

Historizar los presupuestos del capitalismo

Las “Formas que preceden a la producción capitalista” y el problema de la síntesis social

Historicizing the Pre-conditions of Capitalism

The “Forms that Precede Capitalist Production” and the Problem of Social Synthesis

CRISTIAN SUCKSDORF

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS- INSTITUTO DE FILOSOFÍA DR. ALEJANDRO KORN- INSTITUTO DE ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE- UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES- ARGENTINA)

Recibido el 22 de julio del 2022 – Aceptado el 19 de noviembre del 2022

Cristian Sucksdorf es Doctor en Filosofía, becario doctoral y posdoctoral de CONICET y de Erasmus Mundus (MISHA- Université de Strasburg) y profesor titular del seminario de doctorado “Espíritus equivalentes” (FFyL-UBA, 2022). Es jefe de trabajos prácticos en la carrera de Sociología, UBA en la cátedra “La construcción histórica de la subjetividad moderna” e investigador del IEALC (FSoc-UBA). Es co-editor de las *Obras Completas* de León Rozitchner (Ed. Biblioteca Nacional) y autor de los libros *Del temor a ser tocado* (Topía, 2011) y *La bolsa y el burro. El problema de la representación en la filosofía de Marx* (La cebra, en prensa). Es editor y compilador de los libros *¿Qué queda de los cuatro peronismos?* (Octubre, 2015); *Espejos Rotos* (Topía, 2016); *Combatir para comprender* (Octubre, 2018); *León Rozitchner: un marxismo con cuerpo propio* (IEALC, 2018). Ha escrito artículos y capítulos de libros para publicaciones del país y del exterior.



RESUMEN: Este artículo se propone una reinterpretación del apartado de los *Grundrisse* titulado "Formas que preceden a la producción capitalista". El punto de partida discute algunas interpretaciones clásicas, que se agotan en dos posiciones contradictorias: un conocimiento positivo sobre la historia precapitalista, por un lado, y una formulación conceptual completamente abstracta, por el otro. La hipótesis de este trabajo es que la comprensión del apartado de las "Formas..." no puede limitarse a ninguna de esas dos posiciones, ya que ambas resultan momentos necesarios del intento de Marx de historizar los presupuestos del capitalismo. Esos presupuestos consisten fundamentalmente en el doble movimiento de separación y reunificación de los individuos respecto de sus condiciones de existencia. Finalmente, los distintos modos históricos (el despotismo asiático, el modo romano y el germánico) de ese doble movimiento serán comprendidos como modalidades de síntesis social.

PALABRAS CLAVE: Comunidad- Representación- Síntesis Social- Mercancía

ABSTRACT: This article proposes a reinterpretation of the section of the *Grundrisse* entitled "Forms that precede capitalist production." The starting point discusses some classical interpretations that are exhausted in two contradictory positions: a positive knowledge about pre-capitalist history on the one hand, and a completely abstract conceptual formulation on the other. The hypothesis of this work is that the understanding of the "Forms..." section cannot be limited to either of these two positions, as both are necessary moments in Marx's attempt to historicize the prerequisite of capitalism. These prerequisites consist fundamentally in the double movement of separation and reunification of individuals from their conditions of existence. Finally, the different historical modes (Asian despotism, Roman and Germanic modes) of this double movement will be understood as modalities of social synthesis.

KEY WORDS: Community- Representation- Social Synthesis- Commodity

Este artículo propone la relectura de uno de los apartados más citados de los manuscritos que Karl Marx escribió entre los años 1857 y 1858, publicados y conocidos como *Grundrisse*; me refiero a "Formas que preceden al modo de producción capitalista" (*Formen*, en adelante). Se trata de un texto ampliamente comentado, que no solo sostiene interpretaciones de lo más diversas, sino sobre todo contradictorias. Esas interpretaciones contradictorias podríamos esquematizarlas en relación a dos extremos: por un lado, la posición que interpreta este apartado como la búsqueda de un conocimiento

positivo sobre sociedades precapitalistas, y que apuntaría a mostrar la evolución de la propiedad del suelo desde las sociedades arcaicas hasta su desembocadura en el capitalismo. El otro extremo entiende esas páginas como una construcción puramente conceptual y abstracta, que pretende comprender el “mecanismo general” –o incluso la metafísica– de todo cambio social, de modo que el conocimiento positivo se limitaría a ser apenas una compilación de ejemplos. Esto no significa que las distintas interpretaciones adopten plenamente esas posiciones extremas, sino que estas se constituyen más bien en casos-límite a partir de los cuales, por referencia o enfrentamiento, las demás interpretaciones se definen.

