comienza citando a Proudhon, reproduciendo el pasaje a analizar:

«En la razón absoluta todas estas ideas... son igualmente simples y generales... De hecho, no llegamos a la ciencia más que por una especie de *entramado* de nuestras ideas. Pero la verdad en sí es independiente de tales figuras dialécticas libre de las combinaciones de nuestro espíritu» (M. F., p. 166-167).

Si hasta ahora Proudhon, aunque con límites, podía ser tomado como filohegeliano —y así, hacer la crítica a uno extensible al otro—, aquí ve Marx la separación de ambos. Proudhon rompe con Hegel el ser incapaz de *dar vida* a las ideas, incapaz de lograr que las categorías se muevan; impotente, en fin, para poner el movimiento de la razón absoluta.

«La sucesión de las categorías se ha convertido en una suerte de *andamiaje*. La dialéctica no consiste ya en el movimiento de la razón absoluta. No hay ya dialéctica; a lo sumo se trata de una moral completamente pura» (M. F., p. 167).

Esta crítica nos aclara algunos aspectos. Por lo pronto, y dado que en este punto Marx ve a Hegel como un gigante frente a Proudhon, nos

señala que lo que Marx no soporta de Proudhon es, fundamentalmente, la arbitrariedad de su idealismo. Frente al *idealismo arbitrario*, que ordena las categorías según las piruetas de la razón pura, Marx opone el *idealismo dialéctico*, capaz de poner un orden vivo, de pensar el mundo como una unidad de movimientos dialécticos, avanzando por negación. Ante esta crítica queda aplazada —o desplazada— la otra, la que afecta al principio desde el cual se construye dicho orden dialéctico. Lo que ahora importa a Marx es que Proudhon se limita a construir un orden gratuito, un simple *andamiaje* de categorías tomado de los índices de la Economía Política. En vez de hacer la *historia* del entendimiento, pretendía sólo construir la *sucesión lógica* —y no la sucesión histórica— de las categorías; y quiere hacerlo con una *dialéctica* que no domina:

«Ahora, cuando se trata de poner en práctica esta dialéctica, le falla la razón. La dialéctica del señor Proudhon falta ofensivamente a la dialéctica de Hegel, y he aquí que el señor Proudhon se ve obligado a decir que el orden en el cual presenta las categorías económicas no corresponde al orden en el que se engendran unas a las otras. Las evoluciones económicas no son ya las evoluciones de la propia razón» (M. F., p. 167-168).

Proudhon, pues, rompe con Hegel. Pero ¿a cambio de qué? A cambio de nada. Se ha ido a peor, pues al menos en Hegel había *orden*, mientras que en Proudhon sólo hay impotencia.

«¿En qué consiste, pues, lo que nos ofrece el señor Proudhon? ¿La historia real, es decir, según el entendimiento del señor Proudhon, la sucesión conforme a la cual las categorías se han manifestado en el orden de los tiempos? No. ¿La historia tal como transcurre en la idea misma? Menos todavía. ¡De esta manera *ni historia profana de las categorías ni su historia sagrada*! En fin, ¿qué historia nos ofrece? La historia de sus propias contradicciones» (M. F., p. 168).

Este es el momento crucial. Marx nos jerarquiza las alternativas y, así, nos deja ver su ideal: lo más refutable es la historia de las contradicciones de Proudhon, su arbitraria reconstrucción; frente a ella incluso parece noble la

«historia sagrada hegeliana de las categorías», su deducción idealista; como alternativa, la *historia profana*. Pero no se pone en cuestión que el objetivo de la filosofía es reconstruir esa *historia*.

La historia idealista, sagrada, acaba por poner el siglo como producto-expresión de una categoría o principio. El problema es, piensa Marx, decir por qué tal categoría se expresó en tal momento y no en otro:

«Cada principio ha tenido su siglo para manifestarse; el principio de autoridad por ejemplo, ha tenido el siglo XI, lo mismo que el principio del individualismo ha tenido el siglo XVIII. De consecuencia en consecuencia, resulta que era el siglo el que pertenecía al principio y no el principio el que pertenecía al siglo. En otros términos, era el principio quien hacía la historia y no la historia la que establecía el principio. Cuando, a continuación, para salvar los principios tanto como la historia, se pregunta por qué tal principio se ha manifestado en el siglo XI o en el siglo XVIII, más bien que en cualquier otro, resulta necesario examinar minuciosamente quiénes eran los hombres del siglo XI, quiénes eran los del siglo XVIII, cuáles eran sus respectivas necesidades, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de ésta, en fin, cuáles eran las relaciones de hombre a hombre que resultaban de todas esas condiciones de existencia. Profundizar en todas estas cuestiones ¿no es hacer historia real, profana, de los hombres de cada siglo, representar estos hombres a la vez como autores y actores de su propio drama? Pero, desde el momento en que representéis a los hombres como actores y autores de su propia historia, habréis llegado, mediante un rodeo, al verdadero punto de partida, puesto que habéis abandonado los principios eternos de los cuales hablábais al principio (M. F., p. 168-169).

El argumento de Marx no es del todo satisfactorio. En rigor, también cabría preguntar siempre por qué esos *hechos* tienen lugar en tal época. Y si la respuesta es que son *efectos* de la anterior, también en la opción idealista podría contestarse que un principio se manifiesta en un momento histórico según un orden lógico, como consecuencia del anterior. En este sentido, nos parece que Marx ha malentendido a Hegel,

pues no parece distinguir la intemporalidad del orden lógico de la lógica del desarrollo histórico. El orden lógico que el filósofo idealista construye no puede dar ciertamente, ni lo pretende, cuenta histórica en el sentido cronológico. Se afirma la racionalidad de la historia, o sea, que el orden histórico reproduce el orden lógico, pero nada dice del *tiempo* de su realización. O dicho de otra manera, se afirma que la historia *realiza* el orden lógico, que tiene una racionalidad (todo en ella es racional), pero que ello no implica un isomorfismo entre orden lógico y orden cronológico.

Para Marx, de momento, le parece sospechosa la idea de *intemporalidad* de las categorías y de los principios. Su materialismo lleva anexo un buen tanto por ciento de empirismo. Los métodos y exigencias de la *ciencia normal* pesan en su reflexión.

«Nosotros quisiéramos que las relaciones económicas, consideradas como *leyes inmutables, principios eternos, categorías ideales*, fuesen anteriores a los hombres activos y actuantes; quisiéramos también que tales leyes, tales principios, tales categorías hubiesen dormitado desde el origen de los tiempos "en la razón impersonal de la Humanidad". Ya hemos visto que con todas estas eternidades inmutables e inmóviles no hay historia; a lo sumo existe la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura. El señor Proudhon, al decir que en el movimiento dialéctico las ideas ya no se «diferencian», ha anulado, no sólo la *sombra* del movimiento, sino el *movimiento de las sombras* por medio de las cuales se hubiera podido todavía creer todo lo más en un simulacro de historia» (M. F., p. 170).

Veamos, no obstante, que bajo esta crítica a Proudhon y a favor de Hegel, no se elimina la crítica a éste, presente en esa denuncia por Marx de la *eternidad* de las categorías abstractas y de su inadecuación para, con ellas, construir la historia. Pero la alternativa que Marx apuntó, a saber, la de llegar a descifrar el orden racional de la historia partiendo de lo real concreto, por un lado, nos parece una misión imposible y, por otro, la clave de su esfuerzo intelectual, es decir, de su obra.

