

La dialéctica del capital¹

The Dialectic of Capital

Andrés de Francisco

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Marx es un científico con una concepción dialéctica del mundo. Este doble enfoque se refleja en su obra magna, *El capital*. En ella hace Marx importantes aportaciones teóricas que le permiten penetrar como nadie antes en la esencia del modo de producción capitalista. Pero Marx es también un defensor del materialismo dialéctico. En este artículo defiendo que la dialéctica tiene dos efectos positivos sobre la “investigación científica libre” que realiza Marx en *El capital*, y un efecto negativo. Los efectos positivos son, por un lado, la perspectiva *genética* que la dialéctica añade a la comprensión del capitalismo como realidad histórica dinámica y la idea según la cual una formación social *contradictoria* como el capitalismo genera *necesariamente* falsas apariencias que velan su esencia. Sin embargo, la dialéctica también le hace a Marx caer en la *hybris* intelectual por la que cree haber descubierto leyes de desarrollo del capitalismo, leyes que se imponen con férrea necesidad y permiten predecir su *negación* “con la necesidad de un proceso natural”.

PALABRAS CLAVE: Dialéctica, Ciencia, Historia, Leyes y tendencias, Mistificación y fetichismo

¹ Agradezco a Salvador López Arnal y a Juan M. Martínez sus comentarios a una versión previa de este artículo. Huelga decir que las deficiencias que resten son sólo responsabilidad mía.

ABSTRACT

Marx is a scientist with a dialectical conception of the world. This double approach is reflected in his great work, *Capital*. Here Marx makes important theoretical contributions that allow him to penetrate as no one before in the essence of the capitalist mode of production. But Marx is also an advocate of dialectical materialism. In this article I argue that dialectics has two positive effects on Marx's "free scientific research" in *Capital*, and a negative effect. The positive effects are, on the one hand, the *genetic* perspective that dialectics adds to the understanding of capitalism as a dynamic historical reality and the idea that a contradictory social formation like capitalism necessarily generates false appearances that veil its essence. However, dialectics also causes Marx to fall into the intellectual *hybris* of believing he has discovered the laws of capitalist development, laws that impose themselves with iron necessity and allow him to predict the *negation* of capitalism "with the necessity of a natural process".

KEY WORDS: Dialectic, Science, History, Laws and tendencies, Mystification and fetishism

En un texto clásico, Lukács (1923: 57) sentenciaba que “en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método”. Este “método” no era otro que la dialéctica materialista. Yo aquí defenderé varias cosas. La primera es que *El capital* es una obra eminentemente científica, una “investigación científica libre”, en palabras del propio Marx, que le permitió penetrar en la *esencia* del modo de producción capitalista como jamás nadie lo había hecho antes. Para ello construye teorías científicas –modelos teóricos–, con la *teoría de la valorización del capital* a la cabeza. Lo que la dialéctica aporta positivamente a esa investigación científica libre es, por un lado, el análisis genético de las *totalidades concretas*, esto es, la investigación historiográfica sobre la génesis del capitalismo. Aquí también Marx hace importantes y originales descubrimientos sobre el proceso de *acumulación originaria*. Sin embargo, sostengo que ningún análisis de las *mediaciones* que articulan la *totalidad concreta* del capitalismo nos permite establecer una ley (natural) de desarrollo interno del modo de producción capitalista. Como mucho, nos permite descubrir *tendencias*, pero éstas –a diferencia de las *leyes*– son reversibles y admiten contra-tendencias. Eso hace que el futuro del sistema no sea en absoluto predecible sino sólo explicable genéticamente *a posteriori*. En este sentido, el llamado método dialéctico, como método para el análisis genético de las totalidades concretas es asimilable al paradigma evolucionario de la ciencia social contemporánea. Las “leyes” dialécticas de la *negación de la negación* o de la

transformación de la cantidad en calidad, no son sino herramientas heurísticas más o menos fértiles para la formulación de hipótesis empíricas, pero no sirven para modelizar teóricamente la dinámica a largo plazo de un sistema (altamente) complejo como el capitalismo. Sin embargo, a la vez y por otro lado, sostengo que el análisis dialéctico de las mediaciones que configuran el capitalismo como totalidad concreta le permite a Marx un logro científico adicional nada desdeñable: entender por qué el capitalismo oculta sus contradicciones –su propia esencia– tras un velo de falsas apariencias y por qué esas falsas formas de manifestación fenoménica son una mistificación necesaria y no casual.

