

MARILENA CHAUI*

LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE MARX**

DESARROLLO Y DEVENIR

Marx puede elaborar el concepto de *modo de producción* cuando demuestra que la distribución de los componentes del proceso de trabajo¹ determina la forma de la producción, es decir, que las relaciones de producción determinan las fuerzas productivas, y que la distribución, presupuesto del proceso productivo, es repuesta por este como un momento que le es inmanente. De esta manera, el *modo de producción* se define como la determinación de las fuerzas productivas por las relaciones de producción y por la capacidad del proceso productivo de reponer como un momento suyo, interno y necesario, aquello que inicialmente le era externo.

* Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo, con especialización en historia de la filosofía moderna, filosofía política y filosofía contemporánea.

** Traducción de Mariana Gainza. Revisión Javier Amadeo.

¹ Según Marx, el proceso de trabajo posee tres componentes: el *trabajo*, actividad orientada hacia la superación de una necesidad, el *material* u *objeto de trabajo*, materia a ser trabajada, y los *instrumentos de trabajo* o medios de producción. Hay *proceso* porque los tres componentes son *momentos* de un todo, el trabajo.

Es el concepto de modo de producción el que permite comprender una distinción que opera en el tratamiento dado por Marx a la historia: la distinción entre *devenir* y *desarrollo*. El *devenir* es la sucesión temporal de los modos de producción, o el movimiento por el cual los presupuestos de un nuevo modo de producción son ciertas condiciones sociales que fueron establecidas por el modo de producción anterior, y serán repuestas por el nuevo modo. El *desarrollo* es el movimiento interno que un modo de producción realiza para reponer su presupuesto, transformándolo en algo dado; se refiere, por lo tanto, a una forma histórica particular o, más precisamente, es la historia particular de un modo de producción, cuyo desarrollo se dice completo cuando el sistema tiene la capacidad para reponer internamente y por entero su presupuesto. Una forma histórica se considera desarrollada cuando se ha vuelto capaz de transformar en un momento interior a sí misma aquello que inicialmente le era exterior (por provenir de una forma histórica anterior), es decir, cuando consigue realizar una *reflexión*, de tal manera que la exterioridad es negada como tal para ser puesta como interioridad en la nueva formación social.

El devenir temporal se refiere al surgimiento de las fuerzas productivas, por lo tanto, a los cambios en las relaciones de los hombres con la naturaleza, y puede ser pensado como lineal, sucesivo y continuo. El desarrollo inmanente de una forma histórica se refiere a la reflexión realizada por el modo de producción, es decir, al movimiento cíclico por el cual retoma su punto de partida para reponer sus presupuestos. Sin embargo, justamente por tratarse de una *reflexión* realizada por la forma histórica, el retorno al punto de partida lo modifica, de tal manera que el desarrollo no constituye un eterno retorno de lo mismo, sino que es dialéctico: actividad inmanente transformadora que niega la exterioridad del punto de partida al interiorizarlo para poder conservarse, e impone, al hacerlo, una nueva contradicción en el sistema.

La distinción entre devenir y desarrollo no significa que Marx no los haya pensado juntos. El devenir depende del desarrollo, o sea, de aquello que hace que la forma completa de un modo de producción pueda establecer los presupuestos del modo de producción siguiente: la forma completa termina su desarrollo cuando, al reponer completamente sus presupuestos, fija una nueva contradicción interna que ella no es capaz de resolver sin destruirse. Esa contradicción irresoluble es impuesta por la forma completa del modo de producción, y se convierte en un *presupuesto* en la forma social siguiente. El desarrollo completo revela la *finitud* de la forma histórica y la expone a la *infinitud* del devenir. En otras palabras, es imposible pensar el devenir sin el desarrollo y este sin aquel, pues la sucesión temporal de las formas históricas o de los modos de producción depende de la reflexión de cada una de ellas,

es decir, de su desarrollo completo². El entrecruzamiento necesario del devenir y del desarrollo explica la afirmación: “lo nuevo nace de los escombros de lo viejo”.

FORMAS PRECAPITALISTAS Y FORMA CAPITALISTA

En *Trabajo y Reflexión*, J. A. Giannotti (1983) acompaña la exposición hecha por Marx en los *Grundrisse* sobre las formas históricas precapitalistas y la forma capitalista, enfatizando que su principal lección radica en mostrar que no podemos encontrar una matriz única para lo social.

En la medida en que la producción presupone la distribución de los componentes del proceso de trabajo, se comprueba que un modo de producción presenta dos aspectos diferenciados: el aspecto activo del proceso, es decir, la división social del trabajo, y el aspecto pasivo, es decir, la forma de la propiedad, determinada por el modo de apropiación de uno de los componentes del proceso de trabajo. En los *Grundrisse*, Marx denomina *situación histórica 1* a aquella en la cual la propiedad es la propiedad del *objeto de trabajo* o materia del trabajo. Esa situación histórica corresponde a las formaciones sociales más antiguas, donde la propiedad es la propiedad de la tierra, aunque varíe la manera en que esa propiedad se realiza (resultando de ahí la diferencia entre las formaciones sociales asiática, grecorromana y germánica). En la *situación histórica 2* la propiedad es la propiedad del *instrumento de trabajo*, tal como sucede, por ejemplo, en las corporaciones medievales, donde a pesar de que los artesanos no poseen la propiedad de la tierra –perteneciente a los señores feudales–, son propietarios de los instrumentos de trabajo en el interior del proceso de trabajo. En la *situación histórica 3*, la propiedad es la propiedad *del trabajo*, lo que significa que el trabajador es esclavo. Esas formas de la propiedad no son excluyentes, sino que pueden combinarse de diversas maneras; de ahí que lo fundamen-

2 Por ejemplo, no puede haber modo de producción capitalista si dos presupuestos no están realizados: el *trabajo libre*, esto es, una propiedad del trabajador que puede ser vendida por él, y la *separación* entre el trabajo y la propiedad de los medios de producción. Ahora bien, estos dos presupuestos del capitalismo fueron establecidos por el último ciclo del desarrollo del modo de producción feudal. El modo de producción capitalista –que surge, entonces, a partir de algo que no fue pautado por él, sino que es condición para que él venga a la existencia– incorpora tales presupuestos como su modo mismo de existencia, realizando un proceso por el cual los repone. Y, en cada ciclo de su desarrollo, esa reposición instaaura contradicciones nuevas, hasta el momento en que se funda aquella contradicción que el sistema no tendrá condiciones o capacidad para interiorizar en su movimiento, y que será la que lo destruirá, a la vez que constituirá el presupuesto de un nuevo modo de producción, el comunismo. La fuerza de un modo de producción no deriva sólo de su capacidad económica para reponer sus presupuestos, sino también de su fuerza para mantener, entre los miembros de la formación social, el sentimiento de la naturalidad de esos presupuestos, hasta que las nuevas contradicciones destruyan tal sentimiento y exhiban la violencia histórica del sistema.

tal sea determinar cuál es la propiedad que, si bien coexistiendo con las otras, predomina y define la formación social, estableciendo los demás aspectos del proceso de trabajo y determinando las relaciones sociales. Las situaciones históricas 1, 2 y 3 constituyen lo que Marx llama *formas precapitalistas* de la economía.

Como observa Giannotti (1983), al presentarlas como situaciones históricas posibles, Marx deja entrever la imposibilidad objetiva de subordinar lo social a una única matriz, pues tal matriz presentará variaciones según cuál sea la forma de la propiedad de los componentes del proceso de trabajo. Es por este motivo que Giannotti considera que la presentación de las formas históricas posibles no es la presentación del devenir de los modos de producir (esto es, no se trata de la sucesión temporal de esas formas). El empleo del término “histórica” para hacer referencia a cada una de las situaciones tiene el significado amplio de señalar una oposición a lo natural: cada situación remite a los componentes del proceso de trabajo y, por consiguiente, a la diferencia entre lo propiamente humano y la naturaleza. Siendo así, la expresión *precapitalista* no es tomada en el sentido de antecedente del capitalismo, sino que “pre” significa, más bien, “todo lo que no es capitalista”. Sin embargo, hay que admitir –afirma Giannotti– que Marx podría haber sustituido “precapitalista” por “no-capitalista”, y, dado que no lo hizo, no podemos eximirlo de la responsabilidad teórica de haber dejado sin explicar el empleo de esa expresión ambigua.

¿Cuál es la diferencia entre precapitalista y capitalista, y cómo formula Marx el pasaje de una formación precapitalista a una capitalista?