En fin, acabemos esta reflexión con una ob-

servación que nos parece importante. Surge a raíz de esta cita:

«Así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria. En tanto que el proletariado no se ha desarrollado todavía suficientemente para constituirse como clase y, por consiguiente, la misma lucha del proletariado con la burguesía carece todavía de carácter político y las fuerzas productivas no se han desarrollado bastante todavía en el seno de la sociedad burguesa misma, para dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la liberación del proletariado y la formación de una sociedad nueva, estos teóricos no son más que utopistas que para obviar las necesidades de las clases oprimidas improvisan sistemas y corren detrás de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia marcha y en ella se dibuja más claramente la lucha del proletariado, no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en su espíritu, no necesitan más que darse cuenta de lo que sucede ante sus ojos y hacerse portavoces de ello. En tanto que busquen la ciencia y no hagan más que sistemas, en tanto que estén al comienzo de la lucha, en la miseria no ven más que la miseria, sin ver el lado revolucionario, subversivo, que trastocará la vieja sociedad. Desde este momento la ciencia producida por el movimiento histórico, al asociarse a éste con pleno conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrinaria para hacerse revolucionaria.»

Vemos cómo Marx limita y subordina el avance de la conciencia al del proceso de producción: la teoría es, en el mejor de los casos, *utópica*. Sólo la historia permitirá que la teoría devenga revolucionaria: cuando dicha teoría sea *lectura* de una realidad que en sí es revolucionaria y no, como era el caso, cuando sólo es *lectura* de un deseo interior de la revolución.

La idea no es marginal, pues acompaña a Marx a lo largo de su vida: la ciencia puede ser revolucionaria, pero para ello tienen que darse ciertas condiciones. De momento insiste en las *condiciones externas*, lo cual deja ver su desplazamiento materialista. Pero, como veremos en seguida, en Marx el orden de la ciencia prestó a éste un carácter revolucionario. Así lo creía, y a la búsqueda de ese orden dedicó buena parte

de su vida, sin esperar a que brotara espontáneamente.

3. LA INTRODUCCIÓN DE 1857

En este célebre texto Marx plantea el problema del *camino* del conocimiento. El problema del *método* en la Economía política es el problema del *orden de los conceptos*. La pregunta clave, que siempre preocupó a Marx y a la que aquí intenta dar respuesta es: ¿cuál es la *ordenación* final de los conceptos y su legitimidad? ¿Qué es lo que hace que algo sea *ciencia*?

Marx va a definir aquí el método de la Economía política, en el sentido de la garantía de científicidad de su discurso. Como tantas veces, su reflexión se monta sobre el *orden* que otros han hecho, sobre la insuficiencia del mismo, para desde ahí ir discerniendo el adecuado. Marx, al observar los trabajos *normales* de los científicos, constata que:

«Cuando consideramos un país dado bajo el punto de vista de la economía política, empezamos por su población: su repartición en clases, en las ciudades, en el campo, en el mar, las diferentes ramas de producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, el precio de las mercancías, etc.»

Y «es aparentemente el buen método comenzar por lo *real* y lo concreto». Como la población es la *base* y el *sujeto* del acto social de la producción, no parece que haya otro punto de partida más adecuado. Pero añade Marx:

«De todas maneras, mirado de cerca, este método es falso.»

Así, sin contemplaciones, Marx abre el problema: el orden aparentemente adecuado se basa en un error. Aunque tal vez sería más correcto decir que bajo ese orden aparente hay otro, más o menos oculto, o disimulado, que es precisamente el que, por un lado, legítima como científico (gradualmente científico) ese producto sin orden definitivo, y, por otro, debe ser explicitado y convertido en forma del producto para que éste consiga su validez y legitimación definitiva. Y decimos esto porque la explicación

que da Marx a continuación viene a exponer que ese *orden* que va de lo concreto a lo abstracto es sólo una apariencia, ya que los conceptos que ocupan los primeros lugares en la ordenación necesitan de los otros, los más generales, para no ser una simple abstracción:

«La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que consta. Esas clases a su vez carecen de sentido si ignoro los elementos sobre los que reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, el precio, etc. Entonces, si empezase por la población, me haría una representación caótica del conjunto; así, pues, por medio de una determinación más precisa, *procediendo por análisis*, daría con conceptos cada vez más simples; considerado esto, sería preciso hacer el viaje de vuelta, y retornaría de nuevo la población. Esta vez, no tendría bajo los ojos un todo caótico, sino un todo rico en determinaciones, y en relaciones complejas.»

La población es, sin duda, el sujeto empírico, lo primero en el orden de lo *real concreto*. Pero la «población» como concepto (y la ciencia es una aventura por el mundo de los conceptos) es mucho más rica, mucho más determinada; por lo cual, partir de ella supondría *abstracción*, *vaguedad*. Conviene partir de lo más simple... y llegar a lo más determinado.

Pero ¿cómo conseguir los elementos simples que constituyen el punto de partida del verdadero método? ¿No podría caerse en la tentación proudhoniana de tomar como tales el inventario de las categorías de la ciencia económica?

Visto de cerca, Marx no parece tener suficientemente definida la problemática, ofreciéndonos más bien su insatisfacción que una alternativa positiva. Nos da la impresión de que, en este texto, Marx no sale de la problemática del método tal como se plantea en la ciencia normal. ¿Qué es ese método sino el de la *ciencia normal*, que, como ya formularon los hombres del xvii, desde Descartes, combina el camino descendente (análisis o descomposición) con el ascendente (síntesis, composición o resolución)?

La población es lo real-concreto. Pero también es la *intuición vaga* que actúa de *punto de partida empírico-psicológico*. Desde ella, *por análisis*, el entendimiento se remonta a conceptos más simples... Pero luego hay que recorrer

el *viaje de vuelta* en el que cada paso es seguro, pues es el verdadero *camino de la ciencia, del orden lógico de los conceptos*.

Marx es consciente de ello, y lo dice explícitamente:

«Históricamente es el primer camino seguido por la economía naciente. Los economistas del siglo xvii, por ejemplo, empiezan siempre por el conjunto viviente, la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc.; pero acaban siempre por descubrir a través del análisis un cierto número de relaciones generales abstractas, que son determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Cuando estos momentos particulares han sido más o menos fijados y abstraídos, han surgido los sistemas económicos que parten de lo simple, tales como trabajo, división del trabajo, deseo, valor de cambio, hasta el Estado, el intercambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último método es manifiestamente el método científicamente exacto. Lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de numerosas determinaciones, la unidad de la diversidad. Precisamente por ello lo concreto apareció en el pensamiento como el proceso de la síntesis, como resultado y no como punto de partida, aunque fuese el verdadero punto de partida, y por tanto, también el punto de partida de la intuición y de la representación. En el primer método, la representación completa se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento.»

Dos vías pues, de las cuales sólo la última es verdaderamente el orden de la *ciencia*. Y, en ésta, se *reproduce* lo concreto de la única manera posible: como síntesis de determinaciones abstractas —*pensar es sintetizar*—. Al mismo tiempo, el concepto de lo particular es ontológicamente más rico y está al final del recorrido; es un producto del pensamiento, cuyos elementos son conceptos más simples y generales (que a su vez son abstraídos por el análisis). Como puede apreciarse en toda esta problemática, estamos dentro de la cuestión del método en la ciencia normal tal y como se planteaba desde el siglo xvii.