CIENCIA Y DIALÉCTICA

La ciencia (positiva) y la dialéctica son dos formas diferentes de aproximación a las cosas. Para entenderlo pondré tres ejemplos. El primero, un objeto cualquiera: este pisapapeles de piedra. La ciencia se aproxima a él des-individualizándolo. Lo considera en su máximo nivel de abstracción como un “grave”. Le interesa sobre todo dos elementos: la masa y la distancia relativa con otros graves. Es decir, dos dimensiones que comparte con el resto de cuerpos, el resto de “graves”. A partir de ahí –desde la teoría clásica de partículas– puede explicar su comportamiento dinámico: la velocidad y la aceleración a la que cae, por ejemplo, o el movimiento que describe cuando una fuerza se lo imprime. Que el objeto sea gris con vetas negras, que me pertenezca a mí, que tenga un valor simbólico para mí, que fuera un regalo..., todo eso no le interesa a la física. Sólo lo abstracto y universalizable le interesa. Por eso, con razón, decía Aristóteles (1982: 719): “sólo hay ciencia de lo universal”. Pues bien, la dialéctica es una mirada *individualizadora*. Le interesa lo particular: la *totalidad concreta*.² Esta totalidad concreta, que no es universalizable.

² La noción de “totalidad concreta” (*das konkret Allgemeines*) proviene de Hegel, y es una categoría de su *Lógica* en la que dinámicamente se han resuelto las contradicciones de la realidad con la “reconciliación” de lo universal y lo particular como momentos suyos. Sin embargo, en Hegel lo concreto-universal es creado en y por el pensamiento, mientras que Marx siempre lo consideró una realidad externa al pensamiento pero reconstruible en el pensamiento mediante determinaciones abstractas históricamente instanciadas. Lo expresa a la perfección en los *Grundrisse* a propósito del problema de la producción: “hay determinaciones comunes a todos los estadios de la producción, que pueden ser fijadas como generales por el pensamiento; pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción, no son más que esos momentos abstractos, con los que no es posible comprender ningún estadio histórico, real, de la producción” (Marx 1977: 11). Y poco después pone un ejemplo con el que aclara esta tensión entre lo universal y lo particular, y la necesidad de *concretar*

Otro ejemplo: yo mismo. Un individuo con nombres y apellidos perteneciente a la especie *homo sapiens sapiens*. Bien, la ciencia buscaría los elementos abstractos y universalizables que hay en mí, en mi *naturaleza humana*. Todo aquello que comparto con otros individuos de mi misma especie. Y, con seguridad, la ciencia moderna tiene mucho que decir sobre esa naturaleza humana: su arquitectura cognitivo-emocional, sus aptitudes modulares, sus mecanismos de respuesta genéticamente codificados, etc. En verdad, una cantidad impresionante de información que sirve para entender a cada uno de nosotros (cf. Pinker 1997). Si quiero pues entender este “particular” que soy yo, me resultará provechoso mucho saber lo que la ciencia tiene que decir sobre el ser humano en general, en su abstracción. Porque yo pertenezco a ese grupo, la humanidad. Incluso me resultará provechoso saber lo que la ciencia tiene que decir de mí en cuanto mero cuerpo sometido a las leyes de la mecánica y la gravedad. Por supuesto: yo también estoy sometido al movimiento y los juegos de fuerza de los cuerpos que me rodean. La dialéctica, sin embargo, se interesará por mí en cuanto individuo particular, como Andrés de Francisco. La dialéctica me individualiza, y se aproxima a mí como *totalidad concreta*. ¿A dónde lleva esa aproximación? ¿Qué descubre la dialéctica? Ante todo, que por debajo de las abstracciones que me ligan a la común humanidad, hay un individuo con *historia*.

¿Son mutuamente excluyentes ambos enfoques? ¿Hay que optar entre ciencia y dialéctica? ¿Entre naturaleza e historia?

Ciertamente, en la VI tesis sobre Feuerbach, Marx parece negar la existencia de una naturaleza humana como tal:

La esencia humana –dice– no es algo abstracto inherente a cada individuo. En su realidad (*Wirklichkeit*) es el conjunto de las relaciones sociales (*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*).

De aquí cabría deducir que Marx sólo admite una lectura *constructivista* de la esencia humana. Pero esto sería precipitado. De hecho, Normas Geras (1983) ha refutado esa leyenda en su ya clásico *Marx and human nature: refutation of a legend* y no me entretendré en este punto. Sólo añadiré que puede haber elementos universales de la naturaleza *social* del hombre en *todas* las relaciones sociales históricamente dadas. Ninguno de los universales humanos descubiertos por la ciencia moderna –en psicolingüística, en paleoantropología o en psicología evolucionaria y zoología–

el objeto de estudio *históricamente*: “El hambre es hambre, pero el hambre que es saciada con carne guisada comida con cuchillo y tenedor es un hambre diferente de aquella que es saciada devorando carne cruda con la ayuda de las manos, las uñas y los dientes” (*ibíd.*: 15).

negarían el carácter fundamental de las relaciones sociales en la historia concreta de la humanidad. Como es sabido, Marx admiraba la obra de Darwin y, de hecho, dio cabida a una posible explicación evolucionaria –darwinista– de la tecnología humana y de la división del trabajo aprovechando el paralelismo entre formación de los órganos vegetales y animales y la constitución de los órganos productivos del ser humano social (cf. Marx 1984: 453, nota 89).³ Pero no podía ser consciente de la dialéctica entre evolución natural y cultural (cf. Bowles y Gintis 2011, cap. 7), ni de los límites *domain-specific* (Barkow, Cosmides y Tooby 1992: cap. 1), que la primera pone a la segunda.

