

# La cuestión de la dialéctica en Marx

## *The dialectics on Marx*

Carlos FERNÁNDEZ LIRIA

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 23/01/2014

Aceptado: 15/07/2014

### **Resumen**

La tradición marxista, con muy contadas excepciones, afirmó siempre que el método de Marx era dialéctico e incluso se consideró que su obra inauguraba una nueva escuela filosófica a la que se llamó “materialismo dialéctico”. Actualmente, con un poco de serenidad académica, hay que concluir que no es así. En este artículo presentamos dos textos de Marx cruciales para esta discusión. Ambos fueron utilizados por el marxismo para entronizar la dialéctica. Sin embargo, en ambos casos se trataba de un error de interpretación<sup>1</sup>.

*Palabras clave:* Dialéctica, capital, método, propiedad.

### **Abstract**

The Marxist tradition, with very few exceptions, always claimed that Marx's method was dialectical and even thought that his work inaugurated a new philosophical school called “dialectical materialism”. Currently, with some academic serenity, we must conclude that his method is not dialectical. In this article we present two texts of Marx that are crucial for this discussion.

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación “Naturaleza humana y comunidad II (FFI2009-12402), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación

Both were used by the Marxist tradition to enthrone dialectics. However this was caused by a bad interpretation of both texts.

*Keywords:* Dialectics, capital, method, property

## 1. Introducción

Ha llegado un momento en el que podemos abordar la obra de Marx con un poco de serenidad académica, lo que, en primer lugar, significa leerla al margen de ese fenómeno ideológico monumental y asombroso al que se llamó marxismo. No se trata de quitarle al marxismo muchos de sus méritos -que sí los tuvo-, sino de separar -al menos con vistas a una historia de la filosofía seria- lo que pertenece a Marx y lo que perteneció al marxismo. En realidad, se lleva ya tiempo haciendo esta imprescindible labor, y, por ejemplo, la obra de Monserrat Galcerán, *La invención del marxismo*, es un gran ejemplo a seguir.<sup>2</sup>

También es imprescindible mencionar la inmensa labor desarrollada por Wolfgang Fritz Haug y su escuela de investigación<sup>3</sup>. En todo caso, en este artículo, quiero insistir en que -aunque pueda sorprender a muchos autodenominados marxistas- una de las cosas inventadas por el marxismo y que no es posible encontrar en Marx es, precisamente, el tan celebrado “método dialéctico”<sup>4</sup>.

Por mi parte, lo que he mantenido en mi libro *El materialismo* y también -con Luis Alegre- en *El orden de El Capital*<sup>5</sup>, es que el famoso recurso de Marx a la dialéctica hegeliana no se sostiene en ninguno de los sentidos -ciertamente distintos- barajados por la tradición marxistas: en Marx, la dialéctica no puede ser entendida ni como una “una ley general del acontecer histórico”, ni como

<sup>2</sup> Galcerán Huguet, M.: *La invención del marxismo (estudio sobre la formación del marxismo en la Socialdemocracia alemana de finales del s. XIX)*, Iepala, Madrid, 1997.

<sup>3</sup> Haug ha dirigido y editado el *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg, Argument, 1994 ss

<sup>4</sup> También en esto conviene tener presente la obra de Haug. En un artículo publicado en castellano, “El proceso de aprendizaje de Marx”, Haug defiende -como también hemos hecho nosotros- la importancia que la edición francesa de *El capital* tiene por sí misma; y además, en el sentido, para nosotros especialmente relevante, de que esa importancia reside en que Marx se aleja progresivamente, cada vez más, de Hegel y la dialéctica hegeliana. Nuestro acuerdo con Haug también se extiende a la interpretación del texto de 1857 al que vamos aludir a continuación: la afirmación de Marx “mi método se eleva de lo abstracto a lo concreto”, no es una ocurrencia insólita, es, sencillamente, el punto de partida de la ciencia normal. El artículo está publicado en: Marcelo Musto (coordinador): *Tras la huella de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, Siglo XXI, México, 2011.

<sup>5</sup> Cfr. Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998 / Fernández Liria, C y Alegre Zahonero, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2011.

un “método de investigación científica” y ni siquiera como un “método de exposición” (sí, en cambio, como dice el propio Marx<sup>6</sup>, como un “coqueteo retórico” que, por cierto, en seguida vino a mostrarse como muy perjudicial).

Desde luego, no hemos sido los únicos en poner en duda la pertinencia de la dialéctica en la obra de Marx. Fue Althusser quien primero puso sobre la mesa esta cuestión, al distinguir entre una dialéctica materialista y una dialéctica idealista<sup>7</sup>. Hasta entonces el marxismo se había dejado llevar por la metáfora de la “extracción”: Marx habría extraído el método dialéctico de la envoltura idealista que, en Hegel, la mistificaba; habría, en suma, apartado el sistema y salvado la dialéctica. Sin embargo, Althusser y Balibar demostraron que esta sugerente metáfora no funcionaba. El materialismo afectaba también a la naturaleza misma de la dialéctica. Y en efecto, ésta quedaba tan afectada que bastantes lectores de Althusser entendimos muy pronto que una dialéctica materialista, sencillamente, no tenía nada de “dialéctica”<sup>8</sup>.

## 2. El “Discurso del Método” de Marx

El asunto de la dialéctica ha sido el nervio de la relación del marxismo con Hegel. Esto también atañe, por supuesto, al propio Marx, aunque en él -lo hemos intentado hacer ver en *El orden de El capital*- la cosa es complicada. Pero respecto a ciertas versiones del marxismo, uno se sorprende: los marxistas pretenden ser, por una parte, muy hegelianos, y al mismo tiempo, pretenden separarse de Hegel en una cuestión crucial. ¿Cuál? Supuestamente, al contrario que Hegel -quien sería “idealista precisamente por ello-, los marxistas defienden la existencia de “un mundo material objetivo y cognoscible”.

O mucho me equivoco o esta increíble reivindicación no tiene un especial significado respecto de Hegel. En realidad, pienso que, de hecho, ese tipo de consideraciones no tienen nada que ver con la historia de la filosofía. En todo caso, creo que Hegel ni se daría por aludido. Es como si se pensara algo así como que para Hegel las cosas están hechas de un material muy liviano y etéreo, el *espíritu*,

<sup>6</sup> Esta fue -ya en las publicaciones mencionadas en la nota anterior- nuestra interpretación del famoso “Epílogo a las segunda edición alemana” del Libro I de *El Capital*.

<sup>7</sup> A este respecto, la pieza clave de la obra clave de Althusser fue “Contradicción y Sobredeterminación” en *Pour Marx* Maspero, Paris, 1965 (*La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1978). También, por supuesto, el seminario *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965 (*Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1978).