Ahora bien, Marx no puede abandonar la sombra de Hegel, es decir, aquí, el hechizo de

la ciencia filosófica. Aunque sea para señalar un error de Hegel, la presencia de éste garantiza la tensión de Marx entre los dos órdenes de racionalidad.

«Por ello, Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se resorbe en sí, re-profundiza en sí, se mueve por sí mismo, en tanto que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es sólo para el pensamiento la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo en tanto que concreto pensado. Pero esto no es otra cosa que el proceso de la génesis de lo concreto en sí mismo.»

¿Se equivocaba realmente Hegel? Cuesta trabajo creer que Hegel fuese tan ingenuo como para no admitir ese «anacrónico» descubrimiento de Marx en el dominio de la *ciencia normal*. Sin duda habría contestado a su crítico que estaba confundiendo los planos de la *Verstand* y la *Vernunft*; que en observación le parecía correcta para la tarea del entendimiento, pero que el verdadero problema era otro. El problema es el de sí, a pesar de todo, bajo ese infinito esfuerzo penelopiano, la actividad del entendimiento o los productos del mismo tienen un *orden*, y si es posible establecer ese orden especulativamente.

Si releemos el apartado de la *Enciclopedia* de Hegel referente a la «Primera actitud del pensamiento en relación con la objetividad», encontraremos un pasaje interesante. Hegel lo escribe tras haber señalado que se trata del *proceder ingenuo*, y es ingenuo porque incluye la fe del entendimiento en sí, en que mediante la reflexión puede alcanzar la verdad, con lo cual manifiesta que aún no tiene la conciencia de la oposición dentro de sí y contra sí mismo. El mencionado pasaje dice:

«En su forma más determinada y más próxima a nosotros, esta filosofía fue la *antigua metafísica* tal como se cultivó entre nosotros antes de la filosofía kantiana. Esta Metafísica, en relación con la historia de la filosofía, es sin embargo algo pretérito; pero en relación consigo misma siempre está ahí (porque es) la *simple mirada del entendimiento* sobre los objetos de la razón» (*Enciclopedia*, § 26).

Sin duda hay otros textos de Hegel, y tal

vez más elocuentes, que pueden ser aducidos. Pero creo que éste nos basta para nuestro objetivo. En él se establece una radical distinción entre un *antes* de la filosofía kantiana, reinado de la *antigua metafísica*, y un *después*. Nos induce a pensar que con Kant se inició una nueva vía, que con él se operó una revolución. Además, nos sugiere que el *antes* y el *después* no designan regiones con contenido excluyente. La metafísica antigua, que reinó y dio su ser al *antes*, está también en el *después*.

Para hablar con más precisión, en este texto Hegel pone el distinto ritmo, el distinto tiempo de la *Verstand* y la *Vernunft*, del entendimiento y de la razón. La antigua metafísica es el reinado de la *Verstand*, cuyo campo y objeto son *las ciencias*. Hasta Kant, la *Verstand* habría ejercido plena soberanía. A partir de él, la *Vernunft* comienza a abrirse paso, a constituirse. La *Verstand* no es sustituida, no es arrojada: «en relación consigo misma siempre está ahí». Pero deja de ser única o dominante, comienza el protagonismo de la *Vernunft*, cede su lugar de privilegio: y en este sentido, *en relación con la historia de la filosofía, es sin embargo algo pretérito*. Con la irrupción de la *Vernunft* el campo u objeto de conocimiento pasa de las ciencias a la *ciencia*.

En este sentido, el trabajo de la *Verstand* es el *interminable* esfuerzo de unificar-ordenar (apropriarse) lo sensible, eternamente enfrentada y confrontada a la experiencia, corrigiéndose y negándose constantemente. Ese trabajo es, pues, continuamente hecho-deshecho.

La *Verstand*, como Penélope, teje y desteje interminablemente, es un esfuerzo en sí mismo estéril, autonegador, sin más sentido que el que le viene de la fuerza y que consiste en hacer posible la esperanza del regreso, del final de la ausencia. En esa tarea de ordenar-desordenar, componer-descomponer, afirmar-negar, no sería posible la presencia de lo ausente, el advenimiento de aquello que, desde fuera, dé sentido a la obra; a su vez, sin la esperanza del final, la acción no sería espera, sino absurdo. Penélope, no tiene sentido sin Ulises, pero éste no sería al final Ulises sin la espera de Penélope. Penélope o la *Verstand*, está condenada a una tarea infinita, sin más sentido que el de hacer posible a Ulises, es decir, a la *Vernunft*, a la *Ciencia*.

Si la evolución científica se presenta como *ad*

infinitum, la Ciencia, la Filosofía, tiene un recorrido limitado, un origen y un final de su historia. Su camino no está subordinado al avance de la ciencia, como la aventura de Ulises no lo está al progreso de la tela de Penélope.

Si la actividad del espíritu, del Yo fichteano, es infinita, y, por tanto, lo es el camino del conocimiento, la conciencia tiene un final previsto en la autoconciencia. La *Lógica* orden de los principios de todo saber, es construible antes de estar en posesión de todo el movimiento de los conceptos. En cierta manera, es independiente, aunque no ajena en su contenido.

Una vez más, el ejemplo de Ulises, cuyo regreso no depende de la acción de la mujer, pero que sin ella su vuelta no sería regreso a sí, a volver a ser lo que era, a cerrar el ciclo de ida y vuelta.

Para acceder a lo universal no es necesario haber recorrido la totalidad de particulares. La *Vernunft*, indudablemente, actúa sobre los resultados de la *Verstand*, depende de alguna forma de ella: pero su camino es recto y continuo, sin retrocesos y no del todo enraizado a su tiempo.

Volviendo a Marx, su crítica a Hegel parece ingenua. Aunque siempre pueda objetarse, a Hegel y a cualquiera, la legitimidad de cualquier orden construido especulativamente, y el encajonamiento de la historia en el mismo, lo cierto es que acusarlo de creer que el pensamiento produce lo real es ingenuo, a no ser que por «real» entendamos lo «concreto de pensamiento»: pero en tal caso coincide con Marx. Quizá la confusión de éste procede de su no distinción del diferente plano entre la reflexión de Hegel y la suya: la reflexión de Marx tiene como objeto lo *real*, la vida económica; la de Hegel tiene por objeto los productos del entendimiento, lo cual también es «real», pero en otro sentido, en el que Marx mismo llama *concreto de pensamiento*. Hegel no era tan ingenuo; pero ¿lo es Marx al creerlo así?

Vemos, pues, una definición del «método científicamente exacto»: la construcción de lo concreto por el pensamiento. Y vemos lo que crea su diferencia con respecto a Hegel: lo que produce el pensamiento no es lo concreto real, sino un concreto conceptual que es representación de aquél, su reproducción o, si se prefiere, apropiación conceptual. Puede apreciarse, in-

cluso, un reconocimiento de los «sistemas económicos», que se elevan desde lo simple, frente y respecto a la reflexión hegeliana. Parece, pues, que aquí Marx defiende la *ciencia normal* frente a la *ciencia especulativa*. Aunque, como hemos señalado, tal apreciación de Marx se apoya en esa confusa valoración de lo «real» en Hegel. No obstante, nos resulta difícil de aceptar que Marx se entregue sin más a la *ciencia normal* y, desde ella, se enfrente a la *ciencia especulativa hegeliana*. La cosa es más complicada. Aunque los sistemas económicos se construyen partiendo de los elementos simples, lo cual corresponde al método científico y garantiza (ya que esos elementos son resultado del análisis de relaciones empíricas) la *realidad* de los mismos, esto no es una condición suficiente (y prueba de ello es su diversidad). Su orden final no queda garantizado por el punto de partida.