Tercer ejemplo: el *capital* mismo como totalidad concreta. Un análisis científico positivo intenta desvelar la naturaleza del capital en su máximo nivel de abstracción, lo que es en esencia, pese al hecho, por ejemplo, de que su existencia histórica concreta esté sometida a la “*ley del desarrollo desigual y combinado*” formulada por Trotski. En efecto, el capitalismo se despliega globalmente en un juego de entrelazamientos diversos y distintos niveles de desarrollo espacial o geográficamente diferenciados. Pero si en absoluto podemos hablar de capitalismo tendremos que construir un modelo, un *tipo-ideal* si se quiere, que aprovechando la humana “facultad de abstraer”, en palabras de Marx (1984: 6), capture la conexión entre sus elementos estructurales, su lógica interna. En su mayor parte, *El capital* intenta desvelar esa naturaleza del capital: “las leyes *naturales* de la producción capitalista”. Marx no se cansó de reivindicar el carácter científico de su obra. La califica, de hecho y con razón, de “investigación científica libre” (Ibíd.: 8), y –adelantándose a la distinción de Reichenbach entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de exposición*– explica:

La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede *exponerse* adecuadamente el movimiento real. (Ibíd.:19, cursiva mía)

Lo que descubre Marx –más allá del *contexto de exposición*– es que el capitalismo *es* un modo de producción social de la existencia basado en la relación capital/trabajo, esto es, basado en la alienación y la explotación del trabajo formalmente “libre”. Por eso Marx *congela* la esfera de la circulación en su análisis del ciclo del capital-dinerario y se centra en la esfera de la producción, porque es en esta esfera –mediante la extracción coercitiva de trabajo impago– donde se produce plusvalor. Marx sabía muy bien que esta era su contribución fundamental a la ciencia económica: su teoría de la

³ Cf. asimismo Salvador L. Arnal (23-11-2009).

valorización del capital.⁴ Y que esa contribución era a su vez el elemento central de su *crítica* a la economía política clásica. La ciencia es inseparable de la crítica (inter)teórica, y gracias a esa *libertad* hay avance del conocimiento.

En Marx, por lo tanto, no parece darse un dilema entre ciencia y dialéctica. De hecho, a mi entender, no renuncia a ninguno de los dos enfoques. Veamos.

HISTORIA Y AUTOCONCIENCIA

El pisapapeles al que antes me refería también tiene una historia, como la tiene la tierra y el propio universo. Como bien sabe la astrofísica y la cosmología, entender nuestro universo, nuestra tierra, implica también desvelar su génesis cósmica. La ciencia de la materia y la energía tiene también su “dialéctica”, aborda el universo como totalidad concreta, como un particular con historia. Lo que está ausente de esa “dialéctica de la naturaleza” es la *conciencia*. Esta sólo está presente en las totalidades concretas formadas por individuos *intencionales*, como nosotros, seres humanos con *voluntad*. La modernidad, la sociedad industrial, el capitalismo son totalidades concretas devenidas. Pero no son el resultado pasivo de un proceso histórico mecánico que ocurre a espaldas de los actores sociales. Es cierto que Marx concibe el desarrollo de la formación social capitalista como un “proceso de historia natural” (Ibíd.: 8), que cree haber descubierto las “leyes naturales de la producción capitalista”, leyes que “operan y se imponen con férrea necesidad” (Ibíd.: 7), y que explican no sólo su funcionamiento actual sino su desarrollo y transformación (y aún superación) *necesarias*. Todo eso es cierto, aunque una lectura demasiado literal podría llamar a engaño.

Porque no es menos cierto que esa transformación no es *mecánica*. Al menos para el pensamiento dialéctico, la historia humana –social y política siempre– es a la vez un proceso de auto-construcción y auto-transformación en el que está implicada la conciencia. La historia, dicho de otro modo, es historia con *sujeto*, con un sujeto que se hace consciente de sí, que toma conciencia y participa activamente de los procesos de cambio social, que *hace* la historia. De ahí que, en la dialéctica, lo subjetivo y lo objetivo se entrelacen y se alimenten mutuamente en una forma de conocimiento que quiere formar parte del mismo proceso de auto-transformación de la realidad. De ahí

⁴ Se trata de un modelo teórico estándar, del que cabría establecer las condiciones formales para su falsabilidad empírica y que a mi entender encuentra en la realidad cotidiana del capitalismo numerosos modelos empíricos que lo satisfacen. Ahora bien, de esta “ley” de la producción capitalista no se deriva ninguna ley de desarrollo del sistema en su conjunto, exactamente igual que de la ley de gravitación universal no se deriva ninguna ley de desarrollo del universo en su conjunto.

también que la dialéctica materialista implique intrínsecamente una *filosofía de la praxis* (cf. Miras 2017). Como bien escribió Sacristán,

(...) la dialéctica de Marx aplica críticamente a la de Hegel (...), la crítica según la cual el verdadero conocimiento es práctico, se consume en la práctica, no simplemente en la contemplación teórica (...) porque hay que resolver ese conocimiento en la consciencia práctica, en la vida cotidiana y en la práctica revolucionaria, transformadora (Sacristán 2009: 117).