<sup>8</sup> En mi libro *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998 me ocupo en detalle de este problema, en concreto, de la distinción entre contradicción y oposición real (cfr. capítulo 10), clave para entender lo que se está jugando aquí.

y para los marxistas en cambio el material fuera muy material, es decir, el material fuera la mismísima *materia*. La verdad es que este tipo de contraposiciones convirtieron al marxismo en el hazmerreír del mundo de la filosofía. El problema es que ni Hegel ni nadie pretendía eso que ellos ponían tanto empeño en criticar.

Estaremos de acuerdo en que no es, desde luego, necesario llegar al extremo del famoso manual de Politzer, con el que se educaron tantas generaciones de marxismo. Pero, aunque se trate de un caso límite, sigue siendo inquietante que fuera posible desembocar en semejantes derroteros: “¿Es verdad que son nuestras ideas las que crean las cosas?”, preguntaba Politzer. “Tomemos por ejemplo, un autobús que pasa en el instante en que atravesamos la calle, en compañía de un idealista con quien discutimos si las cosas son una realidad objetiva o subjetiva y si es cierto que son nuestras ideas las que crean las cosas. No cabe duda de que, si no queremos ser aplastados, debemos prestar mucha atención. Porque en la práctica el idealista se ve obligado a reconocer la existencia del autobús. Para él, prácticamente, no hay diferencia entre un autobús objetivo y un autobús subjetivo, y esto es tan exacto que la práctica prueba que los idealistas en la vida son materialistas.”<sup>9</sup>

Es cierto que Marx dice algo más o menos remotamente parecido en la famosa *Introducción* de 1857 (normalmente ligada a los *Grundrisse*), concretamente en el párrafo conocido como “El método de la economía política”<sup>10</sup>. “No hay que hacer del pensamiento el demiurgo de lo real”, nos viene a decir. Entre paréntesis, conviene advertir que este famoso texto es de una extrema dificultad y ha sido el que ha generado más dislates interpretativos de toda la historia del marxismo (tengo intención de ocuparme de eso en un comentario línea a línea, en un librito sobre la cuestión del método en Marx). Como sabemos, Althusser le concedió una importancia inmensa, llegando a denominarlo “el Discurso del Método” de Marx<sup>11</sup>. Se trata, en efecto, de uno de esos escasísimos textos en los que Marx alude directamente a la cuestión del método. Ahora bien, se trata de un texto que se publicó muy tardíamente (lo publica por primera vez Kautsky en 1903)<sup>12</sup>, cuando la tradición marxista ya tenía

<sup>9</sup> G. Politzer, *Principios elementales y fundamentales de filosofía*, Akal, Madrid, 1975, p.51.

<sup>10</sup> Una excelente edición en castellano, con una introducción delirante (como tantas otras) de Umberto Curi, fue Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Siglo XXI, México, 1985.

<sup>11</sup> Los comentarios más importantes que hizo Althusser de este texto fueron: en *Pour Marx, ob. cit.*, el capítulo VI, “Sobre la desigualdad de los orígenes”; en *Lire le Capital, ob. cit.*, la primera intervención de Althusser; en *Positions* (Editions Sociales, Pris, 1976), “Est-il simple d’être marxiste en philosophie?”.

<sup>12</sup> Se publica la edición moscovita (IMEL) en 1939-1941, acoplada a la primera versión de los *Grundrisse*, en una versión con muy notables discrepancias que anulaban las versiones anteri-

archidecida la cuestión del método. *El método era la dialéctica*. Por lo tanto, si ahora aparecía algo así como un Discurso del Método entre los manuscritos de Marx, lo que ahí tenía que encontrarse no podía ser otra cosa que la dialéctica. Y así se creyó, hasta que Althusser echó un jarro de agua fría sobre estas esperanzas de coherencia para el materialismo dialéctico. Resultó que no era así: el texto no era una reivindicación materialista de la dialéctica. Como vamos a ver, era, más bien, todo lo contrario.

Mientras tanto, el gran momento “materialista” del texto se encontró en la frase a la que ya hemos aludido “he aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de hacer del pensamiento el demiurgo de lo real”. Se entendía mucho mejor esta frase que el “he aquí” al que se refería. En seguida vamos a comprobarlo. Pero, de todos modos, ¿qué se entendía en verdad? ¿Qué significa que no se puede hacer del pensamiento el demiurgo de lo real? ¿No es esto una evidencia? ¿Quién sería entonces idealista? Lo relevante es que esta evidencia aparece en el texto de Marx junto con una afirmación a la que suele prestarse mucha menos atención: la de que “*el pensamiento no se mueve por sí mismo*”. En el texto de Marx, una frase es explicación de la otra.

Ahora bien, hay que reparar aquí en una cosa muy importante. Precisamente, Hegel había definido la *dialéctica* en la introducción a la *Ciencia de la Lógica* como “*la negatividad interna de las determinaciones, que es el alma que se mueve por sí misma y que es el principio de toda vitalidad espiritual y natural*”<sup>13</sup>. Así pues, del texto en cuestión habría que concluir coherentemente que lo que Marx está rechazando en Hegel es precisamente la *dialéctica*. No fue eso, desde luego, lo que mayormente entendió la tradición marxista, que interpretó más bien que en este famoso texto Marx estaba salvando el método dialéctico y apartándose del sistema idealista que la mistificaba. Luego, por supuesto, era muy difícil traducir esta interpretación en algo mínimamente sensato. Al final, siempre se volvía a desembocar en lo mismo: lo que Marx, en 1857, no está dispuesto a aceptar de Hegel es la tesis surrealista de que el “material” del que está hecho lo real es espiritual...

Sin embargo, lo que está ocurriendo en este texto es algo muy distinto. Desde luego, debemos a Althusser el haber introducido un poco de sensatez en su interpretación. Si hay ahí un elogio de Hegel no es por su método dialéctico sino por su rechazo frontal del empirismo. No es posible partir de lo real y concreto, no es posible partir de datos empíricos brutos. Muy al contrario, como

---

ores. Después, vuelve a ser publicada junto con los *Grundrisse*, en 1953, por la editorial berlinesa Dietz.

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, Werke, V, VI. Suhrkamp Verlag, Francfort, 1969, pág. 52 / *Ciencia de la Lógica*. Solar-Hachette, Argentina, pág. 52.

ha mostrado Hegel, cuando la certeza sensible pretende estar ateniéndose a los puros datos brutos y desnudos, creyendo estar ante lo más concreto y rico en detalles empíricos, está navegando en un mar de abstracciones vagas, pobres y confusas. Pretendemos partir de lo real y concreto; por ejemplo, en economía, de la población; así comienza el texto de Marx. Ahora bien la población es una abstracción si no se tienen en cuenta las clases sociales, las relaciones de producción, etc. Así continúa el texto; y con este tan explícito guiño a la *Fenomenología del Espíritu*, se rinde un justo homenaje a Hegel, respecto a un punto en el que Marx ya no dará marcha atrás.