Debemos, pues, interpretar este texto como expresión de los esfuerzos que hace Marx para ir definiendo un problema que pesa sobre su reflexión y que ni siquiera es fácil de plantear en su complejidad. Aquí, de momento, parece reivindicar el método de los sistemas económicos —aunque en ningún caso legitima su resultado final— frente a la confusión idealista de Hegel. Pero, en el fondo, no hay crítica al orden de la ciencia especulativa hegeliana, sino a la confusión final. Si Hegel hubiera creído que el pensamiento sólo produce lo «concreto del pensamiento», en vez de creer que produce lo real, todo estaría arreglado.

Ahora bien, con ser importante para el desarrollo del pensamiento de Marx el haber llegado a esta conciencia de la diferencia entre lo concreto-real y lo concreto de pensamiento, o sea, entre la noción intuitiva y empírica —materia prima— y el concepto analítico y estructurado —producto elaborado—, no nos parece que sea el punto más relevante de este texto. Efectivamente, nos parecen más importantes los avances de Marx respecto a la consideración de los conceptos económicos y, en concreto, al descubrimiento de su carácter *analógico*. Por ejemplo, el concepto «valor de cambio», como categoría, poseerá una «existencia antediluviana», dice Marx; en cambio, como «categoría económica», supone una población que produce en determinadas condiciones (familia, comuna, Estado...).

Marx usa los términos «categoría económica» y «categoría» para designar, en rigor, dos niveles de generalidad o abstracción del concepto. Mejor aún, en el segundo sentido, como categoría lógica, es una pura regla de construcción científica (*kantiana*); en el primer sentido, como «categoría económica» (más aún, como categoría económica aplicable en..., por ejemplo, el capitalismo), es un *concepto positivo*, tiene un contenido empírico.

Y esto le permite a Marx mostrar que no es tan ingenuo en su crítica a Hegel. Es esa «eternidad» de las categorías lógicas, frente al carácter histórico de las categorías económicas, lo que hace posible esa lectura de la historia como sucesivas concreciones de las categorías lógicas; o sea, lo que determina que la historia sea leída como movimiento de las categorías lógicas, es decir, del espíritu. La acusación a Hegel no es ya que confunda lo real con las representaciones concretas del pensamiento: la acusación se funda en que toma a estas representaciones como objeto, que toma el movimiento del entendimiento como objeto, pues así, al ignorar lo «real», parece que el *hombre real* es sólo el *entendimiento real* del hombre. La acusación, podríamos decir, apunta a la identificación que hace Hegel —según Marx— entre el orden del entendimiento, el pensamiento conceptual, y el orden de lo real, identificación que permite hacer pasar una reflexión sobre el entendimiento humano por una reflexión sobre el hombre.

La confusión, pues, surge de la insuficiente distinción entre lo *real* y el *pensamiento*, entre lo concreto-real y su representación conceptual:

«Así pues, para la conciencia (y la conciencia filosófica está hecha así) el pensamiento que concibe es el hombre real, y lo real es el mundo una vez concebido como tal; el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, y es bien enojoso, sólo recibe impulsos del exterior) cuyo resultado es el mundo; ello es así —pero no deja de ser otra tautología en la medida en que la totalidad concreta en tanto que totalidad pensada, concreto pensado, es en realidad un producto del pensamiento, del acto de concebir; no es en absoluto el producto del concepto que se engendraría a sí mismo, pensaría desde dentro y desde fuera de la percepción y de la representación, sino un producto de la elaboración de las percep-

ciones y de las representaciones en conceptos.»

Confusión doble, pues. Confusión de lo *real* con lo *pensado*; y, además confusión entre el acto de pensar y su producto: no es el *concepto* el que se mueve y genera las *representaciones* (y mucho menos la realidad), sino que el «sujeto» (que no se menciona más que como *acto de pensar*) elabora las representaciones y *produce* así los conceptos.

Visto así, la crítica a Hegel no es una crítica al proyecto de una *ciencia especulativa*, sino a la forma concreta de realizar este proyecto: «especulativamente», es decir, sin garantía ni legitimidad del criterio de ordenación y con la ausencia radical de contenido real.

Marx va perfilando su alternativa: la *ciencia* que es necesario conseguir debe subsanar esas deficiencias de la reflexión hegeliana. Y de momento, se inclina hacia la *realidad*, es decir, se propone llenar de contenido empírico la reflexión y encontrar el criterio de ordenación en esa misma realidad. Por tanto, Marx sigue reivindicando lo real-empírico como elemento controlador y moderador de la orgía de la abstracción.

De todas formas, esta reivindicación del contenido empírico, del *realismo* de la teoría, no supone, ni debe confundirse con ello, un desplazamiento *empirista*. Al contrario, Marx camina hacia una *relativización* de las representaciones, contra la *reproducción especular*:

«La totalidad, tal cual aparece en el espíritu, como un todo pensado, es un producto del cerebro pensante, que se apropia el mundo de la única manera posible, manera que difiere de la apropiación de este mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real subsiste, después como antes, en su autonomía fuera del espíritu, al menos en tanto que el espíritu actúe sólo especulativamente, teóricamente. Por tanto, también en el método teórico, es preciso que el sujeto, la sociedad, esté constantemente presente en el espíritu como premisa.»

No hay duda, pues, de que Marx entiende la tarea científica como actividad *productora* de conceptos, o bien, *reproductora de lo real* de la única manera que le es posible: conceptualmente. Nada, pues, de *empirismo*. La actividad cien-

tífica es necesariamente especulativa. El problema consiste en establecer la forma de *ligar* esa especulación a lo real para, por un lado, que el producto de lo mismo no sea una pura ficción; y, por otro, que la ley o criterio que la rige no sea arbitrario.

De todas formas, y dejando así planteado el problema, debemos volver a las categorías. En este sentido, y aceptando las anteriores tesis, especialmente las referidas a:

- a) distinción *real-concreto* de *concreto de pensamiento*;
- b) concreto de pensamiento (totalidad concreta) como producción-elaboración del pensamiento, y,
- c) distinto grado de generalidad de las categorías y, en especial, la distinción entre *categoría* y *concepto*.

Queda pendiente el tema central: *carácter histórico de esas categorías*.

Ya hemos visto cómo Marx había comenzado a distinguir entre *categorías lógicas*, las más generales y «antediluvianas», y las *categorías o conceptos económicos*, siempre referidos a un tiempo histórico. Ahora vuelve al tema:

«¿Acaso estas categorías simples no tienen también una existencia autónoma, histórica o natural anterior a las categorías concretas? *Ça dépend*. (en fr.)».