Y, sin embargo, basta releer el texto de Marx para notar que su sentido excede ese campo de significación cuyos límites guardan esos extremos de la contradicción. El punto de partida de este trabajo será la reconstrucción de algunas de las interpretaciones más influyentes sobre las *Formen*, desde las cuales se podrán trazar esos contornos opuestos de sus sentidos posibles –es decir, el conocimiento positivo y la forma abstracta. En segundo lugar, intentaré una sistematización del texto de Marx que permita articular esos dos límites, no ya como extremos últimos de una contradicción (en sentido clásico) sino como “momentos” de un movimiento más amplio. ¿En qué consiste ese movimiento? Podríamos definirlo como el intento de dar cuenta del presupuesto histórico del capital, que para Marx se define por “la separación (*Trennung*) entre los individuos y las “condiciones inorgánicas de la existencia humana”.¹ Pero esta separación es solo uno de los perfiles de ese movimiento, ya que aquello que se separa debe también ser reconstituido de algún modo para que una sociedad sea posible. En esta dirección es que intentaré ampliar la comprensión de ese movimiento que Marx describe (la separación y reconstitución de la unidad comunitaria), haciendo uso del concepto de “síntesis social” de Alfred Sohn-Rethel, aunque sustancialmente transformado. Finalmente, alcanzaremos la hipótesis fundamental que guía este trabajo: la interpretación de las *Formen* como el intento de Marx de historizar la síntesis social del capitalismo (la mercancía

¹ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse*, México, Siglo XXI, 2007, p. 449/ MEGA, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, Abteilung II, Teil 2, Dietz Verlag, 1981, p. 378.

como forma elemental de la riqueza) mostrando el desarrollo y fin de otras síntesis sociales históricas, en la forma básica de un doble movimiento de separación y reconstitución de la unidad comunitaria.

Las interpretaciones de las *Formen*, ¿forma abstracta o historia? *El “mecanismo de todo cambio social”*

El primer comentario que seguiremos es el de Eric Hobsbawm, que es acaso también el más influyente. En 1964 Hobsbawm publicó una traducción al inglés de las *Formen* bajo un título bastante alejado del original: *Pre-capitalist Economic Formations*.² Iba acompañada de una importante introducción, cuyo postulado central afirmaba que este apartado era el “intento más sistemático de Marx” de “abordar el problema de la evolución histórica pre-capitalista, y el complemento indispensable de su magnífico Prólogo a la *Crítica de la economía política*”.³ A los ojos de Hobsbawm, Marx apuntaría en ambos textos a establecer

el *mecanismo general* de todo cambio social: la formación de las relaciones sociales de producción que corresponden a un estadio definido del desarrollo de las fuerzas materiales de producción; el desarrollo recurrente de conflictos entre las fuerzas y las relaciones de producción; las ‘épocas de revolución social’ en que las relaciones vuelven a ajustarse al nivel de las fuerzas.⁴

El sentido profundo de las *Formen* no sería la elaboración de un conocimiento positivo y concreto sobre la historia o la etnología, sino la conformación de lo que podríamos llamar un bloque conceptual-histórico, que permitiría dar cuenta ya no de las distintas etapas y vaivenes de la historia, sino del “*mecanismo general de todo cambio social*”.⁵ Este bloque conceptual, que haría posible captar lo más general y abarcativo de las sociedades sin extrañarse en las características particulares de cada momento, forma para Hobsbawm el “materialismo histórico”. Por esto afirma que

² Hobsbawm, Eric, “Introducción”, (1971) en: Karl Marx, *Formaciones económicas pre-capitalistas*, Siglo XXI, México, 2009.

³ *Ibíd.*, p. 10.