Todo modo de producción, desde el punto de vista de su surgimiento, implica siempre el pasaje de lo natural a lo histórico y, por lo tanto, la separación entre naturaleza e historia, o la negación de la naturaleza por el proceso de trabajo. Sin embargo, observa Marx, si en las formas denominadas precapitalistas la naturaleza es el presupuesto –la ligazón del cuerpo de los hombres con la tierra como su “cuerpo inorgánico”–, en el caso del capitalismo el presupuesto es enteramente histórico –el trabajo libre y la separación del trabajador y los medios de producción. Además, una característica fundamental de las formas precapitalistas es el hecho de que en ellas el movimiento del desarrollo o de la reposición de los presupuestos nunca pueda ser completo, quedando siempre un excedente que el sistema no repone y que permanece como presupuesto. Hay un residuo de naturaleza que las formas precapitalistas nunca consiguen negar enteramente y transformar en historia. Por el contrario, la forma capitalista es la única que es histórica de punta a punta, no subsistiendo nada de natural en ella. Es por eso que en el modo de producción capitalista la ideología tiene una fuerza inmensa, pues su función es introducir lo natural en la historia, naturalizar lo que es histórico. En efecto, si todo es histórico, entonces todo depende

de la acción humana y de las circunstancias; eso quiere decir que la *contingencia* de ese modo de producción es un hecho definitivo, surgiendo así la posibilidad de destruirlo mediante la acción humana. Para impedir tal posibilidad, es preciso garantizar que los sujetos sociales se representen el modo de producción como necesario, racional, inmutable y universal, es decir, como natural.

Cuatro *disoluciones* son necesarias para que el modo de producción capitalista pueda surgir en el devenir temporal: primero, la disolución de la relación con la tierra como cuerpo inorgánico del trabajo, esto es, la disolución de la relación del sujeto con las condiciones naturales de la producción; segundo, la disolución de aquellas relaciones sociales y económicas en las que el trabajador era propietario de los instrumentos de trabajo; tercero, la disolución del fondo de consumo con el que la comunidad garantizaba la subsistencia del trabajador durante el proceso de trabajo; cuarto, la disolución de aquellas relaciones económicas en las que el trabajador, como esclavo o siervo, pertenecía a las condiciones de la producción. Ahora bien, cada una de estas disoluciones señala la desaparición de una de las formas precapitalistas, de suerte que la aparición temporal del modo de producción capitalista implica la disolución de *todas* las formas precapitalistas.

Sin embargo, es importante observar que, si seguimos con detenimiento la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La ideología alemana*, la diferencia entre un modo de producción precapitalista y el modo de producción capitalista no se reduce a la presencia en el primero, y a la ausencia en el segundo, de un residuo de naturaleza en la historia, como nos sugieren algunos textos de los *Grundrisse*. En aquellas dos obras, Marx afirma que el modo de producción de la vida material está siempre escindido por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción o las formas de la propiedad, que determinan las operaciones de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Las fuerzas productivas configuran el contenido de las relaciones de los hombres con la naturaleza y consigo mismos, es decir, el trabajo; en contrapartida, las relaciones sociales de producción configuran las formas del proceso productivo, es decir, la propiedad. En suma, el *contenido* del modo de producción es determinado por el trabajo, y la *forma* del modo de producción es determinada por la propiedad. Con la desaparición del comunismo primitivo, el equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción cede su lugar a la contradicción, pues comienza a darse una lucha por la apropiación del excedente. En esa lucha, las fuerzas productivas se desarrollan al máximo y hacen estallar las relaciones sociales de producción. En esas dos obras de Marx, entonces, el desarrollo de la contradicción es el *desarrollo de la lucha de clases*, siendo tal desarrollo el que explica el devenir temporal de los modos de producción.

Desde esta perspectiva, podemos decir que el modo de producción capitalista, como cualquier otro modo de producción, surge históricamente cuando la contradicción y la lucha de clases del modo de producción anterior se despliegan plenamente.

Es este análisis histórico del devenir el que lleva a Marx a comenzar el *Manifiesto del Partido Comunista* con la afirmación de que la historia de las sociedades que existieron hasta nuestros días ha sido la historia de la lucha de clases. En otras palabras, el hilo que teje la historia –desde la perspectiva de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *La ideología alemana* y el *Manifiesto*– es el desarrollo de las fuerzas productivas; pero, resultando tal desarrollo contradictorio con las relaciones sociales de producción, el hilo de la historia es quebrado por la lucha de clases. En tanto ese hilo produce el movimiento inmanente o el desarrollo de una forma singular o de un modo de producción determinado, la ruptura del mismo por la lucha de clases engendra el devenir histórico de los modos de producción.

La diferencia entre esas obras y los *Grundrisse* en lo que se refiere a la descripción del proceso histórico indica que la concepción de la historia en Marx está lejos de ser cristalina, transparente y unívoca, suscitándose a partir de ello controversias y críticas.

RACIONALISMO DETERMINISTA

En un ensayo titulado “El marxismo: balance provisorio”, Castoriadis (1975) critica la teoría de la historia de Marx por no haber conseguido superar el racionalismo objetivo de Hegel y convertirse en otra filosofía de la historia más. La objeción central de Castoriadis a la *teoría* de la historia marxista es que no deja espacio para la acción consciente y autónoma de los hombres, meros instrumentos de una historia que, teniendo por motor a la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se realiza a costa de ellos. En cuanto a la *filosofía* de la historia marxista, la objeción se vuelve contra el determinismo, que pierde de vista la historia como creación.

Para Marx, escribe Castoriadis, es en el análisis económico del capitalismo donde debe concentrarse el núcleo de la teoría de la historia, mostrando que esta es capaz de hacer coincidir su dialéctica con la dialéctica de lo real histórico, y que los fundamentos y la orientación de la revolución surgen del movimiento del propio real.

El eje del análisis económico marxista son las contradicciones del capitalismo, articuladas en torno a una contradicción central, aquella que se da entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o la forma de la propiedad capitalista. Ahora bien, según Castoriadis, el análisis económico de Marx ya no podría ser mantenido, ni en sus premisas, ni en su método, ni en su estructura, pues su teoría

económica en tanto tal ignoraría la acción de las clases sociales y, por lo tanto, los efectos de las luchas de los trabajadores sobre el funcionamiento de la economía capitalista, así como los efectos de la organización de la clase capitalista para intentar dominar las tendencias “espontáneas” de la economía. El desconocimiento de tales efectos proviene de la misma teoría, en la cual el poder reificador del capitalismo es completo, transformando a los hombres en cosas y sometiénolos a leyes económicas que no difieren de las leyes naturales, salvo por el hecho de que usan las acciones conscientes de los hombres como instrumento inconsciente de su realización. Sin duda, la reificación existe, pero no puede ser completa, pues, si lo fuese, el sistema se desmoronaría instantáneamente –la contradicción última del capitalismo radica en la doble necesidad que el sistema tiene, tanto de la actividad propiamente humana, como de someterla y reducirla a su mínima expresión.

Esas primeras consideraciones conducen a Castoriadis a enumerar los aspectos inaceptables de la teoría de la historia marxista: 1) no se puede dar a la economía el lugar central que Marx le daba, y no puede ser considerada autónoma, con leyes propias independientes de las otras relaciones sociales; 2) es preciso reformular la categoría de reificación y, junto con ella, toda la teoría de la historia de Marx; 3) no es verdad que, en cierto estadio del desarrollo, las fuerzas productivas dejen de desarrollarse por entrar en contradicción con las relaciones de producción existentes o las relaciones de propiedad –no se trata de una contradicción sino, en todo caso, una tensión que puede ser, y generalmente ha sido, resuelta por el sistema; 4) no se puede pasar de la afirmación de la determinación material de la existencia humana a la reducción de la producción o del trabajo a las fuerzas productivas y, por consiguiente, a la técnica (capaz, supuestamente, de un desarrollo autónomo), quedando reunidas las demás actividades humanas bajo la condición de “superestructuras”; 5) en la fase presente del capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas o de la técnica no es autónomo, sino planificado, orientado y dirigido explícitamente para los fines que las clases dominantes determinan; no hay pasividad social, pues el desarrollo de la técnica no es el motor de la historia ni posee un significado unívoco y acabado; 6) no se pueden extender a todas las sociedades categorías que sólo tienen sentido en el capitalismo desarrollado, a menos que la teoría se sustente en el postulado oculto de una naturaleza humana inalterable cuya motivación predominante es económica; 7) es imposible negar que la conciencia humana siempre fue y es un agente transformador y creador, una *conciencia práctica*, una razón operante no reductible a una modificación del mundo material; es necesario, entonces, rechazar la “ideología marxista” o el “idealismo técnico”, que pretende que las ideas técnicas hacen la historia, mientras que la conciencia humana permanece siempre engañada y presa de ilusiones.