¡Depende! ¿de qué? Reconoce que Hegel actúa correctamente al comenzar su *Filosofía del Derecho* por la *posesión*, la relación jurídica más simple del sujeto. *Pero no hay posesión antes que familia, o antes que relaciones de servidumbre o dominación, que son relaciones mucho más concretas*. Del mismo modo que hay familias, tribus, etc., donde hay *posesión*, pero no *propiedad*, por contra, Marx subraya que no hay posesión antes que familia o relaciones de dominación, cosas que son más concretas.

Lo que Marx defiende es que: 1) una *categoría simple* existe siempre históricamente bajo concreciones diferenciadas; 2) que, además, toda categoría concreta —que para Marx es siempre una *relación*— presupone la existencia de un sujeto (no es la posesión la que evoluciona hacia la familia, sino que aquella supone siempre a ésta); 3) que las categorías simples expresan relaciones en que se realiza lo *concreto poco de-*

sarrollado, mientras lo *más desarrollado* se realiza en relaciones expresadas en niveles más concretos de las categorías; así:

«Respecto a esto, se podría afirmar que la categoría más simple puede expresar relaciones de dominación de un conjunto menos desarrollado o relaciones de subordinación de un conjunto más desarrollado que existían ya históricamente antes de que el conjunto no se desarrollase en el sentido que se expresa por una categoría más concreta. Justo en esta medida el desarrollo del pensamiento abstracto que se eleva de lo más simple a lo más complejo, podría corresponder al proceso histórico real.»

Conviene detenerse en este importante pasaje. Una relación simple, como la posesión, define la relación fundamental en una realidad concreta poco desarrollada; cuando esta realidad se desarrolla y se hace más compleja, aquella *categoría* se mantiene, como se mantiene la relación que expresa, pero en el seno y subordinada a una categoría más compleja, que expresa mejor la complejidad de ese real concreto.

Esas categorías simples expresan, pues, relaciones fundamentales en un concreto real poco desarrollado; en el concreto desarrollado, esas categorías subsisten como expresión de relaciones ahora subordinadas. Como el dinero existió sin el capital, sin los bancos, sin el trabajo asalariado. O sea, como dice en la anterior cita, una categoría simple puede expresar, o bien las relaciones dominantes en un todo poco desarrollado, o bien relaciones subordinadas de un todo desarrollado. Parece, pues, que pueden existir como simples antes que el todo se desarrolle históricamente, con lo que pasarán a formar parte de categorías más complejas. Por eso, reconoce Marx que, en este sentido, hay cierta semejanza con el pensamiento abstracto, que va de lo más simple a lo más complejo. O sea, hay razones para sospechar que el proceso de pensamiento se corresponde con el de la realidad histórica.

Esto podría ser entendido como un reconocimiento de la posibilidad de establecer el orden histórico de la génesis de las relaciones desde el establecimiento del orden lógico de las categorías que los expresan. De esta forma la *ciencia universal* sería construible antes de la finaliza-

ción de la histórica; o sea, el plan divino podría conocerse antes del final de la creación.

Tal hipótesis, en la medida en que supone un orden único y común —aunque a ritmos diferentes y con desfases— en el desarrollo de todos los pueblos, plantea serias dificultades. Hay pueblos, dice Marx, como Perú, sin moneda... que tienen las formas más elevadas de la economía, como la cooperación; otros, como los eslavos, que apenas usan el dinero y el cambio excepto con otros pueblos:

«Así, aunque históricamente la categoría más simple pudiese haber existido antes que la categoría más concreta, la misma puede pertenecer en su completo desarrollo, intensivo y extensivo, a una forma de sociedad compleja, aunque la categoría más concreta estaba mejor desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada.»

O sea, las categorías simples, históricamente anteriores a las más concretas, pueden alcanzar su pleno desarrollo posterior a aquéllos, es decir, cuando se da un alto desarrollo de las relaciones sociales.

Por lo tanto, la *regia* no se cumple. Ni con el *dinero*, ni con el *trabajo* (que se *universaliza* con A. Smith, contra el fisiocratismo...).

«Este ejemplo del trabajo muestra con evidencia que las categorías más abstractas —a pesar de su validez (por su abstracción) para todas las épocas— no son menos, en esta determinación abstracta, producto de las condiciones históricas y no tiene plena validez más que para su tiempo en su propio límite.»

Ciertamente, el trabajo como categoría general, en su universalidad, es muy antigua; pero en su contenido económico el «trabajo» sin más, como forma simple, es una categoría moderna. Es decir, el contenido histórico del trabajo ha ido cambiando de determinación en determinación. Para los fisiócratas, por ejemplo, el trabajo como productor de ingresos, como trabajo creador, era el agrícola; Adam Smith *generaliza* su contenido a toda actividad productiva.

Marx nos está diciendo, tomando la categoría «trabajo» como ejemplo, que una cosa es el «trabajo» como pura categoría sin contenido, eterna, «antediluviana» y otra la categoría «tra-

bajo» como expresión de unas relaciones históricas determinadas. Y que, entre éstas, con frecuencia la forma más general y simple, menos determinada y particular, está al final, es decir, cuando se refiere a sociedades muy desarrolladas. Por ejemplo, sólo en el capitalismo avanzado el trabajo toma la forma (relaciones sociales) que se expresa en esa categoría de «trabajo» como toda actividad creadora de riqueza, sea cual sea el objeto sobre el que se aplique. Por tanto, la forma más *simple* de las categorías a veces sólo se consigue al final, sobre un concreto real desarrollado; lo cual no niega que la categoría «trabajo» en un sentido universal, que desborda el horizonte económico, sea eterna, esté desde el principio.

«Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza aparece igualmente la universalidad del objeto en su determinación de riqueza, el producto en general, o aún el trabajo en general...»

Como puede observarse, Marx mantiene la sincronía entre el orden de las relaciones sociales de producción y el orden de las categorías que los expresan. Pero ahora se va de lo más concreto y determinado a lo más simple y universal: del *trabajo agrícola* (único creador de riqueza) al *trabajo*; correspondiendo al movimiento de generalización del producto del trabajo, del bien de uso, en mercancía o valor de cambio.

Y, así, este *final* del movimiento de las categorías, es decir, su desembocadura, en la forma más simple y universal, es lo que permite comprender sus formas anteriores. Como categoría puramente abstracta no sirve para deducir nada concreto, como categoría concreta en su forma más simple y universal, da cuenta de todas sus formas particulares. O sea, el camino va del *hombre al mono*.

Marx considera que la *indiferencia respecto a un género determinado de trabajo* (y la universalidad abstracta de la categoría de trabajo que la expresa) supone una realidad donde proliferan los tipos de trabajo sin absoluto dominio de uno de ellos. Por tanto, las abstracciones más generales sólo nacen con el desarrollo más avanzado y rico de la realidad concreta que expresan: pues sólo aquí un aspecto aparece como perteneciente a muchos concretos, como común

a todos, con lo cual la categoría que lo expresa aparece como universal.

Más aún:

«De otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado en el pensamiento de una totalidad concreta de trabajos. La inferencia desde el trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la que los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro y donde el género determinado de trabajo es para ellos fortuito, o sea, indiferente.»

En esa situación, claro está, no sólo la categoría de «trabajo» deviene universal, sino que también el trabajo real pasa a ser un medio genérico de crear riqueza general.

Todo ello le permite a Marx concluir:

«Así, la abstracción más simple, lo que la Economía Política coloca en primer rango y que expresa a la vez una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad, sólo aparece bajo esta forma abstracta como verdad práctica en tanto que categoría de la sociedad moderna.»