⁴ *Ibíd.*, p. 11. (Subrayado mío)

⁵ *Ibidem*.

el contenido histórico concreto es secundario respecto de la trama conceptual que lo organiza:

Observando el material histórico existente, Marx pensó poder distinguir un cierto número de formaciones económico-sociales y en una cierta sucesión. Pero si se hubiera equivocado en sus observaciones (...) la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume.⁶

Para Hobsbawm es indudable que el conocimiento positivo de la historia que exponen las *Formen* es por lo menos insuficiente, pues “se admite generalmente que las observancias de Marx y Engels sobre los períodos precapitalistas se basan en un estudio mucho menos completo que la descripción y el análisis del capitalismo realizado por Marx”.⁷ Esta afirmación se vuelve incuestionable apenas comparamos las fuentes bibliográficas sobre estas cuestiones que Marx maneja entre los años 1857-1859⁸ con la que manejará desde 1879 hasta su muerte. Esta última época es la de una enorme acumulación de conocimientos sobre las sociedades “arcaicas”, a lo que debe sumarse la aplicación de su metodología interpretativa, ya afinada en las concepciones de *El capital*. Lo más rico de estos estudios⁹ está reunido en los *Apuntes etnológicos*, compilados por Lawrence Krader. Lo fundamental de estos cuadernos es el intento de reinterpretar el conocimiento sobre sociedades arcaicas –que ofrecían los últimos estudios etnológicos de la época– a la luz de sus propios conceptos forjados en el análisis de la sociedad capitalista, por motivos que en este punto debemos dejar de lado. Ahora bien, si comparamos este conjunto de estudios con las páginas de las *Formen* notaremos grandes diferencias. En este sentido afirma Lawrence Krader:

En los *Grundrisse* y en *El capital* el primitivo aparece como una categoría y sus espontáneas relaciones sirven, *en su abstracción*, para representar la concreción de la economía capitalista oponiéndose a ella. Los pueblos primitivos no son tomados cada uno de por sí (...) La concreción tiene lugar más tarde, en los extrac-

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Ver: *Ibid.*, pp. 20-26.

⁹ A esto deben sumarse los extractos del libro de Kovalevski, publicados por primera vez en *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015.

tos etnológicos de los años 1879-1882.¹⁰

El planteo no es tan distante de la interpretación que hace Hobsbawm de las *Formen*: no se trata de historia, sino de la construcción de categorías históricas que deben iluminar el movimiento que va de las sociedades precapitalistas a las capitalistas. Y es por esto que el error en las observaciones, el detalle histórico incompleto o parcial no afectaría la solidez del bloque histórico-conceptual. Las *Formen* no consistirían, según esta interpretación, en una reconstrucción del pasado para conocer aquellas sociedades “tal y como han sido”, sino en la proyección del sistema desarrollado de categorías – pero más aún, de un método analítico– para explicar el capitalismo en las transformaciones que sufrieron otras sociedades.

Sin embargo, esa relación entre presente y pasado no sería tan lineal, por lo que deben tomarse ciertos recaudos metodológicos. En la *Introducción de 1857* Marx advierte que esa proyección debe evitar un error fundamental: identificar la *forma* de esas sociedades con la capitalista. De lo que se trata, en cambio, es de historizar el presente de la *forma* capitalista a través de su relación con *formas* pasadas, historizar el tránsito; comprender, a través del desarrollo capitalista, las formas anteriores, y desde ese conocimiento comprender mejor el capitalismo. En esta misma línea de interpretación, y sobre la metodología de las *Formen*, el antropólogo Maurice Godelier afirma:

Por medio de este método, puede ser aprehendida una “lógica” del desarrollo social. Es necesario (...) reconocer de antemano que dichos esquemas no pretenden ni pueden constituir la historia real de las sociedades, sino una historia abstracta de realidades reducidas a sus estructuras esenciales, una vista retrospectiva de la razón de ser de su evolución tomada como desarrollo de las posibilidades e imposibilidades internas de esas estructuras.¹¹

Desde la óptica de Godelier queda más claro por qué afirmaba Hobsbawm que si la apreciación histórica que Marx hace en las *Formen* resultara errónea (fundamentalmente, por las limitaciones en

¹⁰ Krader, Lawrence, “Introducción” en: Marx, Karl, *Apuntes etnológicos*, Madrid, Pablo Iglesias-Siglo XXI, 1988, p. 10. (Subrayado mío).

¹¹ Godelier, Maurice, “El modo de producción asiático”, en: Godelier, Maurice, Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca Ediciones, Barcelona, 1972, p. 16.

el conocimiento de la época), de todos modos “la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume”.¹² Pues las *Formen* no apuntarían a elaborar un conocimiento en detalle de esas sociedades, sino a establecer la relación entre los conceptos y categorías que explican el capitalismo y la lógica de desarrollo social que establece el pasaje entre las distintas formas previas al capitalismo. Las *Formen* constituirían así los esquemas elementales de esa lógica. Y estos esquemas, continúa Godelier, son el “punto de partida para descifrar, más adelante, la infinita variedad de la historia concreta”.¹³ Desde estas interpretaciones, las *Formen* no abordan la historia en su desarrollo concreto, sino la “forma lógica” que sería preciso desentrañar para comprender luego la historia concreta.