Ese es el elogio que el texto contiene. Nada que ver con la dialéctica, pues. Luego empieza el reproche: “he aquí por qué Hegel cayó en la ilusión...” Y lo que se le reprocha es, precisamente, eso que Hegel ha llamado “dialéctica”: la vida del pensamiento, la idea de que el pensamiento se mueve por sí mismo. El “he aquí” en cuestión es ni más ni menos que la aludida crítica del empirismo, de la cual, Hegel saca unas consecuencias idealistas que Marx no está dispuesto a subscribir. La ciencia no parte de “lo real y concreto”, sino de un mar ideológico de abstracciones y prejuicios. Para decir algo concreto hace falta mucho trabajo científico -como decía Althusser, mucha *práctica teórica*<sup>14</sup>. Sin duda que el conocimiento “comienza por la experiencia”, pero la experiencia no nos entrega lo determinado. Para decir cosas concretas, para alcanzar determinaciones o datos precisos hace falta el concurso de la teoría, hace falta la experimentación. Cuesta mucho esfuerzo científico aislar un dato fiable. Lo concreto, dice Marx, aparece en el pensamiento como *resultado* (“no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida”). La experiencia común distingue, más o menos, los bichos de las yerbas. Para montar la clasificación de Linneo hace falta toda una comunidad científica. Ahí donde la experiencia ve “un bicho”, la ciencia distingue un coleóptero de la clase de los *archostemata*. Lo determinado, lo concreto, los “datos brutos y desnudos”, por tanto, no son privilegio de lo que solemos llamar experiencia. Sí lo son, en cambio, de la experiencia científica, la cual es siempre resultado de una práctica teórica continuada.

Esto es lo que está diciendo Marx, nada parecido al galimatías delirante que muchas veces la tradición marxista montó con estos párrafos<sup>15</sup>. La cosa era

<sup>14</sup> El texto clave para entender el concepto de práctica teórica es Althusser, *Pour Marx*, capítulo 6 (“Sobre la dialéctica materialista”).

<sup>15</sup> La ya mencionada Introducción de Umberto Curi (ver nota 8) es un ejemplo de ello. En cambio, Althusser -en su primera intervención del seminario *Lire le Capital*- acertó sin duda en la interpretación del texto, quizás por primera vez en la historia de la tradición marxista. Dicho esto, la complicación que monta para conseguirlo (mediante la distinción entre el “concreto de pensamiento” y el “concreto real”, etc.) no creo que sea hoy en día tan necesario como en aquellos tiempos de auge del estructuralismo.



bastante sencilla (aunque nada trivial). Lo que ocurre es que Marx, desde el principio, está haciendo una especie de broma hegeliana, pues está imitando línea a línea la primera figura de la *Fenomenología del Espíritu*, al tiempo que un conocido pasaje del Prefacio, en el que se nos dice que el absoluto es absoluto *al final*, que es esencialmente *resultado*<sup>16</sup>. Se trata, por supuesto, de poco menos que una broma: es un divertimento hegeliano. Uno se asusta viendo el cisco que la tradición marxista montó aquí, empeñada en buscar a un Marx que supuestamente estaría poniendo a Hegel cabeza arriba, reescribiéndolo al modo materialista. No hay nada de eso en el texto. Lo que hay es un profundo acuerdo con Hegel respecto a su descarnada crítica del positivismo y el empirismo.

Así pues, el camino del pensamiento no va de las cosas concretas a las abstracciones conceptuales, sino que, por el contrario, “se eleva de lo abstracto a lo concreto”<sup>17</sup>, es un camino que parte de abstracciones imprecisas para llegar a determinaciones precisas. Por supuesto -Marx no cesa de advertirlo-, todo este camino se hace siempre *a propósito de las cosas*, a propósito de la realidad efectiva (“el efectivo punto de partida”). Pero lo que es una tontería es pensar que al principio tenemos las cosas en carne y hueso y al final tenemos conceptos. Las cosas en carne y hueso están exactamente igual al comienzo que al final, como les corresponde. Lo que pasa es que, respecto de ellas, al principio tenemos lo que *creemos* que son las cosas y al final, si tenemos suerte, tenemos lo que *sabemos* que son las cosas. Por tanto, el camino no va de la cosa al concepto, sino de conceptos imprecisos a conceptos precisos. Todo, desde luego -da hasta vergüenza repetirlo-, “respecto a la cosa real y efectiva”, de la cual, al principio no decimos más que vaguedades y al final decimos cosas claras y distintas. Si los “datos” son un contacto puro y no mediado con la cosa, hay que decir que nunca los tenemos al comienzo del proceso cognoscitivo. Los datos aparecen *al final*. Al comienzo, los datos están siempre interferidos por una constelación de construcciones culturales, ideológicas, psicológicas, tribales... por todo ese tejido de vaguedades y abstracciones vacías en las que navega la conciencia espontánea. La mediación científica lo que hace más bien es cortocircuitar toda esta basura ideológica, barrerla, limpiarla. La mediación ideológica suma, la mediación científica resta. Un telescopio no añade una interferencia entre nuestro ojo y la luna. Lo que hace es limpiar el campo de visión de la interferencia de nuestra miopía.

En resumen: siempre “a propósito de las cosas”, el conocimiento va de representaciones confusas e imprecisas a representaciones precisas y riguro-

<sup>16</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke*, III. Surkamp Verlag. Francfort, 1969, pág. 16.

<sup>17</sup> Marx, K.: *Introducción general a la crítica de la economía política*, ob. cit., pág. 51.

sas. Por lo tanto, el proceso no puede ser descrito como un camino de la cosa al pensamiento, sino como un proceso que, “a propósito de la cosa”, va *del pensamiento al pensamiento*. Del pensamiento impreciso, al pensamiento riguroso. De vagas abstracciones, a determinaciones conceptuales cada vez más precisas (y con mayor valor cognoscitivo). Pues bien: “*he aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo*”<sup>18</sup>. Lo que Marx añade a continuación -tantas veces repetido y tantas veces malinterpretado- es en principio algo bastante sencillo: no, ese no es el proceso por el que se genera lo real, ese no es otra cosa que el proceso por el que se gesta *el conocimiento* de lo real. Lo que pasa es que, dicho así, desembocamos de nuevo en un Hegel de paja, demasiado estúpido, casi surrealista, que pretendería que el proceso cognoscitivo generaría las cosas que nos habríamos propuesto conocer. Como vamos a ver, lo que se está jugando aquí es algo muy distinto y en verdad bastante inesperado.