El orden, por tanto, no puede reducirse al mercado por las categorías abstractas, eternas, presentes en todas las sociedades en formas determinadas; sino que, al mismo tiempo, hay un proceso de abstracción ascendente, cuyo resultado final es de nuevo la categoría universal. Pero si en el origen, como simple forma general válida para todas las sociedades, no era verdad de nada (sólo era verdad en sus formas concretas), ahora, con su abstracción concreta es la verdad de la sociedad moderna.

El orden lógico, pues, parece perfilarse: del universal abstracto al universal determinado pasando por el particular.

«La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y diferenciada que existe. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de sus estructuras permiten al mismo tiempo comprender la estructura y las relaciones de producción de todos los tipos de sociedad desaparecidos, sobre cuyas ruinas y elementos fue edificada y de los cuales ciertos vestigios aún no superados persisten en ella mientras

que otras virtualidades se han desvanecido, etc. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. Las virtualidades que anuncian en las especies animales inferiores una forma superior sólo pueden, por el contrario, ser comprendidas cuando ya conocen la forma superior. Así, la economía burguesa forjó la llave de la economía antigua, etc. Pero nunca al modo de los economistas, que desplazan todas las diferencias históricas y ven en todas las formas de sociedad la forma burguesa.»

O sea, ahora pasamos a una triple distinción de las categorías. Una sería la categoría como *expresión abstracta de la relación más simple y antigua en que entran los hombres en tanto productores en cualquier forma de sociedad*; otra serían las categorías como expresión de relaciones concretas históricamente determinadas (ejemplo, el trabajo como actividad agrícola para los fisiócratas); y finalmente, un tercer tipo, que serían aquellas categorías universales y concretas que expresan lo común de un orden determinado: por ejemplo, el concepto de «trabajo» de A. Smith en el horizonte del capitalismo. Las primeras son universales, simples y antediluvianas; las segundas particulares, históricas y concretas; las últimas son también históricas en su aparición —pues la posibilidad de su aparición reside en la moderación de las relaciones del orden social que expresa—, pero universales en cuanto permiten *comprender* lo común de una forma social, así como las otras formas históricas de esa misma categoría.

Que estas categorías universales-concretas permitan conocer las otras formas particulares no quiere decir que se anulen sus diferencias. Ése es el error de quienes ven formas burguesas en todas las formas sociales históricas. Si la economía burguesa nos da la clave para la economía antigua, no es porque haya identidad de las relaciones. Es decir —y así se ve la prudencia de Marx—, no es legítimo pretender conocer las relaciones antiguas desde la economía burguesa por el hecho de reconocer que las relaciones de aquellas formas sociales se pueden mantener en las formas desarrolladas, como el capitalismo. Pues no todas esas relaciones sociales tienen que estar presentes y, sobre todo, que cuando lo están no se dan en su forma anterior, sino transformadas.

«Por tanto, si es cierto que las categorías de la economía burguesa poseen una cierta verdad válida para todas las otras formas de sociedad, sólo debemos admitirlo *cum grano salis*. Pueden contenerlas bajo una forma desarrollada, caricaturizada, etc., pero la diferencia será siempre esencial. La pretendida evolución histórica reposa en general sobre el hecho de que la última formación social considera las formas pasadas como sucesión de etapas hacia ella, y siempre las concibe desde un punto de vista parcial. En efecto, raramente es capaz —y solamente en condiciones bien determinadas— de hacer su propia crítica.»

Marx, pues, se separa de la tentación finalista: conociendo el final del proceso y suponiendo que todas sus fases se orientan a un fin, es fácil la tentación de reducir el mono a simple momento hacia el hombre. No obstante, bajo el rechazo de ese reduccionismo, mantiene su idea de que las formas universales y concretas de las categorías, que surgen sólo al final, nos dan las claves para entender sus formas particulares históricas. Pero por ello, porque estas formas son particulares-históricas, no pueden confundirse en sus diferentes transformaciones en cada orden social.

En definitiva, que Marx distingue entre el *orden lógico* de las categorías (su orden lógico particular en la ciencia económica) y el *orden histórico* de los mismos (su sucesiva oposición). El «orden lógico particular» expresa el orden de su existencia —sus relaciones— en la producción capitalista, que es, curiosamente —según Marx— el inverso de su «orden natural» (lógico) y del de su oposición histórica:

«Por tanto, sería falso e imposible presentar la sucesión de las categorías económicas en el orden de su acción histórica. Su orden de sucesión es, bien al contrario, determinado por la relación que (ellas) tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna y que es precisamente a la inversa de su orden aparentemente natural o de su evolución histórica. No se trata de la posición que las relaciones económicas ocupan históricamente en la sucesión de los diferentes tipos de sociedades. Aún menos de su orden "en la idea" (Proudhon), representación nebulosa del movimiento histórico. Se trata de su estructu-

ración (*Gliederung*) en el seno de la sociedad burguesa contemporánea.»

En cada sociedad las relaciones forman un orden, forman una estructura con subordinaciones, determinaciones y, en definitiva, *con dominancias*. Descifrar ese orden no equivale a descifrar ni el *orden lógico* ni el *orden histórico*.

De momento, pues, Marx parece haber clarificado su posición. En ese momento (*Grundrisse*) no pretendía emular a Hegel (aunque en el dominio de la economía), es decir, no pretendía establecer el *orden lógico* de las categorías económicas; tampoco pretendía establecer el *orden histórico* de su aparición en los distintos tipos de sociedades (coincidente o no con el anterior); y mucho menos establecer su «orden en la idea», es decir, emular a Proudhon en la confusión de su representación del movimiento histórico. Sólo pretende, aquí, establecer el *orden* de las categorías de la economía política, es decir, describir el orden de las relaciones sociales capitalistas.

¿Renuncia, pues, a la *ciencia especulativa*? No lo creemos así, sino que está en ello. Y nos permite pensar así al decir que de la misma manera que el cristianismo no ha aprendido a comprender las mitologías anteriores hasta que no ha realizado la propia crítica de sí mismo, del mismo modo, la Economía Política burguesa no permite comprender las sociedades feudales, antiguas, orientales... hasta que no haya comenzado la autocrítica de la sociedad burguesa. Es lógico que así sea:

«Como con cualquier otra ciencia histórica o social, no debe jamás olvidarse, en el movimiento de las categorías económicas, que el objeto, en este caso la sociedad burguesa moderna, es dado tanto en el cerebro como en la realidad; que las categorías expresan formas de lo que existe, determinaciones de la existencia, con frecuencia simples aspectos singulares de esta sociedad determinada, de este objeto, y que en consecuencia sólo a partir del momento en que se mantiene a sí misma como tal comienza a existir desde el punto de vista científico.»

Eso es, dice Marx, lo que no conviene olvidar, *porque ello nos proporciona una indicación decisiva sobre el plan a adoptar*. Se trata, pues, de comenzar esa *autocrítica*. La Economía Polí-

tica debe pensarse en sí misma para, así, poder comprender lo anterior. Pensarse en sí misma, es decir, ver su *orden* y el origen y el juego de este orden. Pensarse en sí misma, es decir, superarse como ciencia empírico-positiva, negarse como tal y dar los primeros pasos hacia la *ciencia*. Porque, de momento, pretender establecer el orden histórico de las categorías económicas, en su orden lógico natural, sería «erróneo» e «imposible».