El problema de la discontinuidad

Esta serie de afirmaciones, sin embargo, no convencen a Ellen Meiksins Wood,¹⁴ que vuelve a cuestionar el fundamento del problema del error histórico de las *Formen*: si la pretensión del pensamiento de Marx es la de un conocimiento histórico, ¿es posible que una observación histórica errónea no afecte la teoría general del materialismo histórico? Lo primero para contestar esa pregunta será asegurarse de la inadecuación de los conocimientos histórico-etnográficos de las *Formen*. Pero sobre esta cuestión –como hemos mostrado más arriba– hay desde hace tiempo un acuerdo general. Ante la certeza del error histórico de las *Formen* se pregunta Meiksins Wood:

¿Podemos, entonces, encontrar en las *Formen* cualquier cosa que pueda haberlo obligado [a Marx] a buscar una alternativa, o cualquier cosa que le ofrezca una vía fructífera para encontrarla? Es claro, para empezar, que no ofrece una secuencia útil de modos de producción. ¿Pero solo se trata de reemplazar una secuencia por otra más actualizada a través de los estudios recientes? ¿O deberíamos reconsiderar la premisa misma de que el materialismo histórico necesite en absoluto tal secuencia?¹⁵

¹² Hobsbawm, *op. cit.*, p. 19.

¹³ Godelier, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ Meiksins Wood, Ellen, “Historical materialism in ‘Forms which Precede Capitalist Production’”, en: Marcello Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse. Foundation of the critique of political economy 150 years later*, Routledge, Nueva York, 2008, pp. 79-92.

¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

El razonamiento es claro: las observaciones históricas de las *Formen* son indudablemente incompletas e incluso erróneas, pero ese error no invalida la teoría general del materialismo histórico, sencillamente porque este último no se apoya en ellas. Es decir que la secuencia de una serie de modos de producción que culminan en el capitalismo no sería lo propio de la teoría de Marx, sino aquello que en aquel tiempo Marx todavía no había terminado de superar:

En las *Formen* (...), los remanentes de la visión anterior aún son visibles. Lo poco que Marx tiene que decir sobre la transición del feudalismo al capitalismo aquí parece recaer en aquellas convenciones anteriores, sin ejercer todo el poder de sus propias ideas distintivas. Es como si el estado del conocimiento contemporáneo le impidiera poner en práctica esas ideas para la transición al capitalismo.¹⁶

Si bien es claro que Meiksins hace hincapié en la parte final de las *Formen*, es decir el momento más cercano al tránsito hacia el capitalismo, su invalidación se prolonga por esa vía a la totalidad del texto. El eje de su interpretación es la discontinuidad entre el planteo de las *Formen* y los desarrollos de *El capital*, como por ejemplo el célebre capítulo XXIV de “La acumulación originaria”. Formalmente, esta interpretación corre el mismo riesgo de todas las tesis sobre la discontinuidad del pensamiento de Marx: para comprender un texto o una serie de textos, postulan parámetros de funcionamiento y consistencia, y luego descartan todo aquello que del texto original no se adapte a esos parámetros. La norma *ideal* impuesta al texto tiene entonces más valor que el texto mismo, pues no se trata tanto de comprender la articulación del pensamiento de Marx en sus obras, como de juzgar la consistencia de las distintas obras a la luz de esos parámetros preestablecidos como “ideas definitivas”. Cuando hablan los parámetros de la teoría definitiva el texto debe callar. Y es por esto que para Meiksins Wood solo queda desechar el planteo de las *Formen*.

La consistencia queda entonces “demostrada”, pero no remite ya a la obra en sí, sino a esos parámetros. Funcionan como profecías autocumplidas que demuestran aquello que previamente introdujeron, pero dejan sin explicar –fuera de la obra como una “conciencia teórica anterior”– aquello que era precisamente lo

¹⁶ *Ibid*, p. 87.

que se debía comprender. La conclusión es sencilla: se debe renunciar al planteo de las *Formen* para la fundamentación del materialismo histórico. Tal rechazo es justificado por la explicación del pasaje del feudalismo al capitalismo como despliegue de una lógica capitalista que, liberada de sus trabas e impedimentos feudales, preexiste su propia existencia en los poros de la sociedad anterior.¹⁷