Este conjunto de aspectos señala al núcleo de la teoría de la historia de Marx como portador de un determinismo económico según el cual, a pesar de las declaraciones del mismo Marx, la lucha de clases no es el motor de la historia, sino un eslabón de una cadena causal constituida en la infraestructura técnico-económica. Eso se debe al hecho de que las clases son simples instrumentos en los que se encarna la acción de las fuerzas productivas. Las clases son actores en el sentido teatral del término; son agentes inconscientes del proceso histórico, incluso cuando poseen una conciencia de clase, pues “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser social, sino su ser social el que determina la conciencia”. El conservadurismo de la clase en el poder y el carácter revolucionario de la clase ascendente están predeterminados por su respectiva situación en la producción, de forma tal que no hay lugar para la acción autónoma de las masas.

El fundamento de la teoría de la historia de Marx, de su concepción política y su programa revolucionario, es una filosofía de la historia racionalista. Dado que el racionalismo filosófico presupone y demuestra que la totalidad de la experiencia es exhaustivamente reductible a determinaciones racionales, la filosofía de la historia marxista ofrece de antemano la solución de los problemas que ella misma plantea; o, como diría Marx, los hombres sólo se proponen los problemas que pueden resolver. El marxismo, entonces, no supera la filosofía de la historia, sino que constituye apenas otra filosofía de la historia, incapaz de cuestionar la racionalidad del mundo (natural e histórico) por asumir la existencia previa de un mundo racional en contrucción paulatina.

El racionalismo de Marx no sería subjetivo (como el de Descartes o Kant), sino objetivo (como el de Hegel), un racionalismo para el cual lo real es racional y lo racional es real. La historia es racional en tres sentidos. El objeto de la historia pasada es racional por ser un objeto cuyo modelo es el de las ciencias naturales: ciertas fuerzas actuando sobre puntos de aplicación definidos producen los resultados predeterminados según un gran esquema causal que debe explicar la estática y la dinámica de la historia, tanto la constitución y el funcionamiento de cada sociedad, como el desequilibrio y la perturbación que deben conducir a una forma nueva. El objeto de la historia futura es igualmente racional y realizará la razón en un segundo sentido: no sólo como hecho (pasado), sino también como valor. La historia por venir será lo que ella debe ser, verá nacer una sociedad racional que encarnará las aspiraciones de la humanidad, y en la cual el hombre será finalmente humano (es decir, su existencia y su esencia coincidirán; su ser efectivo realizará su concepto). En fin, la historia es racional en un tercer sentido: el de la conexión del pasado con el futuro, o el pasaje del hecho al valor. Las leyes ciegas, casi naturales, abren el camino hacia una humanidad libre, emergiendo la libertad del seno de la pura necesidad; hay una razón

inmanente a las cosas que hará surgir una sociedad milagrosamente conforme con nuestra razón.

El racionalismo objetivista sólo puede ser un determinismo, pues afirmar que el pasado y el futuro son integralmente comprensibles es lo mismo que afirmar la existencia de una causalidad sin fallas. Pero eso es inaceptable. Es verdad que no podemos pensar la historia sin causalidad, y que es en la historia donde mejor comprendemos el sentido de la causalidad (en la historia, el punto de partida es una motivación que podemos comprender; por el contrario, no podemos comprender el encadenamiento causal de los fenómenos naturales, sino sólo constatarlo). Es verdad que existe lo causal en la vida social e histórica, pues hay que distinguir lo racional subjetivo –motivación, plan y proyecto– de lo racional objetivo –relaciones causales naturales y necesidades puramente lógicas, constantemente presentes en las relaciones históricas–; pero, además, hay que considerar también lo “causal bruto”, que constatamos sin poder deducirlo de relaciones racionales subjetivas u objetivas –correlaciones de las que ignoramos los fundamentos, regularidades de comportamiento que permanecen como hechos puros. Sin embargo, no es posible integrar todas esas causalidades y todas esas racionalidades en un determinismo total del sistema, pues también existen instancias sociales caracterizadas por relaciones no causales. Lo *no causal* no es simplemente lo imprevisible, sino que es, sobre todo, lo *creador*, posición de un nuevo tipo de comportamiento, institución de una nueva regla social, invención de un objeto nuevo, algo que no puede ser deducido de las condiciones precedentes. “La historia no puede ser determinista porque es el campo de la *creación*” (Castoriadis, 1975: 61).

La filosofía de la historia marxista es incapaz de alcanzar el núcleo creador de la historia porque es incapaz de lidiar con las *significaciones históricas*.

Engels afirma que la historia es el campo de las acciones inconscientes y de los fines no deseados. Sin embargo, no percibe lo más importante, esto es, que esas acciones y esos fines se presentan como coherentes, dotados de significación, obedeciendo a una lógica que no es ni subjetiva (puesta por una conciencia) ni objetiva (como la que se da en la naturaleza), sino histórica. Así es como surge la significación *capitalismo*, un sistema inagotable de nuevas significaciones que, por medio de conexiones causales, confiere unidad a todas las manifestaciones de la sociedad capitalista, dando sentido a sus fenómenos constitutivos y excluyendo los fenómenos que no tienen sentido para esa sociedad. Esa significación global confiere a la sociedad la unidad de un *mundo* (instituye una cultura; ordena los comportamientos por medio de reglas jurídicas y morales conectadas profunda y misteriosamente con el modo de trabajo y de producción; determina la estructura familiar y la educación de los niños; define una estructura de la personalidad; instaura una

forma de la religión y de la sexualidad, una manera de comer, de bailar; etc.). Gracias a ella, todo lo que sucede en el sistema es producido en conformidad con el “espíritu del sistema”, y tiende a reforzarlo incluso cuando se oponga a él; aunque, en el límite, tienda a derribarlo.

Ahora bien, desde el punto de vista de la causalidad, puede decirse que esa significación está, de alguna manera, dada de antemano, predeterminando y sobredeterminando los encadenamientos causales, actuando al servicio de una intención que no es de nadie. Así, todo el problema de la historia radica en esa significación, diversa de aquella que es vivida por los individuos en sus actos determinados, irreductible a la causalidad y, sin embargo, construyendo también un orden de encadenamientos: un orden diferente del causal, pero inextricablemente ligado a él. En otras palabras, la verdadera cuestión está en la diferencia y en la relación entre la significación vivida por los agentes históricos y la significación puesta por procesos causales desprovistos de aquella significación. Tal problema se encuentra en el origen de los mitos, de la tragedia y de la creencia en la Providencia. Y el marxismo no da cuenta de él porque procura reducir integralmente el nivel de las significaciones al nivel de las causas, a pesar de que, más que cualquier otra teoría, mantenga la idea de una significación de los acontecimientos y las fases históricas, afirme la lógica interna del proceso, y totalice las significaciones en una significación del conjunto de la historia (la producción necesaria del comunismo). De esta manera, concluye Castoriadis, al afirmar simultáneamente que todo debe ser aprehendido en términos causales, y que todo debe ser pensado en términos de significación –de suerte que el inmenso encadenamiento causal es también un encadenamiento de sentido–, Marx exagera de tal forma los dos polos que resulta imposible pensar racionalmente el enigma de la historia.

DOS HISTORIAS

En el ensayo “Marx: de una visión de la historia a otra”, Claude Lefort (1978) examina las diferencias en el abordaje que Marx hace de la historia, comparando el *Manifiesto Comunista*, los *Grundrisse*, *El Capital* y *El XVIII Brumario*. Sin embargo, si en su interpretación enfatiza la diferencia entre esas obras, Lefort lo hace para resaltar mejor la identidad secreta que las recorre: en todas ellas se hallan presentes dos visiones opuestas de la historia, que entonces oscila entre la transformación y la repetición. Así, Marx se esforzaría, por un lado, por mostrar la historia como la producción de un sentido en el que se juega el destino de la humanidad, sin dejar al mismo tiempo de describir, por otro lado, las fuerzas movilizadas para desarmar los efectos de lo nuevo.