4. EL EPÍLOGO A EL CAPITAL

En el *Epílogo* (1873) a la segunda edición alemana del libro I de *El Capital*, Marx se hace eco de las diversas críticas y elogios de que ha sido objeto el texto. Lo sorprendente no es la conjunción de alabanzas y descalificaciones, sino que unas y otras se hagan por lo que no se ha hecho. Marx piensa que la «crítica», una vez más, no ha sabido estar a la altura de su tiempo. No han comprendido el *método* de su reflexión:

«El método empleado en *El Capital* ha sido escasamente comprendido a juzgar por las nociones contradictorias que se han hecho de él.»

La *Revue positiviste*, de París, le reprochaba haber convertido la economía política en metafísica, y de haberse limitado al análisis crítico de lo que es, sin ofrecer las «recetas» para el futuro.

Por su parte, Zieber, profesor de la Universidad de Kiev, decía:

«En lo que concierne a la teoría propiamente dicha, el método de Marx pertenece plenamente a la escuela inglesa, es el método deductivo cuyas ventajas e inconvenientes son comunes a los más grandes teóricos de la economía política.»

(N. I. Zieber, *Teoría del valor y del capital de Ricardo...*; Kiev, 1871, p. 170.).

También Maurice Bloch consideró el libro como expresión del método analítico («Les Théoriciens du socialisme en Allemagne», *Journal des économistes*, Julio-Agosto, 1872).

I. I. Kaufman, en una revista rusa de San Petersburgo, *Mensajero europeo*, afirma y distingue entre un *procedimiento de investigación rigurosamente...realista* y un *método de exposición...desgraciadamente hecho a la manera dialéctica alemana*. Esta es la argumentación de Kaufman, que el propio Marx recoge y que reproducimos en extenso por su interés para esta reflexión:

«A Marx sólo le importa una cosa: encontrar la ley de los fenómenos que forman el objeto de su búsqueda. Y, lo importante, para él, no es solamente la ley que los rige en la medida en que tienen una forma estática y conservan una conexión, tal como se ha podido observar durante un lapso de tiempo dado. Lo que más le importa, por encima de todo, es la ley de su cambio, de su desarrollo, es decir, el paso de una forma a otra, de un orden de conexión a otro. Una vez que ha descubierto esta ley, examina con detalle los efectos con los que se manifiesta en la vida social... Así, pues, Marx sólo se inquieta por una cosa: demostrar mediante una rigurosa búsqueda científica la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales y constatar, de la manera más irreprochable posible, los hechos que le sirven de punto de partida y de punto de apoyo. Por eso, es completamente necesario que demuestre, al mismo tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden, en el que el primero debe transformarse inevitablemente, aunque los hombres crean o no en ello, sean o no conscientes. Marx considera el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no tan sólo son independientes de la voluntad, de la conciencia y del designio de los hombres sino que, más bien al contrario, determinan su voluntad, su conciencia y sus deseos... Si el elemento consciente juega un papel tan subordinado en la historia de la civilización, es evidente que la crítica cuyo objeto es la civilización misma puede, menos que cualquier otra, tener como fundamento una forma cualquiera o cualquier resultado de la conciencia. Lo que significa que no es la idea sino únicamente el fenómeno exterior el que puede servir de punto de partida. La crítica se limitará a comparar y a confrontar un hecho, no con la idea, sino con otro hecho. Para ella sólo importa que los dos hechos hayan sido estudiados con la mayor exactitud posible y

que en la realidad constituyan, el uno con relación al otro, dos fases diferentes de desarrollo; sobre todo es importante que la serie de órdenes, la sucesión y la unión, en el seno de las cuales aparecen las fases de desarrollo, sean estudiadas con no menos rigor. *Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas y siempre las mismas; es completamente indiferente aplicarlas en el presente o en el pasado. Ésa es, precisamente, la respuesta de Marx. Según él, tales leyes abstractas no existen... Opina, por el contrario, que cada período histórico tiene sus propias leyes...* En cuanto la vida ha sobrepasado un período dado de desarrollo, tan pronto como pasa de una fase a otra, comienza también a estar regida por otras leyes. En una palabra, la vida económica nos propone un fenómeno de la historia de la evolución análogo —en otros dominios— a lo que pasa en biología... Los antiguos economistas desconocían la naturaleza de las leyes económicas cuando las introducían paralelamente a las leyes de la física y de la química... *Un análisis más profundo de los fenómenos ha mostrado que los organismos sociales tienen diferencias tan fundamentales entre ellos como las que se dan entre los animales y los vegetales... Más bien, un único y mismo fenómeno obedece a leyes absolutamente diferentes en función de las diferencias de estructura de conjunto de esos organismos, de la variación de sus órganos singulares, de la diferencia de condiciones en las que funcionan, etc.* Marx, por ejemplo, niega que la ley de población sea la misma en todo tiempo y en todo lugar. Afirma, por el contrario, que cada fase de desarrollo tiene su ley de población propia. Con el diferente desarrollo de la fuerza productiva se modifican las relaciones y las leyes que las rigen. Fijándose como meta analizar y explicar, en esta perspectiva, el orden económico capitalista, Marx no hace más que formular de un modo estrictamente científico lo que debe ser la finalidad de todo estudio exacto de la vida económica... El valor científico de tal búsqueda tiende a esclarecer las leyes particulares que rigen el nacimiento, la vida, el desarrollo, la muerte de un organismo social dado y su reemplazo por otro que le es superior. Y, en efecto, tal es el valor que posee el libro de Marx.»

Kaufman ha captado bien la especificidad del método de Marx, que apunta no sólo a trazar la ley de los *fenómenos* de la producción capi-

talista, sino a la ley de *sucesión* de esas fases, esa ley que pone la necesidad del orden actual y de su sustitución, al margen de la voluntad de los hombres.

También Kaufman ha notado esta peculiaridad: Marx no entiende la ciencia económica como formulación de unas *leyes generales* que en cada caso se aplican o concretan de forma particular; *tales leyes abstractas no existen*. Por el contrario, cada período o fase tiene sus leyes, surgen destruyendo las anteriores... Marx, en definitiva, ha convertido la economía política en una *ciencia natural*, que describe el nacimiento, la vida, el desarrollo, la muerte del «organismo social»... Kaufman ha comprendido que Marx va más allá de la ciencia normal, sin dejar de ser científico, para ser aún más científico. Pero no es consciente de que ese *plus* va indisolublemente ligado al «método de exposición... desgraciadamente hecho a la manera de la dialéctica alemana...» Le gusta *todo*, menos esa forma expositiva.

Y Marx se pregunta, si eso es así, y lo es, ¿no es ese el *método dialéctico*?... Kaufman distingue, pues, el procedimiento de investigación de Marx (que llama *realista*, que elogia sin prejuicios), su quehacer como científico *normal*, y el *modo de exposición* dialéctico, inaceptable para la ciencia empírica. Sin embargo, los «descubrimientos» que Kaufman atribuye a Marx, y que acepta, son considerados por Marx como el *método dialéctico*. Parece que aquí Marx entiende por «método dialéctico» simplemente una perspectiva de *totalidad* y de *historicidad*, sin que el ritmo de *las tríadas* parezca constitutivo.