El pensamiento no se mueve por sí mismo, el pensamiento, añade Marx, recibe un impulso completamente exterior y lo tiene que mover una... “cabeza”<sup>19</sup>. Marx utiliza esa poco delicada expresión (algunas traducciones ponen más dignamente “mente”): *Kopf*, cabeza. Pero dejemos el tema por el momento. Eso de que “el pensamiento” se mueva o no se mueva “por sí mismo” parece menos surrealista que eso de que el pensamiento engendre la realidad... pero sólo *porque se entiende mucho menos*.

Y el caso es que es bien difícil de entender. Es más, es tan difícil de entender como el mismísimo Hegel, pues la única forma de afirmar que el *conocimiento* se mueve por sí mismo es montar algo así como un sistema hegeliano. Sin duda, entre todos los pensadores idealistas, Hegel es quien resuelve el asunto de forma más airosa. Sería demasiado largo discutir esto ahora, pero lo que yo defendería es que, en realidad, desde el mismo momento en que se afirma que el pensamiento está vivo, es decir, que hay una fertilidad *cognoscitiva* a la que Hegel llama, precisamente, *dialéctica*, es ya inevitable afirmar algo así como que “el pensamiento es el demiurgo de lo real”. Es decir, afirmar más o menos lo que Hegel dice con toda exactitud: que lo que tenemos ahí es “el principio de toda vitalidad espiritual... y *natural*”. La dialéctica no se deja convertir en un mero método de investigación o de exposición. Si hay una vitalidad dialéctica -es decir, si el pensamiento se mueve por sí mismo hacia la verdad- es el principio de toda vitalidad, ya sea espiritual o natural. Como

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 51.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 52.



digo, esto es imposible de demostrar aquí, en unas pocas páginas, pero conviene retener que eso y no otra cosa es precisamente lo que el sistema hegeliano consiste en demostrar, y que se pueden hacer todas las piruetas que se quiera para ponerle cabeza arriba o cabeza abajo sin que el resultado se altere en lo más mínimo.

Sin embargo, sin pretensiones de exhaustividad, podemos aproximarnos al problema<sup>20</sup>. ¿Qué es posible entender por “un pensamiento que se mueve por sí mismo”? Para empezar, eso quiere decir que, si se da tiempo al concepto, el concepto da de sí otros conceptos. A partir de aquí, podemos afirmar que, *en el fondo*, el tiempo, al pasar, *razona*; o que el pensamiento, al razonar, *pasa, hace pasar el tiempo*. Este “en el fondo” no es más que eso que precisamente siempre se ha llamado idealismo: ese “fondo” en el que “lo mismo es el pensar y el ser”. Eso que llamamos Historia es, en efecto, en Hegel, el lugar en el que el pensar y el ser se demuestran como siendo lo mismo. En la Idea -entre las páginas de la *Ciencia de la Lógica*-, la razón se despliega sin tiempo, en la eternidad de lo meramente lógico. En la Naturaleza, tenemos un tiempo que se despliega -aparentemente<sup>21</sup>- sin razón. En la Historia<sup>22</sup> tenemos un tiempo que razona y una razón que pasa. La Historia es la bisagra entre Dios y el Mundo, entre la Idea y la Naturaleza, entre lo lógico y lo temporal.

Tal y como lo estamos resumiendo, puede que la cosa resulte algo críptica. Sin embargo, estamos más bien a las puertas de una tesis que gran parte de la tradición marxista ha defendido siempre a capa y espada y que, además, ha sido tomada por el no va más del materialismo. Se trata de la tesis historicista de que la verdad es siempre relativa a su época, la tesis de que el pensamiento es siempre una superestructura de su época, la tesis, en suma, de que cada época produce su verdad y que no hay otra verdad que la que en cada caso corresponde a una época dada. ¿Por qué? Porque, *en el fondo*, es siempre, la época la que razona, y más allá de la época, es siempre la Historia la que razona por encima de cualquier época. Se trata de la tesis de que la Historia, a la postre, es el desarrollo del concepto.

<sup>20</sup> He tratado de resumir esto mismo en el capítulo IX de *¿Para qué servimos los filósofos?* La Catarata, Madrid, 2013.

<sup>21</sup> “Aparentemente”, pues, al fin y al cabo, la lentitud de la naturaleza, a través de millones de años de movimiento ciego y en apariencia estúpido y sin sentido, acaba por alumbrar la Historia, acaba por alumbrar una cosa temporal que piensa: el ser humano.

<sup>22</sup> Mientras no se diga lo contrario (o se comprenda suficientemente por el contexto) por Historia nos referimos, por supuesto, a la realidad histórica y no a la disciplina que la estudia. El uso de la mayúscula tiene que ver más bien con la correlación hegeliana Idea, Naturaleza, Historia.

En efecto, si el pensamiento se mueve por sí mismo, ¿dónde y cómo podría hacerlo si no es precisamente en el escenario de la historia universal? Pensar es siempre contextualizar. Un pensamiento que no tuviera en cuenta su contexto, hasta sus últimos rincones, siempre sería unilateral y abstracto. Ahora bien, el único contexto de todos los contextos es el Tiempo. A la cabeza más poderosa se le puede escapar algo (o mucho). Al Tiempo no; el Tiempo pone cada cosa en su lugar, sin dejarse ninguna circunstancia, pues no hay circunstancia que no esté, ella también, en el Tiempo. Pues bien, la Historia no es sino ese escenario en el que el pensamiento se mueve con toda la fuerza del Tiempo. Cuando el pensamiento avanza armado con un cerebro en el que cabe la totalidad, un cerebro capaz de poner todo con todo en relación, todo en contexto con todo, es decir, cuando el pensamiento piensa con el cerebro del Tiempo, entonces tenemos, precisamente, eso que llamamos Historia.

Esta mentalidad historicista suele tener bastante éxito, dentro y fuera de las filosofías de la historia. ¿Acaso la ciencia, el arte, el derecho no son productos históricos? ¿No es la historia la que verdaderamente puede reclamar los derechos de autor sobre estas encarnaciones de la razón y la libertad? Detrás de una obra de arte, de una obra científica, de una legislación, ¿no es posible siempre descubrir una época, una sociedad histórica concreta, un “espíritu del pueblo”, o si se prefiere, un “modo de producción”?