En el *Manifiesto*, la humanidad es una en el tiempo, y el hilo de la historia, aunque pueda romperse, no cesa de atarse una y otra vez,

asegurando la continuidad del drama aun cuando haya pausas o regresiones. La génesis de nuestra sociedad se da a partir del surgimiento de la burguesía, en un proceso de desarrollo de varias revoluciones. Sin embargo, se distingue de todas las otras formaciones históricas por la simplificación de los antagonismos sociales: la determinación económica de lo social se vuelve plenamente visible, y la sociedad se divide en dos clases que se enfrentan directamente. Esa simplificación es simultánea a la expansión del modo de producción capitalista a escala mundial, y a la interdependencia recíproca de todas las actividades en esa formación social. Nuestra sociedad también difiere de las otras por imprimir un nuevo ritmo a la historia: bajo la acción de los cambios económicos continuos, altera de manera constante todas las instituciones –“todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado se vuelve profano”–; conduce a la desaparición de las brumas místicas, tanto religiosas como políticas (lo sagrado se disuelve en el egoísmo y el interés; la política estatal se transforma en el comité administrador de los negocios de la burguesía); se libera del peso de las tradiciones y fuerza a los hombres a considerar, finalmente, el lugar que ocupan en el proceso histórico. Hay, en el *Manifiesto*, dos historias: la Gran Historia, de ritmo lento, y la Historia Acelerada de un mundo arrastrado por la innovación y la destrucción. La revolución da el sentido último de la aventura humana.

Sin embargo, Marx desmiente tal concepción de la historia y de la vida social. En los *Grundrisse*, el estudio de las formas precapitalistas muestra, no la continuidad, sino la oposición global entre ellas y el modo de producción nacido de la división entre capital y trabajo. El precapitalismo, escribe Lefort, es aprehendido desde el capitalismo como su *otro*, en tanto que el capitalismo no es considerado como la conclusión de un proceso histórico continuo comandado por una contradicción fundamental sino, al contrario, como la discontinuidad radical *de y en* la historia, “una mutación de la humanidad”.

Solamente las condiciones de la formación del capitalismo pueden hacer surgir la figura del trabajador. De hecho, en las formas precapitalistas el trabajador propiamente dicho no existe: su condición es la de estar “ligado a la tierra”, tanto en el contexto de la pequeña propiedad, como en el de la propiedad comunal; la tierra no es exterior al hombre, y él es el propietario de las condiciones objetivas de su trabajo. En oposición al capitalismo, en las formas precapitalistas el trabajo no se encuentra en el origen de la propiedad: esta no es el resultado de aquel, sino su condición. Así, es solamente en tanto que participan de la comunidad o de la propiedad común que los hombres trabajan. La comunidad tribal está en el origen de las tres formaciones precapitalistas complejas (la asiática, la antigua y la germánica o feudal), y la forma comunitaria es preservada más allá de las modificaciones que

cada una de ellas introduce. De esta manera, en las tres formaciones, el estatuto de propietario permanece condicionado por la comunidad (cuyos límites se mantienen fijos), aun cuando esta aparezca como una entidad trascendente (encarnada en el déspota asiático, en la figura del estado antiguo o en la asamblea de los barones feudales). El estudio del precapitalismo es el estudio de la eficacia permanente de esa forma: en las tres formaciones, la conservación del límite fijo de la comunidad garantiza la autoconservación y, al contrario, la pérdida de ese límite conduce a la destrucción. Esta, sin embargo, no proviene de una acción interna de la propia formación social, sino de accidentes externos (guerras, migraciones, urbanización, dispersión). El cambio proviene de afuera y no de una contradicción inmanente.

En verdad, lo que se observa en los *Grundrisse* es la presencia de dos esquemas de interpretación.

Por un lado, Marx visualiza una historia evolutiva, por el otro, una historia repetitiva. La primera parece regida, en innumerables textos, por el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual tropieza con los límites de las relaciones de producción y, al fin y al cabo, se disuelve. Sin embargo, incluso ya desde este punto de vista, la autonomía otorgada a ese factor –exactamente cuando está encargado de incluir la expansión demográfica– parece contradecir la idea clave de que la producción permanece subordinada a las condiciones socio-naturales, a la existencia de la comunidad mediadora de la relación con la tierra o, más precisamente, la idea de que los efectos de la producción son condicionados por la forma comunitaria (Lefort, 1978: 204).

La historia es *repetitiva* –la eficacia de la forma comunitaria hace que ella se repita en todas las formaciones precapitalistas y que permanezca indefinidamente si no es destruida por factores externos– y *evolutiva* –se da un pasaje de la forma precapitalista a la capitalista. Es por eso que Marx oscila en la búsqueda del factor de cambio: habla del desarrollo de las fuerzas productivas, pero tiene que reconocer que, aun cuando este desarrollo modifique la configuración de las relaciones sociales, no modifica la forma comunitaria; por eso recurre a otros factores, como la migración y la guerra, y alterna la afirmación de un tiempo endógeno y un tiempo exógeno.

Los dos esquemas interpretativos –repetición y evolución– servirán para distinguir entre las formaciones precapitalistas y el capitalismo, que representa la aparición inédita de un tipo de devenir social en el que se separan la existencia humana activa y las condiciones no orgánicas de la existencia. La exposición de las formas precapitalistas indica que la división social (hombre libre-esclavo, patricio-plebeyo, barón-siervo) no es regida por el mismo principio que comanda la división trabajo-capital: mientras que en el primer caso la división no implica

una separación entre el hombre y las condiciones orgánicas de su existencia, en el segundo caso sí la implica. Entonces, sostiene Lefort, entre el *Manifiesto* y los *Grundrisse* existe una diferencia que impide dar universalidad a la lucha de clases (o afirmar su continuidad), pues la figura histórica del trabajador es el resultado de una separación inexistente en las formaciones sociales precapitalistas.

En realidad, la idea de *separación* sólo tiene sentido en el capitalismo, y únicamente en él esta “instaura un principio de autotransformación de lo social” (Lefort, 1978: 206), o una infinitud inmanente que inaugura una historia revolucionaria, en oposición a la historia conservadora que caracteriza al precapitalismo. Según Marx, en efecto, justamente porque en las formaciones precapitalistas no existe la separación entre el cuerpo orgánico de los hombres y el cuerpo inorgánico de la tierra, la evolución es regida por la destrucción (lenta o rápida) del establecimiento humano como “índice de la contradicción ineluctable entre la relación de los hombres con su humanidad *finita*, anclada en una tierra que poseen y los posee, y con su humanidad *infinita*, excesiva en relación a toda determinación real, asociada al ‘elemento ilimitado de la tierra’ [...] El infinito se señala apenas en la negación inmediata de lo finito, lo ilimitado en la negación inmediata del límite” (Lefort, 1978: 206). La comunidad precapitalista es la *imagen de un cuerpo* que anula la exterioridad y, por eso mismo, el enigma de la historia se concentra en el momento de la desaparición de esa imagen, con el advenimiento de la forma capitalista o de la separación. Ahora bien, la interpretación de Lefort toma, a esta altura, una dirección precisa: busca la *permanencia* de esa imagen en ciertos textos de *El Capital*, donde actúa como eje de las descripciones económicas de Marx.

En el Libro I de *El Capital*, Marx presenta el desarrollo del modo de producción capitalista a partir de la desaparición de la forma comunitaria del trabajo, en un proceso que va desde el surgimiento de la cooperación, pasando por la manufactura, hasta llegar a la gran industria.

La cooperación presupone la figura del trabajador libre, vendedor de su fuerza de trabajo y separado de los medios de producción; requiere la movilización de cierta cantidad de capitales para explotar cierta cantidad de fuerza de trabajo, asociada a una cantidad de medios de producción. El efecto de esa asociación de factores es la eliminación de la diferencia cualitativa entre los trabajos individuales y la institución de un trabajo social medio, condición de la universalización del mercado. De esta manera, se disuelve definitivamente la forma comunitaria, que implicaba la dependencia y la ligazón de los trabajadores con sus medios de producción. La cooperación simple es la condición de posibilidad de la gran transformación que será introducida por la manufactura. Al analizarla, Marx deja de lado la cooperación y se concentra en la división social del trabajo, mostrando la irreversibilidad del proceso

histórico. La manufactura inicia el movimiento de descomposición del trabajo humano. En ella no se comprueba tan sólo la separación de los trabajadores respecto de los medios de producción, sino también la separación del trabajador respecto de sí mismo, una vez consumada su disolución en la figura del trabajador colectivo. Marx habla de “un organismo de producción cuyos miembros son los hombres”. Se trata de un *cuerpo monstruoso o absurdo*, pues la manufactura se organiza en base al modelo de la constitución corporal del trabajador. Sin embargo, en virtud de esta descripción, la manufactura ya no aparece como una institución radicalmente nueva, que contendría en sí el principio de una revolución continuada. En varios textos, al contrario, no parece muy distante del modelo de las sociedades antiguas, en particular, operando como ellas, de modo tal que, a partir de un cierto grado de desarrollo, su único fin pasa a ser su propia conservación. Así, en el exacto momento en que Marx está a la búsqueda de una forma nueva, de una diferencia de forma en el plano económico e histórico, su análisis de la manufactura revela la “permanencia del fantasma del cuerpo” (Lefort, 1978: 213), de tal manera que una historia revolucionaria presenta la tendencia a la restauración de una estructura inmovilizada.