La gran obra de Marx –*Das Kapital*– es así una obra científica, que captura la esencia del funcionamiento del capitalismo y por supuesto lo entiende genéticamente como una totalidad concreta fruto de la historia. Pero además es una *herramienta* de trabajo en el proceso de toma de conciencia del proletariado como clase. Es una herramienta de auto-clarificación y auto-conocimiento de la propia realidad a través del sujeto –revolucionario– que para Marx es el proletariado. Marx no escribió *El capital* para darlo a la Academia y obtener de ella reseñas y evaluaciones. No buscaba su aplauso ni un hueco para su obra en las estanterías de las bibliotecas universitarias. Así como Engels y él habían dado *La ideología alemana* a la “crítica roedora de los ratones”, con el mismo olímpismo, a Marx ya poco le preocupaba la recepción académica de su magna obra. Además, tenía una pobre opinión de la propia Academia. Para Marx, en efecto, gran parte de la “ciencia económica” de su época era ya economía vulgar o directamente apologética. En realidad, lo que verdaderamente le interesaba a Marx era la recepción y apropiación de *El capital* por el movimiento obrero. Dice:

La rápida comprensión con que amplios círculos de la clase obrera alemana recibieron *El capital* es la mejor recompensa por mi trabajo. (...) la gran capacidad teórica que pasa por ser el patrimonio alemán ha abandonado totalmente a las clases presuntamente cultas de Alemania y renace, por el contrario, en su clase obrera (1984: 12).

El capital fue la principal herramienta intelectual del movimiento obrero mundial. Esta obra permitió entender la alienación y la explotación que necesariamente padece la clase obrera en el capitalismo y que, por lo tanto, su propia emancipación implicaba necesariamente la superación del capitalismo. Más aún, que no hay auténtica emancipación humana sin emancipación del mundo del trabajo. Esta obra enseñó a sucesivas generaciones de trabajadores y líderes obreros que el capitalismo genera una figura nueva –el *obrero colectivo*– y que la división técnica del trabajo que padece ese obrero colectivo es esencial y necesariamente *despótica*. Aprendieron también que la división social del trabajo –al estar mediada y “coordinada” por el mercado– es

anárquica, esto es, arbitraria e irracional: busca los equilibrios pero permanentemente los elude o se aleja de ellos.⁵ Que esta mezcla de despotismo e irracionalidad era la expresión necesaria de la contradicción fundamental del capitalismo, a saber: la asimetría estructural entre los propietarios de los medios de producción y los trabajadores “libres como el aire”. Y que esa relación capital/trabajo fue el resultado no necesario –por lo tanto, reversible– de una durísima lucha de clases en la que tuvo lugar *la llamada acumulación originaria*, es decir, la gran transformación por la que se concentró la riqueza en manos privadas a base de *desposeer* a las clases trabajadoras de sus medios de vida y proletarizarlas. Esta obra también enseñó un camino de libertad: el de la cooperación entre trabajadores en lugar de la competencia, el de la democracia social frente a la dominación de clase, el de la expropiación de los expropiadores, el de la transformación del Estado en un instrumento de regulación económica al servicio de la dignidad y la igualdad del trabajo. Es casi seguro que sin *El capital*, como obra de auto-educación de la clase obrera, no habría habido marxismo. Y sería interesante saber qué dirección habría tenido la lucha de clases durante los siglos XIX y XX sin el marxismo.

LEYES Y TENDENCIAS

El último párrafo está escrito con melancolía. La razón es obvia: hoy *El capital* ya no es el principal instrumento de lucha política de ninguna clase obrera en su proceso de auto-emancipación. Esa misma clase obrera anda más bien en proceso de descomposición y degradación en un precariado informe sin dirección política ni armazón intelectual (cf. Standing 2014).⁶ Podría achacarse esta derrota al elemento

⁵ Cf. el importante cap. XII del Libro I de Marx (1984), “División del trabajo y manufactura”.