El problema es que esta interpretación no logra penetrar completamente en el carácter “abstracto” de las *Formen* (ese que advertían tanto Hobsbawm como Godelier y Krader), pues su horizonte interpretativo es la constitución de un saber positivo sobre la historia. En esta interpretación, las *Formen* no serán otra cosa que una deuda con los esquemas históricos con los que el pensamiento burgués concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Esto no significa que Meiksins no repare en el carácter abstracto de las *Formen*, sino que simplemente no encuentra allí más que una vacilación de la potencia explicativa de las propias ideas de Marx, todavía incipientes en los *Grundrisse*. Ese carácter abstracto sería para la autora el resultado de una ruptura aún no terminada con la deshistorización y esencialización de las relaciones capitalistas de producción que opera en el pensamiento burgués. Así, el aporte específico de las *Formen* queda separado de las interrelaciones concretas de su propio contenido textual, y se proyecta hacia una teleología teórica: la “anticipación” de la teoría definitiva.

Un Marx metafísico

La interpretación que hace Enrique Dussel se acerca a la de Hobsbawm y a la de Godelier en que tampoco considera que el contenido central de las *Formen* sea el conocimiento positivo de la historia, sino su forma abstracta. Y para conocer esa forma abstracta, es decir, los “momentos esenciales” comunes a todos los modos de apropiación (*Aneignungsweise*),¹⁸ el conocimiento positivo de la historia sería un recurso teórico insustituible, pero evidentemente no el único. La posibilidad de encontrar en la relación entre períodos distintos una esencia común supone

¹⁷ Ver: *Ibíd.*, p. 87.

¹⁸ Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, p. 225 y ss. / *Grundrisse*, Siglo XXI, pp. 422 y 364.

evitar el error ya señalado de proyectar la forma capitalista sobre el pasado, y entonces solo encontrar en la historia lo que previamente se ha puesto en ella: relaciones capitalistas en germen. En función de este obstáculo, señala Dussel que la tarea central de las *Formen* es identificar las formas esenciales compartidas por todos los modos de apropiación, para entonces sí dar cuenta de las especificidades del capitalismo. Pero, para Dussel, la esencia histórica solo es accesible desde su pleno desarrollo, y este es el capitalismo.

Siguiendo la famosa metodología expuesta en la *Introducción del '57*,¹⁹ propone que una vez alcanzada la descripción de esa esencia en su pleno despliegue, el pensamiento, remontándose de lo más abstracto a lo concreto, puede acceder a las formas concretas parciales de los modos de apropiación anteriores y comprenderlos en una “representación integradora”.²⁰ Por esto podría decirse que en la interpretación que hace Dussel el eje central no está en el pasado, en el conocimiento positivo de la historia, sino en aquello que de las formas esenciales del presente, es decir de la sociedad capitalista, se puede conocer en su relación con el pasado: las formas esenciales de los modos de apropiación anteriores. El punto de partida de Dussel es entonces el famoso fragmento de la *Introducción de 1857* acerca de la anatomía del hombre y del mono:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada, y cuyos *vestigios, aún no superados*, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono (...). La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc.²¹

¹⁹ Ver: *Ibíd.*, p. 226.

²⁰ “De lo que se trata, usando el método de Marx, es primeramente de describir la esencia (cuyas determinaciones existen realmente en la sociedad burguesa, y faltan algunas y todas se dan de otra manera en las otras formas sociales anteriores) e intentar tener ‘en la cabeza’ los momentos de *todos* los posibles ‘modos de apropiación’”. *Ibíd.*, p. 227.

²¹ Dussel, Enrique, *op. cit.*, pp. 226-227. Agregué un pasaje que Dussel no cita y resulta acaso el más significativo: “las formas de sociedad pasadas...” etc. (*Grundrisse, op. cit.*, p. 26).