Esa permanencia fantasmática del cuerpo y la presencia de la repetición al interior de la innovación reaparecen en el análisis de la gran industria. En esta, el proceso de producción se torna autónomo; la modalidad que asume la división del trabajo obedece a las necesidades técnicas de la fabricación mecánica, según los saberes de las ciencias naturales, y sin tener en cuenta las aptitudes individuales. El principio subjetivo de la división del trabajo es sustituido por un principio objetivo: los oficios, que durante siglos fueron considerados misterios (operación secreta de los iniciados, recintos cerrados cuyos límites ningún profano podía atravesar, ocultamiento del fundamento material de la vida de los oficiales), ahora se tornan actividades transparentes, conocidas una por una y en sus conexiones, dirigidas por la ciencia moderna de la tecnología. En la manufactura, la producción todavía se adaptaba al trabajador, a su esquema corporal; en la gran industria, el trabajador debe acomodarse a las exigencias de la producción. Surge, en palabras de Marx, “un organismo de producción completamente objetivo o impersonal”. Se pasa del trabajador colectivo a la reificación, y de ahí provienen las metáforas del *autómata* empleadas por Marx: “monstruo mecánico”, “fuerza demoníaca”, “danza febril y vertiginosa de sus órganos de operación”; ese autómata es el sujeto, y los trabajadores son meras prolongaciones suyas, “órganos conscientes anexados a sus órganos inconscientes”.

No es únicamente en esos análisis que se hace presente el esquema de las dos historias. La sociedad burguesa es contradictoria: efectúa tanto la *interdependencia* de todas las actividades y la comunicación de todos

los agentes sociales, como la *exterioridad* recíproca de todas las actividades y la alienación de todos los agentes. La autonomía del orden de las relaciones puramente económicas se realiza junto con la separación de las esferas de lo político, lo jurídico, lo religioso, lo científico, lo pedagógico, lo estético. La sociedad burguesa disuelve todas las formas tradicionales de producción y representación pero, al mismo tiempo, por medio de la ideología, hace creer en la racionalidad y la universalidad, disimulando ante sí misma su propia historia. Así, la historia de la sociedad burguesa no se reduce al movimiento febril de la destrucción/creación: Marx descubre en ella “un principio de petrificación de lo social” (Lefort, 1978: 217) cuando señala los efectos de la autonomización de cada sector de la producción, del disfraz del presente por el pasado y del ocultamiento de lo real por la ideología. El capital no es una cosa, no es la suma de los medios de producción materiales y fabricados, sino “un sistema social de producción”. Sin embargo, visto como cosa, se produce a sí mismo. Ese es el mundo invertido o “universo hechizado”. El principio objetivo, la moderna tecnología, la impersonalidad de la producción, la desaparición de los misterios, son simultáneos a la aparición de un mundo fantasmático y misterioso. La reaparición de los fantasmas y los fetiches revela que *la repetición es el doble del progreso*, y nos da la clave de la enigmática diferencia entre el *Manifiesto* y *El XVIII Brumario*.

El *Manifiesto* narra la historia burguesa como epopeya; *El XVIII Brumario* como “danza macabra”. El *Manifiesto* distingue a la sociedad capitalista de todas las otras por la simplificación de la división social y la transparencia de su determinación económica. *El XVIII Brumario* analiza la complejidad de los antagonismos sociales, el entrelazamiento de varias historias, cada una anclada en una clase social particular (el proletariado como clase en devenir e inmadura; la burguesía como clase escindida y opuesta a sí misma, con varias facciones adversarias; la pequeña burguesía como clase media o intermediaria; el campesinado como no-clase, verdadero soporte del poder bonapartista; el *lumpenproletariat* como no-clase o clase-basura; la burocracia y el ejército como clases parasitarias, pues, aunque sean instrumentos de la clase dominante, se vuelven independientes bajo el segundo Bonaparte e instituyen al estado por encima de la sociedad). Sin embargo, el primer capítulo de la obra, al introducir el tema de la farsa, destaca que las contradicciones son estériles, no producen *acontecimientos*, son fantasmagorías, “sombras que perdieron sus cuerpos”. Esa historia inmóvil, sin embargo, se da de manera simultánea a otra, efectiva: la historia de la unificación de la burguesía como clase, la aparición política del proletariado y la escisión entre el estado y la sociedad civil. Como consecuencia, el último capítulo invierte aquello que había sido dicho en el primero: en lugar de la danza macabra fantasmática, el poder bonapartista aparece como un *producto imaginario* conjugador de diversos mitos. Y la revolución

está en curso, acumulando fuerzas de forma metódica para concentrar su poder de destrucción. El final aclara el comienzo: frente a lo nuevo, frente a un futuro creador, frente a tareas inéditas, los agentes invocan a los muertos y el pasado resurge imaginariamente, como una representación contra el vértigo de la mortalidad. El pasaje de la tragedia a la comedia con el que se inicia el libro es inherente a una sociedad que se formó desconociendo su propia realidad y que, en el momento en que el orden social es puesto en cuestión, necesita recurrir a la repetición. Para interrumpir la repetición es preciso un agente nuevo: el proletariado, que no saca su poesía del pasado sino del porvenir. La sociedad burguesa, en tanto tal, no puede engendrar verdaderos acontecimientos, sólo puede repetir. Por ello, su insignificancia histórica prepara la lógica de la contrarrevolución: la burguesía necesita de la *regresión* para mantener la dominación, ya que, de lo contrario, la oposición del proletariado ha de ser enfrentada; sin embargo, por no poder enfrentar la contradicción real, se orienta hacia el plano fantasmagórico. Y no sólo ella. Con excepción del proletariado inmaduro, todas las otras clases y no-clases operan en el registro imaginario o en la ilusión.

¿Por qué esa presencia tan poderosa de lo fantasmático en la economía, en las relaciones sociales, en la política, en la historia? ¿Por qué Marx fue tan sensible a la ilusión y lo imaginario? Porque, desligada de la tierra y de la forma comunitaria del trabajo y de la propiedad, la sociedad capitalista opera la total absorción de la naturaleza en lo histórico, dándose así el advenimiento de una sociedad sin cuerpo y sin sustancia. La descorporeización y la desustancialización, índices de una formación social que es histórica de punta a punta, afectan por entero lo social y lo histórico –“todo lo que es sólido se desvanece en el aire”. Sin embargo, simultáneamente, la tendencia a la petrificación sustancializa y naturaliza lo social y lo histórico, transformándolos en entidades fantasmagóricas. No es casual que *El Capital* se inicie con el fetichismo de la mercancía y termine con la fantasmagoría de la fórmula triádica³.

Sin embargo, Lefort se pregunta si la obra del propio Marx no sería expresión de esa dificultad; si la permanencia de la referencia al cuerpo en sus análisis económicos y políticos no sería el signo de que no permaneció inmune a ella; si la elaboración de dos concepciones de la historia irreconciliables no evidenciaría el peso de lo imaginario en su propio pensamiento; y, finalmente, si frente a la imagen “de ese ser

3 La fórmula triádica aparece en tres pares de relaciones que combinan las siguientes categorías económicas: tierra-renta, trabajo-salario y capital-ganancia, ocultando bajo la diferencia aparente el hecho de que no son otra cosa que el propio capital. Por eso son *fantasmas*: son trabajo materializado y están separadas porque fueron transformadas en valor total, pero la totalidad es invisible y no se ve que el capital hace aparecer como separadas e independientes las tres categorías económicas.

extraño, el proletariado, al mismo tiempo puramente social, puramente histórico y, en cierto sentido, fuera de la sociedad y fuera de la historia –clase que deja de ser clase porque es la destructora de todas las clases”, no cabría indagar “si él es el destructor del imaginario social o el último producto de la imaginación de Marx” (Lefort, 1978: 223).