⁶ Cabría añadir que la emergencia del precariado es el último “momento” de una suerte de ciclo pendular del capitalismo en su conjunto, que parece volver a su polo manchesteriano retornando, por seguir con la metáfora del péndulo, desde su polo socialdemócrata, ligado a la fase fordista del desarrollo del capitalismo y al llamado pacto corporatista. Karl Polanyi, en *La gran transformación* (1989), ya habló de una fase liberal, mercantilizadora, del capitalismo y de una fase basada en la construcción institucional (política) de protecciones contra los efectos disolventes del mercado. El neoliberalismo rampante del momento presente del capitalismo, con la emergencia del precariado, supone la destrucción de ese aparato político-institucional. Ahora bien, el precariado como tal no es un fenómeno nuevo. Ya estaba en la Inglaterra que describe Engels en su colosal *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1978). Es de hecho consustancial con la fase manchesteriana del capitalismo, ya sea la decimonónica o la del actual capitalismo globalizado del siglo XXI. En

subjetivo de la dialéctica sujeto-objeto en que se inscribe la historia del movimiento comunista. A las limitaciones de sus líderes, por ejemplo. Es posible, aunque dicho movimiento contó con grandes líderes históricos, desde los propios Marx y Engels a Gramsci, Rosa Luxemburgo o Lenin y Trotski. Pero también es posible que se debiera al elemento objetivo de aquella dialéctica, a la existencia de procesos cargados de consecuencias no intencionadas, procesos que escaparon al control de cualquier vanguardia, en sí mismos impredecibles. Aquí, a mi entender, Marx sucumbió a la *hybris* intelectual de pensar que el capitalismo estaba sometido a leyes de desarrollo que se impondrían con “férrea necesidad”. En una contribución fundamental –*La miseria del historicismo*–, Karl Popper (1987: 122) avisó de que no podía haber leyes históricas deterministas porque, sencillamente, la historia es un *proceso único*. Para ser en absoluto establecidas y contrastadas, las leyes necesitan de un universo plural de fenómenos que sirvan de posibles “modelos empíricos” de las teorías. Pero la historia humana –repito– es un proceso único. Es una totalidad concreta en sí misma. Para establecer leyes de desarrollo de la humanidad necesitaríamos una pluralidad de “humanidades”, de “historias de la humanidad”. Cosa de la que no disponemos. Como bien dice Popper con un plástico ejemplo (Ibíd.: 123): “La más cuidadosa observación de *una* oruga en desarrollo no nos ayudará a predecir su transformación en mariposa”. Y el capitalismo, o la modernidad, o la civilización industrial, también son totalidades concretas, por lo tanto, son particulares irrepetibles. Para establecer leyes del desarrollo del capitalismo necesitaríamos una multitud de capitalismoes que sirviera de base observacional tanto para la formulación de leyes del desarrollo del capitalismo como para su contrastación. Pero no es el caso. Sólo tenemos *este* capitalismo, que es un particular, una totalidad concreta. Podemos desentrañar su “naturaleza”, lo que esencialmente *es*, como a mi entender hace Marx mejor que nadie en su obra mayor, pero no podemos decir cómo evolucionará, ni predecir su transformación futura. No podemos establecer leyes de sucesión ni de desarrollo. A lo sumo, podemos detectar *tendencias*, que son cosas bien distintas de las leyes. Como sigue diciendo Popper, las leyes son irreversibles; las tendencias, no. Y es una diferencia fundamental, que Marx desde luego no aprecia. De hecho, en la misma frase iguala tendencia y ley: “Se trata –dice, al presentar el objeto de su obra– de *estas leyes mismas*, de esas *tendencias* que operan y se imponen con férrea necesidad” (Marx 1984: 7). Y una de sus “leyes” más conocidas es la *ley tendencial* a la caída en la tasa de ganancia. Popper no niega la existencia de tendencias.

Pero las tendencias –subraya– no son leyes. Una proposición que afirme la existencia de una tendencia es existencial, no universal... Y una proposición que afirmase la

ambos casos, supone la desestructuración de la relación capital/trabajo y el correspondiente aumento de los niveles de explotación y alienación del trabajo.

existencia de una tendencia en cierto momento y lugar sería una proposición histórica singular y no una ley universal. La importancia práctica de esta situación lógica es considerable: mientras que podemos basar predicciones científicas en leyes, no podemos (como cualquier estadístico prudente sabe) basarlas meramente en la existencia de tendencias (Popper 1987: 129-130).

Como ocurre con el paradigma evolucionario de raíz darwinista, donde la explicación de la evolución es *retrodictiva*, el análisis de una totalidad histórica concreta como el modo de producción capitalista admite dos tipos de análisis, uno estructural-funcional, esto es, un análisis del funcionamiento y “conexión interna” de sus elementos fundamentales. Y otro: un análisis histórico-genético. Pero ninguno de los dos permite establecer leyes –predictivas– de desarrollo. Tan sólo tendencias que, como ya hemos visto, son reversibles. No sabemos cómo evolucionará cualquier especie en el futuro; tan sólo podemos *retrodecir* su evolución hasta aquí recuperando su historial adaptativo. Lo mismo ocurre con las instituciones y las formaciones sociales como el capitalismo. No sabemos qué capitalismo tendremos dentro de cien años; tan sólo podemos y podremos explicar su devenir histórico mediante una investigación que apunte a su génesis. En realidad, los dos tipos de investigación se dan constantemente cita en el libro de *El capital*: el tipo ideal (el modelo teórico) y la explicación histórica. A menudo se dan cita de manera entrecruzada, aunque Marx dedica el célebre capítulo XXIV, “la llamada acumulación originaria” a una investigación histórico-social (específica y diferenciada) de la génesis del modo de producción capitalista. Porque la relación capital/trabajo, auténtico núcleo del sistema, no ha caído del cielo. Es una totalidad concreta históricamente generada. No es menor la contribución de Marx en *El capital* a la comprensión de esa génesis que a la comprensión de la conexión interna de la relación misma y al descubrimiento de que la producción de plusvalor es la “ley absoluta de este modo de producción” (Marx 1984: 767).