Notemos algo fundamental antes de seguir con la interpretación de Dussel: en esta idea del presente como clave de la comprensión histórica coinciden todas las interpretaciones expuestas hasta aquí (Dussel, Godelier, Hobsbawm y Meiksins). Podríamos señalar que para Marx esta clave de comprensión se basa en que el presente –es decir la sociedad burguesa y su estructura económica, social, etc.–, lleva en sí mismo las marcas de un entramado de transformaciones. Y que son esas transformaciones las que constituyen la historia, de modo que el proceso histórico no puede encontrarse en el pasado, ya sea como germen, tendencia, conjunto de “leyes” o ser-en-potencia (teleologías que unifican pasado y futuro, anulando justamente el presente), sino que su única existencia se da en las marcas actuales de esas transformaciones. De este fragmento podemos concluir que un determinado proceso histórico se encuentra para Marx en los “vestigios (*Reste*) aún no superados (*noch unüberwundne*)”²² de aquello que se modificó para hacer posible el presente desde el que se interroga. La concepción materialista de la historia no debe entonces reducirse a un mero cambio de ámbitos de investigación (por ejemplo, pasar del derecho, la religión o la política a la economía), sino que obliga a una torsión del sentido temporal de la investigación, que debe convertirse entonces en una premisa explícita: la historia es lo que desde el *presente* podemos reconstruir del tránsito que hizo posible nuestra *actualidad* y no la proyección imaginaria que va del pasado al futuro, cumpliendo leyes metafísicas y metahistóricas (la providencia, el progreso, etc.). Sin embargo, este no es en absoluto el modo en que Dussel interpreta la noción del capitalismo como clave histórica; incluso se trata de todo lo contrario, no de vestigios materiales sepultados aunque activos, sino de esencias: el capitalismo sería la clave de los modos de apropiación anteriores porque es la forma más desarrollada de una “esencia” que solo puede ser captada como tal al final de su despliegue histórico. En este punto, la interpretación de Dussel se torna más radical que las vistas anteriormente: el carácter abstracto de las *Formen* se ha convertido a sus ojos en una captación de esencias. Pero esto no se limita a la interpretación aislada de esta idea del capitalismo como clave histórica, sino que se enmarca en su proyecto interpretativo general, en el que los *Grundrisse* y *El capital* son considerados bajo la forma de

²² MEW 42, p. 39.

ontología o metafísica.²³ Por esto afirma que en las *Formen* de lo que se trata “es primeramente de *describir* la *esencia* (cuyas determinaciones existen realmente en la sociedad burguesa, y faltan algunas y todas se dan de otra manera en las otras formas sociales anteriores) e intentar tener ‘en la cabeza’ los momentos de todos los posibles ‘modos de apropiación’”.²⁴

El carácter abstracto de las *Formen* respondería así a la descripción de las determinaciones de la *esencia histórica* y a la necesidad de articular intelectualmente los diferentes elementos esenciales de cada modo de apropiación (“tener en la cabeza, etc.”). No se trata entonces de las existencias históricas concretas, a cuya comprensión se abre el presente, sino de una verdad que se juega desde la esencia, es decir desde el desenvolvimiento lógico. Entonces el capitalismo constituye una clave no porque en su presente estén las huellas del tránsito histórico que llevo hasta él, sino porque la lógica histórica solo en él se muestra como esencia plenamente desplegada. ¿Y dónde se encuentra esa esencia? Evidentemente, no en el mundo como conjunto de relaciones vividas por los individuos, sino en las leyes esenciales y la lógica que cada momento histórico *encarnaría*, pero que solo en el capitalismo alcanzarían su máxima determinación, y por lo tanto el mayor grado de realidad. Por esto, para esta interpretación de la obra de Marx en clave ontológica, “el segundo tratado de la *Lógica* de Hegel sobre la “esencia” es un verdadero hilo conductor” de los *Grundrisse*.²⁵

Para comprender mejor esta descripción de la *esencia* histórica que Dussel interpreta en las *Formen* es preciso clarificar previamente los elementos conceptuales sobre los cuales se estructurarían los modos de apropiación y su movimiento ideal. Ese movimiento es reconstruido por Dussel en función de dos momentos. En primer lugar, separa las nociones que en su interrelación conforman cada modo de apropiación: la apropiación (*Aneignung*) propiamente dicha, la posesión (*Besitz*) y la propiedad (*Eigentum*). Esta separación le permite establecer los elementos mínimos de cada modo de apropiación al mismo tiempo que abstraer sus relaciones constitutivas. El segundo paso es el de identificar cada uno de esos elementos o

²³ Dussel, Enrique, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

²⁴ *Ibid.*, p. 227. (Subrayado mío).

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

conceptos con “momentos” de una lógica de inspiración hegeliana: la *posesión* sería la relación inmediata, efectiva y material con la cosa, y por lo tanto el momento *objetivo* de la relación; la *propiedad*, el trabajo *subjetivo*, el reconocimiento del sujeto en la cosa como capacidad y derecho; la *apropiación*, finalmente, la *superación* (como *Aufhebung*) de ambos momentos: la relación objetivo-subjetiva, la “posesión con derecho”, la cancelación y conservación de los momentos objetivo y subjetivo. La verdad de cada uno de estos elementos no se da en la articulación particular de un momento histórico concreto, sino en el lugar que ocupa en la forma lógica de la historia. Entonces, cada modo de apropiación no será otra cosa que una *encarnación* particular (y por ello, realización) de los conceptos de la lógica histórica. La búsqueda de Marx es entendida por Dussel como una metafísica de la realidad, que se interroga por la esencia de la historia que subyace a los fenómenos históricos concretos.