LA PRESENTACIÓN DE LA HISTORIA

Ruy Fausto (2002) usa el término *presentación* de la historia para indicar que no hay en Marx una *teoría* de la historia, ni una *filosofía* de la historia, sino *consideraciones* en torno a la historia. De acuerdo con Fausto, la teoría crítica del capitalismo o la crítica de la economía política es, desde el punto de vista lógico y no cronológico, anterior a la presentación de la historia. En tanto esa crítica constituye el núcleo del pensamiento de Marx, es de ella que surge una presentación de la historia a modo de un esquema para organizar la dispersión temporal de los modos de producción. De esta manera, sin referencias explícitas, el estudio de Ruy Fausto desarticula las perspectivas adoptadas por Castoriadis y Lefort, y las aporías señaladas por ambos.

La historia es un *presupuesto* del discurso marxiano: Marx habla de ella, pero no dice lo que ella es, pues el concepto de historia no es el objeto de la investigación. Justamente porque no hay ni teoría ni filosofía de la historia, Marx elabora tres modelos de exposición de la historia, que tienen en común ciertos meta-presupuestos (la distinción entre prehistoria e historia, y entre desarrollo y devenir) y los mismos presupuestos (propiedad, riqueza, libertad, igualdad y satisfacción). Aunque todos los presupuestos estén presentes en los tres modelos, solamente uno de ellos, en cada caso, es determinante. El *Manifiesto* y *La ideología alemana* conforman el modelo de la *historia de la libertad*, pues la historia es presentada a partir de la lucha de los explotados. El segundo modelo, presente en los *Grundrisse* y *El Capital*, es el de la *historia de la riqueza*, pues la historia es presentada a partir de este concepto. Finalmente, los *Manuscritos de 1844* constituyen el tercer modelo, el de la *historia de la satisfacción*. Como los meta-presupuestos y los presupuestos son los mismos en los tres casos, Marx puede presentar cada una de esas historias como un progreso o una conquista y, al mismo tiempo, mostrar cómo el modo de producción capitalista es, desde el punto de vista del desarrollo, una *regresión* respecto de esas historias (hay en él menos libertad y menos satisfacción) y, desde el punto de vista del devenir, un *progreso*, pues en él se dan los presupuestos de la sociedad comunista, en la cual la libertad, la riqueza y la satisfacción serán reales o concretas.

La presentación de la historia tiene dos dimensiones: la de la sucesión de los modos de producción y la de la distinción entre prehis-

toría e historia. Para entender estas dimensiones, Fausto resignifica la distinción entre devenir y desarrollo. El devenir es un movimiento con dos términos, un comienzo y un fin (nacimiento y muerte, aparición y desaparición). El desarrollo es enteramente lógico (aunque esa lógica transcurre en el tiempo): es la negación del sujeto cuando este atraviesa el interior de su otro, y la negación de la negación del sujeto cuando su otro se incorpora al sujeto. El desarrollo, entonces, es la lógica de la negación de la negación, movimiento por el cual aquello que era inesencial en una forma anterior se vuelve un presupuesto de la forma siguiente y, al ser impuesto, se torna esencial para ella. De ahí que el desarrollo, en vez de afirmar una continuidad temporal, afirme la discontinuidad, porque, cuando lo inesencial se torna esencial, se establece la diferencia intrínseca entre la forma anterior y la siguiente.

Además de esta distinción, Fausto propone otra entre *devenir* y *génesis*. La génesis corresponde, en cierto sentido, a aquello que los biólogos llaman ontogénesis, un proceso de pasaje de la potencia al acto, en el cual la forma anterior no desaparece, sino que actualiza sus potencialidades en la forma nueva. En la génesis, se da una conservación de las determinaciones anteriores en la forma nueva, sin ninguna intervención externa: es por un movimiento inmanente a la propia forma que ella da origen a la siguiente, esto es, actualiza algo que ya está en ella en potencia. Hay, por lo tanto, una inmanencia entre el comienzo y el fin del proceso. La forma final no destruye todo lo que vino antes, sino que determina lo indeterminado que la antecedió. Por otra parte, el devenir corresponde, en cierto sentido, a lo que los biólogos llaman filogénesis, el surgimiento de una especie nueva y la desaparición de una especie anterior. En el devenir hay desaparición, muerte de una forma con el nacimiento de la otra, y no se excluyen las interferencias externas. La originalidad de Marx ha sido la de lidiar simultáneamente con la *génesis* y el *devenir*, dando un aspecto contradictorio al discurso histórico. Esa contradicción, sin embargo, es dialéctica, pues la fuerza del discurso histórico de Marx está justamente en considerar la *reflexión* de una forma histórica a la vez como devenir y como génesis.

En los *Grundrisse* y en los textos históricos de *El Capital*, la génesis no coincide con el fin de una historia anterior (como ocurre en la *ontogénesis* biológica), y el devenir no implica la desaparición completa de las determinaciones anteriores (como ocurre en la *filogénesis* biológica). Dado que el devenir y la génesis operan simultánea y contradictoriamente, ninguno de ellos es enteramente interno ni externo. Por tal motivo, en estas dos obras el concepto de *presupuesto* tiene dos sentidos: por un lado, cuando se refiere a la génesis o cuando se encuentra en el interior de una génesis, Marx habla de la permanencia de restos o ruinas, dándose así una continuidad temporal; por el otro, cuando se refiere al devenir, Marx habla de la destrucción de la forma anterior y

del surgimiento de una nueva forma. El entrecruzamiento entre devenir y génesis permite decir, al mismo tiempo, que una forma nace en el interior de la otra cuando esta otra ya está resquebrajada, y que, al nacer la nueva forma, esta destruye completamente la anterior.

¿Ello no constituiría, en definitiva, una teoría o una filosofía de la historia? La respuesta es negativa: esa generalidad del proceso no es la unificación o la totalización de una diversidad dispersa. Si quisiéramos (a la manera del marxismo vulgar) unificar y totalizar la dispersión de las formas, y considerar que la determinación económica está presente del comienzo al fin de la historia, no entenderíamos el lenguaje de Marx en los *Grundrisse*, ni sus análisis del mundo antiguo y medieval. Por ejemplo, cuando habla de la propiedad en la antigüedad grecorromana, más allá de afirmar que tal propiedad era la propiedad común de la tierra, dice también que su finalidad no era la producción de riquezas, sino favorecer la creación de mejores ciudadanos. Esto significa que el contenido de la economía antigua no es económico. De la misma manera, no es casual que Marx se refiera al *modo de dominación asiático* y al *modo de dominación feudal*, y no al modo de producción asiático o feudal, ya que en tales formaciones no es lícito hablar de modo de *producción*. Esas observaciones indican que la distinción entre estructura económica y superestructura política, jurídica y cultural no es universalizable⁴.

En efecto, en las llamadas formas precapitalistas, la producción tiene como finalidad producir valor de uso, mientras que en el capitalismo su finalidad es la valorización del valor. En las formas precapitalistas, justamente porque la finalidad de la producción es el valor de uso, no se puede separar lo económico de aquello que lo determina. Lo económico es determinado por lo religioso, lo político, el sistema de parentesco, etc., es decir, por todo aquello que en el capitalismo formará parte de la superestructura. En la forma precapitalista es imposible separar los contenidos de las categorías jurídicas y económicas, porque la propiedad de la tierra está ligada, o a la condición del soberano, o a la condición del ciudadano; esto es, la propiedad de la tierra es política y define una relación extraeconómica; en el modo de producción capitalista la condición de ciudadano y la de propietario están separadas, y la economía determina a la política. En la forma precapitalista, para obtener el excedente es preciso emplear mecanismos de represión, coerción, violencia física, vale decir, acciones extraeconómicas; en la forma capitalista, el excedente es retirado de manera directa del productor por vías exclusivamente económicas. Por lo tanto, en las formas

4 Al examinar los diversos aspectos no universalizables de las formas precapitalistas y capitalista, Fausto deja claro que no hay, como juzga Castoriadis, determinismo económico ni economicismo.

precapitalistas, las superestructuras forman parte necesariamente del modo de producción, mientras que en la forma capitalista la separación de la economía en relación con los otros dominios es fundamental; o sea, las superestructuras son precondiciones externas a la economía. En las formas precapitalistas, las relaciones de producción constituyen un presupuesto, pero, por ser la comunidad lo fundamental, son algo abstracto; en el modo de producción capitalista sucede exactamente lo contrario: la comunidad es abstracta y las relaciones de producción son lo fundamental y concreto. Eso significa, por lo tanto, que también la expresión *relaciones de producción* tiene un sentido completamente diferente en las formas precapitalistas y capitalista, o más bien, hablando con rigor, solamente en el capitalismo hay *relaciones de producción* (esa expresión no tiene sentido en el mundo antiguo y en el feudal).