Pues bien, a esto es a lo que el texto de Marx dice un no rotundo. Se trata de un no “rotundo” precisamente porque es un “no” que surge de una enorme vacilación, porque es como si Marx estuviera todo el rato a punto de concluir lo contrario. Incluso se puede observar que tiene bastantes ganas de concluir lo contrario. No en vano, el texto que nos ocupa está situado en un momento crítico de la evolución del pensamiento de Marx. Marx está a punto de meter en un cajón, para que lo roan los ratones, un libro monumental, en un altísimo grado de elaboración: los famosos *Grundrisse*. Está a punto de recomenzar la cosa desde el principio, tras una década de trabajo agotador. Hay algo, sin duda, que él quería que le saliera pero que, finalmente, no le ha salido. Y la obra que va a recomenzar a partir de este momento no se va a llamar algo sí como “Teoría materialista de la Historia” o “Las leyes fundamentales del acontecer histórico”, sino, muchísimo más modestamente, “El capital”; es decir, nos encontramos de pronto con un estudio de aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista (ni siquiera de aquello que la hace sociedad). Se trata de encontrar ahora “la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”<sup>23</sup>. Nada de leyes de

<sup>23</sup> Como es sabido, así define Marx, en el prólogo a la primera edición (1967), el propósito de su obra *Das Kapital*.

la historia, pues. Nos encontramos con un proyecto de cuatro libros bien gordos para aislar la ley de *una* cosa histórica: la sociedad capitalista.

Este doloroso y abismal cambio de planes le ha costado a Marx muchas vacilaciones, no cabe duda. Sin embargo, el texto que nos ocupa, finalmente, no es ambiguo.<sup>24</sup> El conocimiento no es obra de la historia. Es obra, nos dice, de “una cabeza”. El conocimiento no es el resultado que arroja el continuo agitarse de los pensamientos en la historia. No. Es todo lo contrario: cuando la historia mueve los pensamientos de un lado para otro, cuando los anima a moverse por sí mismos, a profundizar en sí mismos, a reflexionar sobre sí mismos, a dar de sí, en suma, cuanto pueden dar con todas las energías de la totalidad, con todo el cerebro de su época entera y de la historia misma, el resultado no es la historia de la ciencia. Como acertará a decir Althusser, el resultado es más bien, todo lo contrario: un tejido de evidencias tenaces y estériles, un “macizo ideológico”, una fortaleza inexpugnable de lugares comunes y prejuicios inconfesados. El conocimiento no es obra de la historia. Es el resultado de una “práctica teórica” que, más bien, ha trabajado *contra la historia*, en lucha continua con el macizo ideológico con el que la historia vociferaba sin cesar. La historia jamás hace el trabajo de la comunidad científica. Es cierto que la comunidad científica tiene que trabajar *en condiciones históricas* -¿y cómo podría pretenderse lo contrario?-, pero no trabaja *a favor* de la historia, sino más bien *contra ella*. La historia de la ciencia no es un epifenómeno de la historia, no es un producto histórico. Es un producto *de la razón*, que se abre camino (en ocasiones en una lucha muy desigual en la que no se entiende cómo logra alguna vez imponerse) entre las fuerzas de la historia.

---

<sup>24</sup> Y ello, pese a que el texto es, de todos modos, un borrador. Eso no se puede olvidar. Hay en el texto, en efecto, una “expresión de más”, la famosa alusión a que el orden del conocimiento es “inverso” al orden real (ob. cit., pág. 58). Althusser, en su primera intervención en *Lire le capital*, demostró que esa maldita palabrita “de más”, que causó un desaguisado tremendo en la tradición marxista, no era más que una exageración retórica. Lo que, en realidad, ha demostrado Marx en los párrafos anteriores ha sido que los dos órdenes no son ni inversos ni biunívocos; sencillamente, ambos órdenes no tienen *nada que ver el uno con el otro*. El orden estructural no tiene nada que ver con el orden histórico. Si el orden de la exposición sigue el orden estructural, es decir, el orden por el cual unas cosas se sostienen y se articulan con otras, sería -como dice Marx- “impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes”. Y continúa: “Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen *entre ellas* en la moderna sociedad burguesa”. Inmediatamente es cuando se dice que ese orden es el “inverso”, cuando -si tenemos razón en nuestra interpretación, o sea, si tiene razón Althusser- debería decir que “ambos órdenes no tienen, sencillamente, ninguna relación”. El resto del texto es muy claro: “No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión ‘en la Idea’ (Proudhon) (una representación nebulosa del movimiento histórico) Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa” (Ibid., pág. 58).

Es cierto que el arte, la ciencia, el derecho siempre se desarrollan en condiciones históricas determinadas. Pero no son efectos de esas condiciones, no son efectos de su época histórica. Todo lo contrario: son la forma -histórica, sin duda- en que una época histórica logra librarse de su historia. Verdad, Justicia y Belleza no son productos del Tiempo. Muy al contrario, surgen del proyecto griego de una victoria definitiva sobre el Tiempo, de una nueva victoria de Zeus sobre Cronos que ya no es sierva, ni siquiera, del tiempo pasado, de la tradición, de la palabra de los poetas. Es la convicción de que hay una palabra con más autoridad que la palabra más antigua: la palabra que es capaz de decir cosas justas, verdaderas y bellas<sup>25</sup>.

Como se ve, la clave del materialismo aquí surge por un lado ciertamente inesperado. No hay alianza alguna entre la razón y el tiempo. La historia no cumple en absoluto ese papel de bisagra que tenía en Hegel. No hay ninguna esperanza, en suma, de que la historia de la sociedad moderna, vaya a escribir algún día *El Capital*. *El Capital*, o lo escribe Marx, exprimiendo su “cabeza” frente a un papel en blanco (en el que no dejará que la historia se cuele para escribir ningún prejuicio), fumando puros y puros frente a miles y miles de documentos y datos esparcidos sobre su mesa de trabajo, interminablemente sentado en una silla en la que tuvo que hacer un agujero para que no le dolieran las almorranas... o ese libro no se escribirá jamás. De hecho, tuvimos la mala suerte de que las almorranas le mataron antes de terminarlo. Y la historia de la sociedad moderna no lo terminó en su lugar. Fue, eso sí, más o menos ordenado y completado por la “práctica teórica” de una cierta comunidad científica muy defectuosa. E insistimos una vez más: una práctica teórica trabaja, sin duda, en condiciones históricas, depende de condiciones materiales e históricas bien concretas y determinadas, pero su insólita especificidad es que trabaja, precisamente -en la medida en que es de verdad “teórica”-, en contra de la historia, para librarse de la historia: lo que pretende es abrir un espacio -un “claro”, un papel en blanco, un silencio- en el que la razón pueda tomar la palabra.