Hasta aquí el libro I de *El capital* es una obra impresionante de economía política y de sociología histórica.⁷ Sin embargo, la concesión final del capítulo XXIV a *la negación de la negación*, a la necesaria auto-transformación del capitalismo –saturada su contradicción fundamental– en un modo de producción superior, funcional y moralmente, es cuando menos mecánica:

Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados (Ibíd.: 953).

⁷ En realidad, es mucho más que eso. Es una obra total de *pensamiento social* en el sentido más amplio del término.

Aquí ya no hay ciencia sino profecía. Necesitaríamos muchos más datos, muchos capitalismo, muchas horas postreras de muchos capitalismo, para poder formular una ley de la *negación de la negación* del capitalismo que estableciera la siguiente sentencia:

La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural (Marx 1984: 954).

Realmente, nadie sabe si y cuándo el capitalismo llegará a su fin. Nadie sabe, en ese caso, por qué modo de producción alternativo sería sustituido. El capitalismo es como la oruga: no podemos predecir su transformación en “mariposa” por más detenidamente que lo observemos. Sencillamente no podemos conocer ese futuro. Nuestra historia es un proceso único –irrepetible, pues– y siempre abierto a contra-tendencias, a imponderables, al azar y la contingencia. Podemos aprender de la historia, podemos aprovechar el conocimiento de las tendencias observables *hic e nunc*, pero nada de ese conocimiento nos sirve para predecir el futuro de un sistema tan complejo como el sistema capitalista. Ni el más audaz ascenso de lo abstracto a lo concreto, o el más concienzudo análisis del conjunto de mediaciones que conforman la totalidad concreta del capitalismo, nos permite destilar en el alambique dialéctico una ley de desarrollo del capitalismo en su conjunto.⁸

Tampoco en la época de Marx podía predecirse el curso futuro del sistema en su conjunto. Y de hecho, ese futuro no dejó de sorprender: la revolución proletaria se materializó donde menos se la esperaba, en el “eslabón débil” de la cadena; esa misma revolución fracasó en la Europa central, que era dónde mayor grado de desarrollo había adquirido el capitalismo; la revolución rusa fue acechada desde fuera y traicionada desde dentro, y el estalinismo –roto el planeta en dos bloques en guerra fría– se encargó de corromper ya no la praxis de los partidos comunistas –heroica en muchos casos– sino su alma interior, su lenguaje y su pensamiento (cf. De Francisco 2017). Aunque hubo honrosas excepciones, por supuesto. Finalmente, la socialdemocracia europea de posguerra renunció abiertamente al marxismo, y el capitalismo –contrariamente a lo que había supuesto Marx– se *financiarizó* (cf. Hudson 2012: cap. 4). Toda una negación de la negación, podría añadirse con cruel sarcasmo, si bien el verdadero sarcasmo, el

⁸ Según decía más arriba, las “leyes de la dialéctica” –como la negación de la negación– no son sino herramientas heurísticas más o menos fértiles para la formulación de hipótesis o mejor, como dice Sacristán con acierto, “metáforas filosóficas precientíficas” (Sacristán 2009: 223), pero no son descripciones objetivas de la realidad ni permiten conocer su dinámica estructural.

verdaderamente cruel, es que la explotación y la alienación del trabajo, que el afilado bisturí analítico de Marx supo diseccionar como nadie antes o después, siguen ahí, profundizadas y universales, como si cumplieran un oculto destino trágico de la humanidad.