Tampoco puede ser universalizada la relación entre *materia y forma*, que se refiere al progreso técnico o a lo que sucede con las fuerzas productivas. En las formas antiguas hay, evidentemente, empleo de la técnica, pero es reducido, aleatorio e intermitente. Y, sobre todo, la producción económica no exige la creación de nuevas técnicas, no impone la necesidad de nuevos saberes para el desarrollo de las fuerzas productivas; se da una especie de exterioridad entre la materia y la forma. Por el contrario, en el modo de producción capitalista la materia es impregnada por la forma: el capital (la forma) se apodera de todas las manifestaciones de la base material, imponiéndoles cambios incesantes y permanentes, con lo cual las técnicas y las condiciones de las fuerzas productivas no cesan de transformarse. El sistema impone constantemente el desequilibrio entre la materia y la forma para que esta pueda imponerse sobre la materia, pues esa es la condición del desarrollo del sistema; sin embargo, también es la condición de las crisis del sistema, crisis que son constitutivas del mismo.

La noción de *crisis* permite presentar otra diferencia entre las formas precapitalistas y el modo de producción capitalista. En los dos casos, la crisis es analizada por Marx a partir de la relación entre lo finito y lo infinito. Fausto parte de la diferencia entre *límite y barrera*, propuesta por Marx en algunos de sus textos. La noción de *límite* es empleada en sentido spinoziano (*omnis determinatio negatio est*, toda determinación es una negación)⁵: límite es aquello que configura en la propia cosa el ser que ella tiene; es su interior o su configuración interna, a partir de la cual establece su relación con el exterior. La *barrera* es

5 En la Parte I de la *Ética*, Spinoza define lo finito diciendo: “Es finita la cosa limitada por otra de la misma naturaleza”. En una carta a uno de sus corresponsales, Spinoza explica la finitud como un límite que marca la diferencia entre una cosa y las demás, y usa la expresión que Hegel y Marx volverán célebre: *omnis determinatio negatio est*, toda determinación es negación.

aquello que, viniendo de afuera, se aproxima al límite, se apoya en él, y que, dependiendo de su fuerza, puede plegarse gradualmente hasta tornarse límite, vale decir, penetrar en el interior de la cosa y reconfigurarla. En la antigüedad, el sistema se define como finito, estando delimitado el punto más allá del cual este no puede avanzar sin destruirse: la autoconservación del sistema es su límite, traspasado el cual el sistema se pierde. De esta manera, en las formas antiguas *el límite se torna una barrera* que protege al sistema y que, si es traspuesta, lo destruye. El capitalismo, por el contrario, se define como infinito; en ese sentido, se puede decir que al comienzo no posee barreras externas, sino sólo límites internos o inmanentes; pues cuando el capital empieza a acumularse derriba todas las barreras externas que impiden su desarrollo, colocándolas en su propio interior o convirtiéndolas en límites internos. Sin embargo, como es infinito, el capital es la negación de cualquier límite, de manera que la interiorización de la barrera transformada en límite significa que *no hay más barreras ni límites*.

La finitud de las formas precapitalistas se expresa en el conjunto de sus límites: tienen el límite de la propiedad –no es de todos–, el límite de la libertad –es de uno solo en el despotismo oriental, y de algunos en Grecia y en Roma–, el límite de la igualdad –es de algunos y no de todos–, y el límite de la satisfacción –es para algunos y no para todos. La finitud significa que la forma está organizada de tal manera que no puede ir más allá de su límite, pues este la define de adentro para afuera; es su propio ser. Por lo tanto, sobrepasar el límite significa perder el ser, destruirse. La destrucción ocurre en el instante en que una barrera externa se adhiere al límite y va empujando la forma, procurando quebrarla. Para enfrentar la barrera externa, la forma intenta empujar el límite, ampliarlo; pero como la barrera se adhirió al límite, el esfuerzo para quebrar la barrera también quiebra el límite, y la forma es destruida⁶. En la forma capitalista, como en las otras, el límite es inmanente. Sin embargo, el capital tiene la peculiaridad de incorporar en su interior las barreras externas –succiona por entero la exterioridad. El capital es el infinito. La diferencia entre el modo de producción capitalista y las formas precapitalistas está en que, en él, después de interiorizadas las antiguas barreras, incorporadas como límites internos, nuevas barreras van a emerger como limitaciones derivadas de su desarrollo interno. En las formas precapitalistas las barreras son posteriores al límite y no pueden ser superadas, mientras que en la forma capitalista las barreras son interiores y pueden ser superadas, esto es, absorbidas por el límite. Pero en cada superación surgen nuevas barreras, de suerte que la

⁶ Se ve así cómo Fausto torna inteligible lo que a Lefort le parecía una aporía o una doble historia, esto es, la presencia de un tiempo endógeno y un tiempo exógeno.

muerte del sistema no proviene, como en las formas precapitalistas, del hecho de superar las barreras, sino de que él no puede superarlas sin producir otras. El capital es el mal infinito⁷.

En las formas precapitalistas, la historia es la de la comunidad o la identidad, amenazada por la pérdida del límite interno y por la existencia de una barrera externa. La crisis de las formaciones precapitalistas es una crisis de su identidad. En el capitalismo, se da exactamente lo contrario: como él es la absorción de toda exterioridad, nada exterior puede destruir su realidad y esta *no es la identidad sino la contradicción*. El capitalismo se define por la imposibilidad de la identidad, porque su presupuesto incesantemente repuesto es la *separación*: separación de todos los momentos del proceso de trabajo, separación entre individuo y sociedad, separación entre estructura y superestructura, separación entre las esferas de la superestructura. Ese modo de producción es *el modo de la no identidad*, en el cual “todo lo que es sólido se desvanece en el aire”. Las formas precapitalistas terminan cuando pierden la identidad; la forma capitalista terminará cuando una identidad aparezca, cuando la contradicción sea llevada a su punto extremo y el proceso de la negación de la negación, la revolución, ponga fin a la contradicción y establezca la identidad.

La distinción y el entrecruzamiento entre génesis, devenir y desarrollo permiten a Marx discutir las relaciones entre necesidad y contingencia, necesidad y libertad. La temporalidad interna de una forma histórica es obviamente necesaria, pues se trata del movimiento de la reflexión y constitución del sujeto. La temporalidad externa es contingente, pues depende de múltiples acontecimientos externos al sistema. Sin embargo, Marx considera los períodos de transición como necesarios. Eso significa que la temporalidad externa adquiere necesidad y que el tiempo interno se vuelve contingente. Vale decir: no existe ninguna garantía sobre cuál será la forma que irá a suceder a otra; no existe garantía de que sólo la necesidad interna del desarrollo será suficiente para alcanzar el devenir. La contingencia es afectada por la necesidad porque la forma que va a desaparecer ofrece los presupuestos necesarios para la forma siguiente; la desaparición es contingente, pero esa contingencia es necesaria porque la destrucción es el presupuesto de la forma siguiente. Sin embargo, la necesidad también es afectada por la

7 Fausto está afirmando, por eso, que este es, en términos hegelianos, el *mal infinito*, por el hecho de que impone enloquecidamente el desarrollo de las fuerzas productivas, porque es eso lo que valoriza el valor; sin embargo, ese desarrollo de las fuerzas productivas va minando con sus crisis el propio modo de producción. La crisis hace funcionar al sistema ya que le permite desarrollar aún más las fuerzas productivas; sin embargo, también la crisis es la prueba de que el sistema es *finito*, porque en cada gran crisis este precisa recuperarse, hecho que supone prácticamente comenzar de cero a fin de resolver el momento crítico. El sistema no es verdaderamente eterno, antes bien, es el *mal infinito* porque tiene dentro de sí la finitud: la crisis es la presencia de la barrera y la presencia del límite.

contingencia, porque la forma anterior desaparece contingentemente. La noción de transición no pretende establecer una continuidad etapista en la historia, sino que tiene la función de mostrar el cruce de lo necesario y lo contingente en cada pasaje de una forma a otra.