En la medida en que los conceptos tienen validez objetiva, es decir, en la medida en que tienen valor *cognoscitivo*, no son esclavos de su época, no surgen de su época, no se invalidan con el fin de su época... Si exprimes una época en todo lo que esa época da de sí, lo que sale no es nunca la *historia de la ciencia* que le corresponde. La opinión de una época no es la ciencia de esa época. La platónica ruptura entre *doxa* y *episteme* sigue aquí imperturbable.

<sup>25</sup> Alguna vez conviene pararse en el Museo del Prado a reflexionar sobre el cuadro de Simon Vouet “El padre Tiempo vencido por el Amor, la Esperanza y la Belleza”. He comentado este asunto en *¿Para qué servimos los filósofos?* (ob. cit., capítulo 8) y en *El naufragio del hombre* (ob. Cit.), un libro que se abre, precisamente, con el mencionado cuadro.

Por lo mismo -pero este tema nos llevaría ahora muy lejos- tampoco es posible obtener lo que una época *debe ser* expresando lo que esa época es<sup>26</sup>. La libertad nunca es por definición un epifenómeno de su época, porque, para empezar, siempre tiene más autoridad que su época. Diez mil años apedreando adúlteras no valen nada frente a la autoridad de cualquier libertad solitaria que diga sencillamente “no”.

Así pues, el tiempo, al pasar, no razona. El pensamiento no se mueve por sí mismo. El tiempo, podríamos decir, no le presta ninguna ayuda. Más bien al contrario, le arroja siempre a un vertedero de evidencias tan evidentes como estériles científicamente. Un “macizo ideológico”. La ciencia no puede confiar en la historia. La historia no hace el trabajo del concepto. Digámoslo de una vez: lo que se produce en el famoso texto de 1857, el inmenso acontecimiento que supone este texto en la evolución del pensamiento de Marx es, ante todo, *una ruptura con el historicismo*. Una ruptura no muy distinta de la de Husserl, solo que con la particularidad de que se produce en un autor que había tenido muchísimas esperanzas historicistas, sobre todo porque Marx sí tenía delante un historicismo muy bueno (lo que no era ya el caso de Husserl): la filosofía hegeliana. Pese a ello, Marx rompe con Hegel y con el historicismo. Marx rompe con la continuidad entre el espíritu del pueblo y la historia de la ciencia.

Ahora bien -y este es el tema que nos ocupaba-, lo que se ha quedado perdido por el camino, abandonado en una acera, ha sido, precisamente, *la dialéctica*. Pues la dialéctica no era más que el procedimiento hegeliano para prestarle al concepto toda la energía del tiempo. La manera de conferir un automovimiento al concepto: “*el alma que se mueve por sí misma y que es el principio de toda vitalidad espiritual y natural*”.

No me cabe duda de que todo cuanto hemos dicho hasta aquí requiere de un comentario mucho más detallado<sup>27</sup>. Pero puedo adelantar la tesis en la que, de todos modos, desembocaríamos. En el famoso “Discurso del Método” de Marx, no encontramos nada que se parezca ni de lejos a la Diamat. Lo que encontramos es 1) un acuerdo entusiasta con Hegel en la crítica de ciertos positivismos o empirismos; 2) un abandono -a regañadientes pero rotundo- del historicismo<sup>28</sup>; 3) un

<sup>26</sup> Parece mentira que este asunto haya gozado de tanta aceptación formulado en tanto que crítica de la llamada “falacia naturalista”, sin advertir que no otra cosa viene a resolver en Kant la distinción entre fenómeno y noúmeno, una distinción, sin embargo, tan denostada y esquivada.

<sup>27</sup> El presente artículo puede valer como introducción de un libro que posteriormente será publicado en la editorial Akal y que consistirá en un comentario exhaustivo del texto de 1857 al que estamos aludiendo.

<sup>28</sup> Otro residuo muy inquietante que queda en el texto es la famosa referencia final a la eternidad del arte griego (ob. cit., pág. 61). La forma en la que Marx formula la pregunta es, de

consiguiente abandono de la dialéctica. Este abandono es radical: la dialéctica no podrá ser en adelante ni un método de exposición, ni de investigación, y mucho menos el nervio más profundo de lo real, ese “en el fondo” en el que tiempo y razón firmarían una secreta y fecunda alianza.

Para cerrar ahora el comentario de este texto, seguramente conviene añadir una precaución. Todo cuanto hemos dicho del historicismo, por supuesto, es igualmente aplicable al *psicologismo*. Es por eso que uno tampoco puede dejarse llevar del recurso retórico que Marx utiliza al aludir a “la cabeza”. Sólo nos faltaría que un no rotundo al historicismo nos arrojara al marasmo psicologista. La alusión de Marx es un arma arrojadiza eficaz contra Hegel. Pero no puede tomarse al pie de la letra. Por supuesto que no se piensa con la cabeza. El cerebro humano -al contrario que las matemáticas- no es un instrumento muy bueno para pensar. Bachelard llegó a decir que, desde principios del siglo XX, la comunidad científica no sólo no pensaba ya con el cerebro, sino que, de hecho, pensaba “en contra del cerebro”<sup>29</sup>. El cerebro concibe muy mal los espacios no euclideos, por ejemplo. Sin las matemáticas, el cerebro sería científicamente estéril. La ciencia piensa con el cerebro de las matemáticas y de sus instrumentos científicos, con el cerebro artificial de su laboratorio. Lo curioso del caso es que quien ha sido más radical a la hora de burlarse del psicologismo ha sido, precisamente, Hegel. Si hay una cosa que no interesa para nada a Hegel es ese asunto de las “filosofías de la mente” (ése y la pedagogía, porque la cosa tiene bastante que ver). En Hegel, por supuesto, no hay otro cerebro que valga que el de la totalidad, es decir, eso que él llama Espíritu y cuyo despliegue llamamos Historia. Estamos viendo que es a esto a lo que el texto de Marx dice un no rotundo. Pero no para caer en ningún estúpido mentalismo. El cerebro del conocimiento, en Marx, no es la historia, sino... la historia *de la ciencia*. Y eso es lo que estamos discutiendo: no hay continuidad esencial entre la historia y la historia de la ciencia. La una y la otra no suelen cooperar, más que por casualidad.

### 3. El caso de la edición francesa de *El Capital*

Sobre el problema de la presencia que puede tener el método dialéctico en Marx, existe otro texto imprescindible. No me voy a extender aquí en su

---

hecho, mucho más interesante que la respuesta que propone. Pero queda muy claro que Marx mismo se da cuenta de que ahora que ha roto con el historicismo, hay que volver a plantear la pregunta y buscar una nueva respuesta (que tampoco va a ser el recurso hegeliano al espíritu absoluto).