Marx se ratifica, pues, en su método y se siente lejano a Hegel. Parece como si quisiera ahuyentar toda sospecha: si en lo fundamental se acepta su descubrimiento, y sólo se rechaza su «forma de exposición», tal vez sea debido al prejuicio antihegeliano. Pero él está lejos de Hegel, y por ello su reflexión puede parecer *realista* y sería a la ciencia normal.

«Básicamente, mi método dialéctico no sólo es diferente del de Hegel, sino que es su opuesto directo. Para Hegel, el proceso del pensamiento, con el que llega a formar bajo el nombre de Idea un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real que sólo constituye la manifestación exterior. En mí, a la inversa,

el ideal no es otra cosa que el material transpuesto y traducido en la mente del hombre.»

Afirmación, pues, reiterada de la diferencia con Hegel. Diferencia que, como hemos dicho, es la del *materialismo a idealismo*, si por tales se entiende el distinto modo de reconstruir el orden de las categorías, pero no si se definen como concepciones inversas respecto a la relación de producción entre *pensamiento y realidad material*. Diferenciación respecto a Hegel pero, a un tiempo, aparece su «celo» ante cualquier imitación o crítica a Hegel.

«He criticado el lado mixtificador de la dialéctica hegeliana desde hace casi 30 años, durante la época en que aún estaba de moda. Pero, al mismo tiempo que redactaba el primer volumen de *El Capital*, los epígonos gruñones, pretenciosos y mediocres que actualmente dictan la ley en la Alemania cultivada se complacen en tratar a Hegel como el valiente Moses Mendelssohn había tratado a Spinoza en la época de Lessing, es decir, de «perro muerto». También yo me declaré abiertamente discípulo de ese gran pensador y además, en el capítulo sobre la teoría del valor, tuve la coquetería de retomar, aquí y allí, su modo específico de expresarse. La mixtificación que siguió la dialéctica entre las manos de Hegel no impide, de ningún modo, que él haya sido el primero en exponer las formas generales de movimiento de manera global y consciente. Según él, está en la mente. Es necesario darle la vuelta para descubrir el hueso racional bajo la mística piel.»

Mantiene, pues, su diferenciación con Hegel en cuanto a la *mixtificación idealista* y en cuanto a que esa forma mixtificada es conservadora:

«En su forma mixtificada, la dialéctica llegó a ser una moda alemana, porque parecía glorificar el estado de cosas existente. En su configuración racional, es un escándalo y una abominación para los burgueses y sus doctrinarios portavoces, porque la inteligencia positiva del estado de cosas existente incluye al mismo tiempo la inteligencia de su negación, de su destrucción necesaria, porque recoge toda forma hecha en el flujo del movimiento y también, pues, bajo su aspecto perecedero, porque no se le puede imponer nada, porque es, en su esencia, *crítica y revolucionaria*.»

Texto importante porque confirma que en 1873 Marx seguía pensando que *la ciencia*, es decir, el saber ordenado racionalmente, con su orden definitivo, es en sí *revolucionaria*. Revolucionaria porque *comprende* la necesidad de la revolución en su objeto y porque *genera* una conciencia que, en vez de resistirse a la revolución, la acepta y, por tanto, la promueve. Revolucionaria, en definitiva, porque a la «comprensión positiva» del objeto añade la «comprensión de su negación»; porque a la descripción y establecimiento de las regularidades existentes añade su génesis, su fluir, su necesaria superación; o sea, porque además de ser *ciencia normal* o empírica, es *ciencia filosófica* o dialéctica.

Aunque lo dejemos apuntado, no podemos entrar aquí en el concepto de *dialéctica* en el que piensa Marx. Si se toma literalmente su comentario a Kaufman, pensaríamos que por dialéctica entiende simplemente el saber que se expone historicogenéticamente, con perspectiva de totalidad y afirmando la constante sustitución de lo viejo por lo nuevo (historicidad). Podríamos, incluso, inferir que su constante forcejeo con Hegel no es ajeno al hecho de que, para Marx, las «contradicciones» son más bien «contraposiciones». Es decir, que para Marx los dos aspectos son *positivos*, que, por lo tanto, uno no se *deduce* del otro por simple operación lógica, sino que es necesario conocer *positivamente* cada uno para así pensar su oposición y el movimiento de la misma. Pero, como hemos dicho, este tema desborda los límites que nos hemos impuesto.

Además, aquí se encuentra su observación respecto a los dos *métodos*, de investigación y de exposición: es éste el que, al final, ofrece el movimiento *real* de la realidad... por eso parece *a priori*.

«Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación debe hacer suya la materia con detalle, analizar las diversas formas de desarrollo y descubrir su íntima atadura. Únicamente cuando se ha cumplido esa tarea, el movimiento real puede ser expuesto consecuentemente. Que se tenga éxito y que la vida de la materia se reflexione entonces idealmente, puede parecer que sea asunto de una construcción *a priori*.»

Hay, por tanto, una práctica investigadora que inventaría, establece relaciones y vínculos, fija las leyes, las regularidades y las constancias... Después una práctica de *reelaboración*, en la cual los datos quedan ordenados de tal forma que *representan adecuadamente el movimiento real*. ¡Pero ello es gracias a que ese *orden* es el dialéctico! Por eso, no puede dejar de reconocer el mérito hegeliano.

Sacristán dirá que tal elaboración dialéctica es algo que se añade a una pieza de conocimiento ya fundamentada; es decir, es una reelaboración *añadida* a la *normal*. Pero un añadido innecesario y pernicioso. Nosotros pensamos que, ciertamente, es un *añadido*, pero en el mismo sentido que «valor añadido», es decir, que no es posterior ni externo, sino la forma misma de generarse el valor. O sea, la dialéctica sería una reordenación que añadiría a la verificación de los hechos y a su ordenación lógica interna (coherencia teórica, conexionar...), un *aspecto de la realidad*, es decir, que convirtiera el conocimiento en representación de la *vida* del objeto.

Esto coincidiría: la *ciencia normal* es obra de la *Verstand*; la reconstrucción dialéctica lo es de la *Vernunft*. Sólo ésta es capaz de exponer

la *vida* del objeto, sólo ella permite el ascenso a la *totalidad*. Y Marx cree que, así, además de la *aplicación tecnológica*, la teoría adquiere una *aplicación política*, un *carácter* en sí mismo revolucionario.

Puede pensarse que esa «reelaboración dialéctica» es un *añadido*; lo cierto es que *expresa una concepción de la ciencia* y supone una *actitud reflexiva* que no puede menos de *influir* en toda la fase previa, en toda esa fase de la *ciencia normal*. Abordar la obra de Marx —y no sólo como aquí hemos hecho, algunos momentos en que reflexiona sobre su obra— en esta perspectiva de ver en cada momento la articulación concreta de ambas concepciones de la ciencia, nos parece una tarea fecunda y que abordaremos en otra ocasión. Y la abordaremos sin el prejuicio de una decisión previa de si la articulación es buena o mala, posible o imposible, progresiva u oscurantista. Porque, en todo caso, estamos convencidos de que en torno a ese maridaje nada fácil se generó la obra de Marx. Y no nos importaría llegar a la conclusión de que el marxismo fue, desde su origen, un proyecto imposible. ¿Qué proyecto filosófico no lo es? En rigor, si fuera posible dejaría de ser filosófico para ser solamente *político* o *científico*.