LOS MODELOS DE LA PRESENTACIÓN DE LA HISTORIA

En el *Manifiesto*, la cuestión central es la mera sucesión de lo que era hasta aquí, lo que es ahora y lo que será mañana, sin ningún movimiento dialéctico, gracias a la lucha de clases. En *La ideología alemana*, el núcleo es la división social del trabajo: no sólo la historia es narrada considerando a la división social del trabajo como su hecho inaugural, sino que también se describe la emergencia de la ideología a partir de la división del trabajo entre trabajo material e intelectual. En estas dos obras, la revolución significa el final de la existencia de las clases oprimidas; y, también en ambas, el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas hasta que se tornan fuerzas destructivas que lo minan por dentro. En los dos textos, la revolución es un acto de fuerza que depende de ciertas condiciones objetivas generales que se dan en la sociedad burguesa y que llevan al proletariado a tomar conciencia de sí como clase explotada, pasando de ser clase *en sí* a ser clase *para sí* (pasaje que es el núcleo de la historicidad en ambas obras). En el *Manifiesto*, la revolución transforma al comunismo en el fin de la propiedad burguesa y el inicio del trabajo libre. En *La ideología alemana*, la revolución supone el comunismo como fin de la división del trabajo, y asegura la supresión del trabajo, por lo cual el trabajo que existirá en la sociedad comunista no será el trabajo libre, tal como aparece en el *Manifiesto*, sino una actividad creadora, expresión de la libertad en todos los campos de la existencia humana.

En *El Capital* y en los *Grundrisse* pueden identificarse dos discursos dialécticamente contradictorios: el discurso explicitado sobre el curso de la historia, y aquel discurso *presupuesto* sobre el mismo. Ahora bien, los meta-presupuestos y los presupuestos serán efectivamente integrados en el esquema del buen infinito y el mal infinito. La libertad, la igualdad, la riqueza, la propiedad y la satisfacción son finitas o limitadas en la antigüedad, son universalizadas y negadas por la mala infinitud en el capitalismo, y se concretan en el comunismo, el buen infinito. La antigüedad es la posición de la finitud; el capitalismo, la negación de la finitud en el mal infinito; y el comunismo, la negación del mal infinito capitalista en el buen infinito comunista. En estas dos obras, a diferencia de *La ideología alemana*, la ideología deja de ser un contenido falso y sin sentido para transformarse en una verdad negativa.

Para marcar la diferencia entre la historia no dialéctica del *Manifiesto* y *La ideología alemana*, y la historia dialéctica de los *Grundrisse*

y *El Capital*, Fausto propone lo que llama un *silogismo dialéctico*, con el cual entenderemos la reflexión efectuada por la manufactura, y su diferencia respecto de la reflexión realizada por la gran industria.

En un silogismo hay tres proposiciones (dos premisas y una conclusión); los dos términos extremos se ligan por el término medio con el fin de obtener la conclusión. En la manufactura, el término medio es el instrumento, los términos extremos son el trabajador y la materia prima. El silogismo dialéctico de la manufactura es el siguiente: el instrumento actúa sobre la materia prima (primera premisa), pero el trabajador colectivo maneja el instrumento (segunda premisa); entonces, en verdad, el trabajador colectivo actúa sobre la materia prima; por lo tanto (conclusión), en la manufactura el sujeto es el trabajador colectivo, constituido por la mediación del instrumento. En la primera premisa el instrumento es el sujeto, en la conclusión el trabajador es el sujeto: es él y no el instrumento quien actúa sobre la materia prima. El silogismo de la gran industria es diferente porque, ahora, el término medio es el trabajador, los términos extremos son la materia prima y la máquina; y, en la conclusión, el sujeto es la máquina. La máquina actúa sobre la materia prima y el trabajador apenas vigila el trabajo de la máquina, protegiéndola de perturbaciones. En la gran industria, el trabajo vivo (la actividad del trabajador) es apropiado por el trabajo objetivado o muerto (la máquina), porque la relación del capital como valor que se apropia de la actividad de valorización es puesta en el capital fijo, que existe como maquinaria. El trabajador es formalmente el soporte del capital, y materialmente el apéndice del capital. En el pasaje de la manufactura a la gran industria, el cuerpo inorgánico del hombre se pierde formalmente y materialmente: si en la manufactura existe una comunidad de trabajadores parciales, eso ya no sucede en la gran industria, donde la comunidad es la comunidad de las máquinas. La subordinación real del trabajador al capital se da a través de la adecuación plena entre la forma y la materia, esto es, mediante la apropiación de la ciencia por el capital. La ciencia es, por lo tanto, el alma del capitalismo, al mismo tiempo que el trabajador pierde su alma; la ciencia también es el cuerpo inorgánico del capital, mientras que el trabajador se vuelve el cuerpo orgánico del capital. El trabajo muerto, que la ciencia trae con las máquinas, vampiriza el trabajo vivo. Si reunimos el silogismo de la manufactura y el de la gran industria, percibimos que el pasaje de la una a la otra significa la supresión definitiva de la figura del trabajador como sujeto, y, asimismo, obtenemos *el silogismo dialéctico general del capitalismo*. Este silogismo no es otro que el análisis que Marx realiza de la transformación de la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) en la fórmula D-M-D' (dinero-mercancía-dinero'). Vale decir: el silogismo del modo de producción capitalista es aquel en el cual, efectivamente, no hay nadie; sólo hay dinero (por eso existe el fetichismo del capital).

En *El Capital* y en los *Grundrisse*, el capitalismo es la formación social que, por primera vez, totaliza el proceso histórico. No totaliza la historia entera sino que *se* totaliza y, al totalizarse, vuelve comprensible el resto de la historia (la estructura del hombre explica la del mono). El capitalismo *se* totaliza en el espacio, ocupando el planeta entero; *se* totaliza en el tiempo, porque él es la transición de la prehistoria a la historia; y, finalmente, efectúa una totalización interna de su propia estructura social en una totalización vertical.

Por un lado, se da una discontinuidad entre capitalismo y comunismo (como en todo pasaje de un modo de producción a otro), en la medida en que el capitalismo sólo ofrece para el futuro los presupuestos, y nada más. Por otro lado, sin embargo, el pasaje es diferente de todos los casos anteriores, pues se trata del pasaje de la prehistoria a la historia; no es una mutación entre otras, sino una revolución en sentido pleno. El fin del capitalismo deja como presupuesto para el comunismo el máximo desarrollo de las fuerzas productivas que se da en la fase posindustrial, gracias a la ciencia y la tecnología; tal presupuesto es la condición para que en la sociedad comunista no haya trabajo ni división social del trabajo, sino libertad, creatividad e igualdad. En *El Capital*, el trabajo surge como una necesidad natural y, por ello, constituye el ámbito de la no libertad; en esa obra, Marx cree que aún existirá el trabajo en la sociedad comunista, como un aspecto de no libertad que permanecerá a la manera de un fondo irremovible. Pero en los *Grundrisse*, gracias a la idea de posindustria y desarrollo de la ciencia, desaparece la convicción de que el trabajo material seguirá siendo necesario; los hombres no tendrán que ocuparse del trabajo material porque los autómatas lo harán. Se modifica, de esta manera, el significado del trabajo: es creación, automanifestación del hombre en el saber y en las artes. En los *Grundrisse*, entonces, la fórmula célebre, “de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”, se vuelve efectivamente libertaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, Cornelius 1975 “Le marxisme: bilan provisoire” en *L'institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil).
- Fausto, Ruy 1983 *Marx. Lógica e Política I* (São Paulo: Brasiliense).
- Fausto, Ruy 1987 *Marx. Lógica e Política II* (São Paulo: Brasiliense).
- Fausto, Ruy 2002 “A apresentação marxista da história: modelos” en *Marx. Lógica e Política III* (Rio de Janeiro: Editora 34).
- Giannotti, Jose Arthur 1966 *Origens da dialética do trabalho* (São Paulo: DIFEL).

- Giannotti, Jose Arthur 1983 *Trabalho e Reflexão. Ensaio para uma dialética da sociabilidade* (São Paulo: Brasiliense).
- Lefort, Claude 1978 "Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre" en *Les formes de l'histoire* (Paris : Gallimard).
- Marx, Karl 1968a *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Nuevas Ediciones).
- Marx, Karl 1968b *Manuscritos de 1844. Economía, política y filosofía* (Buenos Aires: Arandú).
- Marx, Karl 1973a *Grundrisse* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Marx, Karl 1973b *La ideología alemana* (Buenos Aires: Pueblos Unidos).
- Marx, Karl 1983 (1867) *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Siglo XXI).
- Marx, Karl 1985 "El XVIII Brumario de Luis Bonaparte" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *El manifiesto comunista y otros ensayos* (Madrid: Sarpe).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1985 *El Manifiesto Comunista y otros ensayos* (Madrid: Sarpe).