<sup>29</sup> Bachelard, G.: *La formation de l'esprit scientifique*, J. Vrin, Paris, 1989, pág. 222-223



comentario minucioso porque ese trabajo ya se encuentra publicado en el capítulo VIII de *El orden de El Capital* y también en otros sitios<sup>30</sup>. Pero sí es necesario, con vistas a completar los objetivos de este artículo, referirme brevemente a ello.

Me refiero al parágrafo del Libro I de *El Capital* que lleva por título “El trastrocamiento de las leyes de propiedad correspondientes a la producción de mercancías en leyes de la apropiación capitalista”<sup>31</sup>. Es obvio que en ningún otro sitio está en juego más explícitamente la pertinencia (o no) de la dialéctica en el interior de esta obra de Marx. Hay otros dos momentos clave (que, en realidad, están íntimamente engranados con éste), que fueron discutidos ya por Balibar de forma admirable<sup>32</sup>: el tránsito de la sociedad feudal a la sociedad capitalista y el tránsito de ésta a la sociedad comunista. Tenemos, por tanto, al menos en apariencia, tres tránsitos en juego, allí donde, en realidad, habría sido más esperable que fueran dos. El tránsito de la apropiación mercantil a la apropiación capitalista es muy difícil de superponer con el tránsito (histórico) de la sociedad feudal a la sociedad capitalista. Tenemos ahí un *prius* del capitalismo que no hay manera de saber (sin discusión) si se trata de un *prius* histórico, lógico, epistemológico o estructural. De hecho, bastante tiempo después de la muerte de Marx, con la publicación del Libro III de *El Capital*, Engels todavía hacía piruetas sin demasiado éxito para resolver el problema<sup>33</sup>.

Por su misma literalidad, está claro que la clave del misterio tendría que encontrarse tras el aludido epígrafe “el trastrocamiento de las leyes de propiedad correspondientes a la producción de mercancías en leyes de la apropiación capitalista”<sup>34</sup> (o, en la edición francesa, “cómo el derecho de propiedad de la producción mercantil se convierte en derecho de apropiación capitalista”<sup>35</sup>). Sería de esperar que aquí se aclarara con exactitud en qué relación se encuentran los conceptos que se extrajeron del análisis de la mercancía (y de su ciclo característico M-D-M’) y los conceptos que hace falta poner en juego cuando se trata de analizar ese otro ciclo “*específicamente distinto*” en el que operan los productos del capital: D-M-D’.

<sup>30</sup> Fernández Liria, C. /Alegre Zahonero, L.: “Warenproduktion und kapitalistische Aneignung” en *DAS ARGUMENT. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*. n.º 297: “Krisenlektüren des Marxschen Kapital” (3/2012). pp. 388-400. Berliner Institut für kritische Theorie

<sup>31</sup> MEGA, II, 6, pp. 534ss

<sup>32</sup> Véase la contribución titulada “Elementos para una teoría del tránsito” de E. Balibar en *Lire le Capital, ob. cit.*

<sup>33</sup> Para un comentario de estas “piruetas” cfr. *El orden de El capital, ob., cit.* pp. 483-485.

<sup>34</sup> MEGA, II, 6, pp. 534ss

<sup>35</sup> MEGA, II, 7, pp. 503ss.

Sin embargo, aquí nos encontramos con una sorpresa. El tan esperado epígrafe resulta ser un auténtico avispero. Sobre todo, porque Marx lo ha modificado varias veces, ensayando en cada una de ellas recursos muy distintos que no sólo afectan al estilo o a la estrategia expositiva sino que hacen variar notablemente el contenido mismo de lo que allí está en juego. Además, en medio de esta llamativa vacilación por parte de Marx, no es fácil saber qué versión consideraría él mismo la definitiva o, al menos, la mejor orientada. Como sabemos, suele considerarse la segunda edición alemana (1872) la más autorizada ya que, en definitiva, es la última versión que elaboró el propio Marx para su publicación.

No obstante, Marx también revisó personalmente (aunque de un modo muy irregular) la traducción francesa que fue publicada por entregas entre agosto de 1872 y noviembre de 1875. Lo importante es que, en el caso concreto del epígrafe al que estamos aludiendo, no se limitó a revisar la traducción sino que modificó sustancialmente el contenido elaborando un texto nuevo. Se ha llegado a decir que esto se debió simplemente a que trató de suprimir las “dificultades filosóficas”, porque temía que el público francés no pudiera afrontarlas. Y es verdad que, en efecto, Marx afirma que ha tratado de simplificar la obra para hacerla “más accesible al lector”<sup>36</sup>, porque considera “de temer que el público francés, siempre impaciente por concluir, ávido de conocer la relación de los principios generales con las cuestiones inmediatas que le apasionan, se desanime”<sup>37</sup>. Pero, en la práctica, la revisión del texto original no sólo le llevó “a simplificar algunos desarrollos”<sup>38</sup>, sino también “a completar otros, a proporcionar materiales históricos o estadísticas adicionales, a añadir apreciaciones críticas, etc.”<sup>39</sup>. De hecho, Marx llega a afirmar que la edición francesa “posee un valor científico independiente del original y debe ser consultado incluso por los lectores familiarizados con la lengua alemana”<sup>40</sup>.

Sea como sea, el resultado es que, de nuestro tan esperado epígrafe, contamos con dos textos distintos, el de la segunda edición alemana y el *nuevo texto* que escribió para sustituirlo en la edición francesa.

Sin embargo, la tradición marxista no tuvo esto muy en cuenta. De hecho, en la mayor parte de los casos ni se enteró de esto ni podía, en realidad, enterarse. El motivo fue que, en las ediciones del Libro I posteriores a la muerte de Marx, Engels simplemente *añade* el texto de la edición francesa al de la

<sup>36</sup> Cfr. “Avis au lecteur” (MEGA, II, 7, p.690)

<sup>37</sup> Carta de Marx a Maurice La Châtre, 18 de marzo de 1872. (MEGA, II, 7, p. 9)

<sup>38</sup> MEGA, II, 7, p. 690

<sup>39</sup> MEGA, II, 7, p. 690

<sup>40</sup> MEGA, II, 7, p. 690

segunda edición alemana. Luego, convenientemente traducido todo al alemán (o al español, o al italiano, etc.), el lector pasaba sin advertirlo del texto alemán al francés, como si no hubiera habido ninguna sustitución. Evidentemente, esto no supondría ningún problema si entre las dos versiones no hubiera más que distintos grados o niveles de dificultad en la exposición del mismo contenido. Si el texto francés estuviera sólo simplificado o simplemente tuviera menor “profundidad filosófica”, añadirlo se limitaría a ser redundante. El lector, en todo caso, notaría una cierta reiteración.