ESENCIA Y APARIENCIA

Una categoría fundamental de la concepción dialéctica del mundo es la categoría de *contradicción*. El “movimiento” de esa realidad, su carácter dinámico, se explica como un proceso de superación de las contradicciones. La negación, el antagonismo, el conflicto, son propiedades inherentes de la sociedad, al menos de la sociedad de clases. Pues bien, otro gran descubrimiento de Marx es que el capitalismo oculta sus contradicciones bajo un velo de *falsas apariencias*. Pero no de una forma casual o contingente, sino necesariamente. Dicho de otro modo, la esencia –contradictoria– del capitalismo se manifiesta generando una apariencia que la vela. Y esa falsa apariencia es la causante de la *falsa conciencia*. Se trata, lógicamente, de un problema mayúsculo que afecta a la praxis, a la imbricación de teoría y práctica en la lucha de clases. Des-velar esa esencia por detrás de sus necesarias apariencias encubridoras es tarea fundamental de la teoría crítica, de la crítica de la economía política. Y de la ciencia, claro está, pues, como dice el propio Marx, la ciencia “sería superflua si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran de modo inmediato” (cit. Lukács 1923: 65). Aquí es fundamental el análisis (dialéctico y genético) de las mediaciones entre la “estructura nuclear interna” de una relación social y las representaciones con las que los agentes de dicha relación se la intentan aclarar a sí mismos. Por eso, como dice Lukács, “lo que importa es, por una parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma *necesaria* de manifestarse” (Ibíd.).

La contradicción fundamental entre capital y trabajo se manifiesta bajo la apariencia –doblemente falsa– de: 1. la naturalización y 2. la libertad del trabajo. Cuando algo es naturalizado sale de la historia, se convierte en algo inmutable y necesario. Sin embargo, la relación capital-trabajo es una relación no necesaria, históricamente decantada. Por lo tanto, también superable. Desmontar esa falsa apariencia de “naturalidad” implica una investigación des-mistificadora de carácter socio-histórico. Sólo des-velando su génesis, recuperamos su historicidad. Y descubrimos –Marx descubre– que es el resultado de una durísima lucha de clases, caracterizada por la violencia y el pillaje, por la que los trabajadores son desposeídos de sus medios de vida. Pero también, entendiendo esa génesis histórica en la lucha de clases, podemos llegar a

entender que la libertad contractual o formal del proletariado es una falsa apariencia de lo que en realidad es una condición estructural de sometimiento y dominación, no inmediatamente visible: “la *coerción sorda* de las relaciones económicas –dice plásticamente Marx– pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero” (Marx 1984: 922). La violencia directa, extraeconómica, sigue usándose siempre –apostilla–, “pero sólo excepcionalmente” (*ibid.*). El *reino de la necesidad* bajo el que vive el “trabajador libre como el aire” hace el trabajo sucio, sorda pero eficazmente. El trabajador –que sólo posee su fuerza de trabajo– no tiene más remedio que someterse a la ajena jurisdicción del capital, es *alieni iuris*, está alienado. Y, sin embargo, nadie le puso un puñal en el pecho, fue él solito a demandar trabajo, firmó “libremente” un contrato de trabajo. Puede rescindirlo si quiere: es “libre”. Así, la alienación del trabajo se manifiesta en el capitalismo bajo una falsa apariencia de libertad del trabajo. Obviamente, tomar conciencia de esta falsa apariencia de libertad es fundamental para la auto-comprensión de la misma clase trabajadora. Saber que no siempre fue así ni que necesariamente tiene que serlo, es una condición fundamental para tomar conciencia y combatir políticamente esa situación. No deja de ser interesante que una de las maneras en que históricamente se resuelve la contradicción entre libertad real y formal es ampliando las mismas libertades formales, los derechos civiles y políticos. Los derechos formales de reunión, manifestación y huelga, por ejemplo, fueron fundamentales para la lucha sindical de la clase obrera. El derecho formal de sufragio lo fue para su lucha política dentro de los parlamentos “burgueses”. Y mediante el ejercicio de esas libertades se conquistaron parcelas de libertad *real* dentro de la relación capital-trabajo, las mismas que ahora se están disolviendo a marchas forzadas con la llamada globalización (cf. *supra*, nota 6). El hecho de que las libertades formales sigan ahí en la actual fase de retroceso del derecho laboral y social, y degradación de las condiciones de vida del mundo del trabajo, demuestra que su función cambia con la correlación de fuerzas sociales y el estado de la lucha de clases en cada momento. De herramientas de lucha pueden pasar a ser mecanismos de legitimación y encubrimiento de la falta de libertad real.

Otro caso célebre de mistificación necesaria es el llamado *fetichismo* tanto de la mercancía como del capital. Ambas modalidades de fetichismo son instancias cruciales del fenómeno más general de la cosificación: las relaciones sociales entre personas se ocultan detrás de relaciones entre cosas. Sin embargo, ambas modalidades de fetichismo son propias y características del capitalismo. De hecho, escribe Marx: “Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción” (Marx 1984: 93). En esas otras formas de producción, más simples, más transparentes, no se

esfuma la estela de trabajo objetivado en el producto. Es la forma mercancía –el valor de cambio– el que borra ese rastro de trabajo objetivado y lo cosifica transmutándolo en una (falsa) propiedad de la mercancía en su relación con otras mercancías. El origen laboral del valor y su relación social se ocultan detrás de un fetiche al que se le adhieren propiedades –un valor de cambio– que no poseen de forma autónoma (Cohen 1986: 129). El resultado de este proceso de cosificación es la auto-enajenación. Cohen lo expresa con extraordinaria precisión:

Los hombres no se reconocen como autores del valor a través del cual se relacionan y que, por consiguiente, regula sus vidas como productores. Están pues, en un sentido muy específico, enajenados de su propia capacidad, que pasa a las cosas (Ibíd.: 133).