Pero el problema es que no es así. El texto francés no es sólo una simplificación ni tampoco un profundización del texto alemán. Uno ha sustituido al otro porque, en mi opinión, dicen cosas muy distintas. Y lo dicen respecto a una cuestión que, como hemos visto, es la cuestión primordial para juzgar sobre el asunto de la dialéctica en *El Capital*.

Como mínimo, lo que ponen de manifiesto las modificaciones de la versión francesa es una cierta vacilación del propio Marx respecto a cómo pensar la relación que se establece entre la ley del valor y la producción propiamente capitalista. Repetimos las preguntas que ya planteábamos en *El orden de El capital*: “¿Cómo se pasa de las leyes de propiedad correspondientes a la *producción de mercancías* a las leyes de *apropiación capitalista*? ¿Qué relación se establece entre ambos sistemas de *leyes*? ¿Cuál es la naturaleza del “*trastrocamiento*”? Si la respuesta a estas preguntas hubiera sufrido, en efecto, modificaciones sustanciales, la decisión de Engels de concatenar los dos textos habría dado lugar a un absurdo o una incoherencia, lo cual se agravaría en las ediciones menos críticas de *El Capital*, en la cuales, el lector no nota cuándo está dejando de leer el texto de una edición y pasando al de la otra. Y hay motivos para pensar que es así.”<sup>41</sup>

En esta ocasión me voy a limitar a insistir en que a mi entender no es en absoluto casual el hecho de que en la edición francesa lo que desaparezca sea, precisamente, el recurso a la dialéctica. Como mínimo me parece obvio que si esa referencia puede desaparecer -incluso si pretendidamente fuera por motivo retóricos o de claridad expositiva- eso significa que el recurso dialéctico en cuestión no era ni mucho menos *tan importante*. Más bien ello indica que él mismo era meramente retórico y no, como el marxismo quiso tantas veces creer, la apoteosis dialéctica de toda la obra. Pero la cosa es mucho más grave aún. Porque, como hemos intentado demostrar en el mencionado capítulo VIII, lo que se dice en la edición francesa es enteramente intraducible en términos dialécticos. Es más: es enteramente incompatible con un recurso dialéctico.

<sup>41</sup> Fernández Liria, C. / Alegre Zahonero, L.: *El orden de El Capital*, ob., cit., p. 421-422

El paso entre M-D-M' y D-M-D' es descrito en la segunda edición alemana con estas palabras: “es evidente que la *ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, ley que se funda en la producción y circulación de mercancías, se trastrueca, obedeciendo a su dialéctica propia, interna e inevitable, en su contrario directo*”<sup>42</sup>.

Nada de eso queda en la edición francesa. En su lugar encontramos unos párrafos mucho más extensos y mucho menos retóricos, que se condensan en la siguiente afirmación: “Bien es verdad que las cosas aparecen bajo una luz completamente distinta si se considera la producción capitalista en el movimiento continuo de su renovación y se sustituye al capitalista y a los obreros individuales por la clase capitalista y la clase obrera. Pero esto es aplicar *una pauta totalmente extraña* a la producción mercantil (SN)”<sup>43</sup>.

Conviene señalar, para empezar, que hablar de la aplicación de una “pauta totalmente extraña” es enteramente contradictorio con lo que se ha dicho en la edición alemana: “su dialéctica propia, interna e inevitable”. “Propio, interno e inevitable” es lo contrario de “pauta totalmente extraña”. Ello es tan obvio como lo demuestra el hecho de que Engels tiene que hacer alguna jugada con el texto de la tercera edición alemana para solventar el escollo<sup>44</sup>.

Por demás, la dialéctica es, en Hegel, la vida del espíritu. Y si Hegel puede afirmar que “sólo lo espiritual es efectivamente real”, es porque todo su sistema consiste en demostrar que el espíritu es lo único que puede aspirar a ser *la totalidad*, es decir, *lo absoluto*. Para el espíritu “*no hay nada que sea absolutamente otro*”, nos dice<sup>45</sup>. Es decir: para el espíritu no hay nada que no sea *interior*. Para el espíritu no hay nada que sea “*simplemente*” exterior (aunque sí, precisamente, “*dialécticamente*” exterior). Es por eso mismo que se dice que la totalidad no puede ser más que espiritual. La totalidad no es la totalidad si tiene un exterior. No hay, pues, ninguna posible “pauta extraña” respecto a la totalidad. Si la totalidad se desarrolla, lo tiene que hacer, por tanto, sin exterioridad, digamos que “*por su propia dialéctica interna e inevitable*”.

He aquí, por tanto, que el texto de la edición alemana y el de la francesa sólo son compatibles a condición de considerar que las expresiones dialécticas de la primera son meramente retóricas y no cumplen ningún papel epistemológico relevante en este momento de *El Capital*. De todos modos, por supuesto, el texto en cuestión no se puede entender si no advertimos que la mencionada

<sup>42</sup> MEGA, II, 6, p. 538

<sup>43</sup> *Id.*

<sup>44</sup> Cfr. *El orden de El Capital*, ob. cit., págs. 431-432

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F. : *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke*, VIII, IX, X., Suhrkamp Verlag, Francfort, 1969, cfr. parágrafos 377 Ztz, 96 Ztz, 94Ztz.

pauta extraña -que es, sencillamente, la irrupción en el mercado de toda una clase social, la clase obrera- nos remite a los dos últimos capítulos del Libro I, al estudio de “la llamada acumulación originaria”. Por eso fue tan importante que Balibar mostrara -a mi entender en un texto magistral ya mencionado antes- que “ahí donde la ‘lógica dialéctica’ habría resuelto tan bien el problema”, Marx “se atiene obstinadamente a principios lógicos no dialécticos”<sup>46</sup>. Lo mismo ocurría en los textos (más dispersos) en los que Marx encara el problema del paso al modo de producción comunista: la propia dialéctica interna e inevitable del modo de producción capitalista no conduce en absoluto al comunismo. Como bien resumió Martínez Marzoa: Marx dijo que el capitalismo conducía a un callejón sin salida. Dijo que el callejón no tenía salida. No dijo que la salida fuera el comunismo<sup>47</sup>. Aquí, también, para llegar al comunismo -tanto práctica como teóricamente- nos vemos obligados a tirar de -en este caso- unas cuantas “pautas extrañas”.

Carlos FERNÁNDEZ LIRIA  
Universidad Complutense de Madrid  
ferliria@gmail.com

---

<sup>46</sup> Balibar, E.: *Lire le Capital*, ob. cit. p. 179. . Cfr. también, *El materialismo*, ob. cit., capítulo 7.

<sup>47</sup> Martínez Marzoa, F.: *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976.