Otro tanto ocurre con el fetichismo del capital: su productividad se manifiesta falsamente como una productividad autónoma, inherente al capital mismo, cuando en realidad es una productividad derivada de la productividad del propio trabajo (Ibíd.: 130). Ahora bien, el fetichismo de la mercancía y del capital es una característica del modo de producción capitalista. No se desvanece con descubrirlo. Es una cosificación necesaria mientras el capitalismo siga ahí:

El descubrimiento científico –advierte Marx– de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, *pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo* (Marx 1984: 91, cursiva mía).

Al igual que la ciencia natural más avanzada, la ciencia social tampoco tiene facultades mágicas. Descubre pero no elimina las falsas apariencias que necesariamente genera una realidad contradictoria. Con todo, la ciencia marca el camino. En este caso, la única forma de eliminar la mistificación del fetichismo, es recuperando la racionalidad y la transparencia de la misma producción de la vida material. Es decir, superando el modo de producción capitalista. Oigamos cómo lo expresa el propio Marx:

El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente (Ibíd.: 97).

Nada garantiza –descartadas las leyes de desarrollo interno del capitalismo– que se vaya a lograr ese objetivo. Pero el camino está ahí. Es un camino hacia la libertad que pasa por la *reapropiación* humana –mediante el control racional– del proceso social de producción material de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1982): *Metafísica*, trad. de Valentín G. Yebra, Madrid: Gredos.
- BARKOW JEROME H., Leda COSMIDES y John TOOBY (1992): *The Adapted Mind*, Oxford: Oxford University Press
- BOWLES, S. y H. GINTIS (2011): *A cooperative Species*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- COHEN, Gerald A. (1986): *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, trad. de Pilar López, Madrid: Siglo XX/Pablo Iglesias.
- DE FRANCISCO, A. (2017): “Trotsky, Siqueiros y el estalinismo”, *Rebellion.org* (23/01/2017), (<https://www.rebellion.org/noticia.php?id=221997>).
- ENGELS, F. (1978): *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. de L. Mames, en Karl Marx y Friedrich Engels, OME-6, Barcelona: Crítica.
- GERAS, N. (1983): *Marx and human nature: refutation of a legend*. Londres: Verso.
- HUDSON, M. (2012): *The Bubble and beyond*, Dresde: Islet Verlag.
- LÓPEZ ARNAL, S. (23-11-2009) “Darwin, Marx y las dedicatorias de *El Capital*”, www.rebellion.org.
- LUKÁCS, G. (1923): “¿Qué es marxismo ortodoxo?” en G. Lukács (1923), *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Madrid: Orbis, 1985, vol. I., p. 57.
- MARX, K. (1977): *Grundrisse*, Primera mitad, OME-21, trad. de Javier. P. Royo, Barcelona: Crítica.
- MARX, K. (1984): *El capital*, trad. de P. Scaron, Madrid: Siglo XXI. Libro I.
- MIRAS, J. (2017): “La Filosofía de la Praxis, concepción marxista de Gramsci”, ponencia presentada en la Universidad de Salamanca, en *Jornadas de Conmemoración del 80 aniversario de la muerte de Antonio Gramsci* (3/05/2017).
- PINKER, S. (1997): *How the mind works*, Nueva York/Londres: W.W. Norton & Company.

- POLANYI, Karl (1989): *La gran transformación*, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría., Madrid: La Piqueta.
- POPPER, K. (1987): *La miseria del historicismo*, trad. de P. Schwartz, Madrid: Alianza.
- SACRISTÁN, M. (2009): *Sobre dialéctica*, edición de Salvador López Arnal, Barcelona: El Viejo Topo.
- STANDING, G. (2014): *Precariado: una carta de derechos*, trad. de A. de Francisco, Madrid: Capitán Swing.

Recibido: 17 de septiembre de 2017

Aceptado: 15 de diciembre de 2017

Andrés de Francisco es doctor en filosofía y profesor titular en la UCM. Es autor de: *Teorías contemporáneas de las clases sociales* (Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1993), *Sociología y Cambio social* (Ariel: 1997), *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano* (Catarata, 2007) y *La mirada republicana* (Catarata, 2012). Ha editado: Lincoln&Marx, *Guerra y emancipación*, Capitán Swing, 2013; J. Harrington, *Oceana*, CEPC (2103); y J. S. Mill, *Sobre la Libertad*, Biblioteca Nueva, 2017. Entre sus artículos destacan: “Feeling cooperation, being moral” (*Rationality & Society*. SAGE. 26-3, 2014); y “A Republican Interpretation of the late Rawls” (*The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, 2006). afrancis@ucm.es