La indudable hipertrofia de ese carácter abstracto de las *Formen* (que tanto Hobsbawm como Godelier habían identificado con otra intensidad), culmina en Dussel en una reconversión hegeliana e idealista de la obra de Marx.

Historia de la separación

Hemos reunido estos ejemplos de diversas interpretaciones de las *Formen* (que en modo alguno pretenden exhaustividad) porque en todos ellos se manifiesta una tensión fundamental entre la abstracción de la forma histórica y el contenido concreto de una historia positiva. Pero lejos de soportar tal tensión como una formulación buscada por el texto, todas intentan resolverla a favor de algunos de los polos: Dussel, Godelier y Hobsbawm –aunque con grandes diferencias entre sí– se inclinan por resaltar la forma abstracta; Meiksins, por el contenido concreto del tránsito histórico de una forma a otra. Sin embargo, es posible pensar que la cuestión fundamental debe buscarse allí donde Marx construye una tensión, es decir en la articulación de esa forma lógica o explicativa y el contenido histórico concreto que despliega.

El punto en que ambos polos en tensión confluyen es la historización del capitalismo. Sin embargo, en las *Formen* esta historización no apunta, como interpreta Ellen Meiksins, a ser una reconstrucción del

pasaje histórico concreto de un modo de apropiación a otro, sino a la historización de las premisas del capitalismo. Se trata de devolver el carácter histórico a sus presupuestos, que como tales no pueden sino formularse en una primera instancia de modo abstracto. ¿Cuáles son esos presupuestos? Para decirlo rápidamente: la *separación* de los individuos respecto de sus condiciones materiales de existencia.

El capitalismo tiene que presuponer esta separación, que luego su propia organización desarrolla y potencia; pero, por lo mismo, su existencia depende de que esa separación lo preceda. Las *Formen* son el intento de devolver el carácter histórico a ese presupuesto que la tradición de la economía clásica esconde, dándola por sentada como esencia humana, con su recurso a las “robinsonadas”. Desde esta perspectiva se hace evidente que el mecanismo de las “robinsonadas” de la economía clásica no proyecta las relaciones capitalistas en el pasado, sino la forma abstracta de sus presupuestos. El resultado es que la historia, en lugar de quedar abolida sin más, es convertida en una teleología: el cumplimiento de una tendencia en germen. O, para decirlo en términos metafísicos: el despliegue de una esencia que a través de la historia alcanza cada vez un mayor grado de realidad. De cualquier modo, la consecuencia práctica es la misma: el presente (única temporalidad de la acción) queda eliminado del decurso histórico, pues el resultado, la meta, ya está predefinida por esa tendencia a la que el presente solo puede obedecer.

Por esta razón es que Marx comienza las *Formen* señalando precisamente la existencia de determinaciones que el surgimiento del capitalismo presupone:

Si un *supuesto* (*Voraussetzung*) del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero (...), otro *supuesto* es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización (*Verwirklichung*), con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural –y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental.²⁶

Este fragmento resalta claramente lo que a Marx le interesa his-

²⁶ *Grundrisse*, op. cit., p. 433. MEGA, p. 378.

torizar en esas páginas. No busca desarrollar una forma conceptual que comprenda el movimiento ideal de los modos de producción “en general”, la descripción de las esencias que supone Dussel, ni “el mecanismo general de *todo* cambio social” que explica Hobsbawm; pero tampoco se propone un conocimiento positivo sobre el devenir real del capitalismo. Para dar cuenta del carácter histórico de los presupuestos básicos del capitalismo Marx plantea en el fragmento citado un encadenamiento de premisas que van de lo más cercano a lo más lejano. El primer presupuesto es que a) el capitalismo supone la existencia de trabajo libre cambiado por dinero. Este presupuesto, sin embargo, implica una premisa anterior, que es b) la separación del trabajo y sus condiciones materiales y objetivas, es decir, tanto los medios para realizar el trabajo como el objeto sobre el que aplicarlo. Finalmente, esta separación remite a un antecedente: c) el tránsito previo por medio del cual se ha descompuesto la forma originaria de propiedad, en la cual los individuos no pueden estar separados de las condiciones naturales y materiales de su existencia activa, es decir, la disolución de la pequeña propiedad de la tierra y de la propiedad colectiva. En estas premisas se vuelve indudable que en las *Formen* no se trata de esencias, de mecanismos que expliquen “*todo* cambio social” ni de recorridos históricos concretos y positivos, sino de dar cuenta del surgimiento histórico de la distancia en la que el capitalismo se fundamenta, y que es la separación entre los individuos y sus condiciones materiales de existencia. Unas páginas más adelante Marx lo expresará abiertamente:

Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, [por un lado] con las condiciones inorgánicas, naturales (...) sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre el trabajo asalariado y el capital.²⁷

Y es por esto que “la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono”, porque esa distancia toma su forma más extrema en el capitalismo, donde ya no queda atenuada por otras determinaciones sociales y se vuelve entonces plenamente comprensible. Sin embargo, así como es necesaria la forma más desarrollada de

²⁷ *Ibid.*, p. 449. (Subrayado mío)

distancia para comprender plenamente un movimiento, se precisa también la comprensión del tránsito en el que esa distancia se fue conformando, pues de lo contrario esa distancia aparecería como algo naturalmente dado, como una esencia que se despliega y no como el resultado de un proceso histórico real, y por lo tanto contingente. Por esto, no se trata de encontrar una premisa o leyes de desarrollo que dirijan teleológicamente la historia, sino de, partiendo del presente, reconstruir las huellas del tránsito que ha hecho posible la existencia *actual* bajo la forma de relaciones capitalistas, las transformaciones que han puesto plenamente la separación entre los individuos y las condiciones materiales de su existencia. Pero también (y esto resulta fundamental en este artículo), se trata de comprender el sentido conceptual y político que cobra en la obra de Marx esa historización de los presupuestos del capitalismo.

La reunificación como abstracción

Sin embargo, el problema no es tan sencillo. Esta separación no puede pensarse, sin más, como algo real; los individuos humanos, para existir, tienen que de algún modo u otro metabolizar la naturaleza, y para ello deben relacionarse con su entorno natural como así también con el histórico-cultural. Toda existencia humana, incluso la más paupérrima y marginada, supone cierto grado de persistencia de su relación con la naturaleza, los otros, la historia, etc., en definitiva, es inevitable la interrelación entre los individuos y sus condiciones de existencia. La mera inclusión del lenguaje, la postura erecta o cualquier modificación técnica de la naturaleza presupone como condición necesaria la interrelación constitutiva de cada cuerpo. De modo que esa separación que investigan las *Formen* tiene que darse *como si* los cuerpos estuvieran realmente separados de su entorno y de los otros, sin estarlo *realmente*, aunque sus efectos sean reales. La separación entre los individuos y sus condiciones materiales de existencia no puede ser entonces otra cosa que una abstracción. Pero no una abstracción cualquiera –algo que solo “se tiene en la cabeza”–, sino una abstracción cuyos efectos se viven en la realidad: una “abstracción real”.

Ahora bien, esta abstracción, esta separación de los individuos y sus relaciones constitutivas, supone que la interrelación de los individuos entre sí y con la naturaleza se reduzca a una representación,

a una forma que la usurpa y la irrealiza. Marx investiga detalladamente este movimiento en los *Manuscritos del '44* en la problemática de la alienación, es decir de la sustitución del ser (ser genérico) por su forma representada y unilateral del *tener* (dinero). Pero en este planteo faltaba la pregunta por la génesis de esa sustitución. Y precisamente es la comprensión de la causa genética –su proceso histórico– lo que haría comprensible el carácter contingente (y por ello real) de esa separación. Reponer esa causa genética es la tarea fundamental a la que se abocan las *Formen*: mostrar que la separación entre los individuos y sus condiciones de existencia es el resultado contingente de un proceso histórico, pero además mostrar la forma que toma esa separación histórica en el capitalismo.

Esta es la razón por la cual este texto no produce principalmente un contenido positivo sobre la historia ni apunta a dar cuenta del tránsito histórico de una forma de producción a otra distinta. Su objeto es establecer el carácter histórico de las condiciones de esa separación y las formas de representación que median entre esa *separación* y “la *unidad* del hombre viviente y actuante con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza”.²⁸ Podríamos afirmar que las *Formen* consisten antes que nada en una des-esencialización de esa separación, pero también en el intento de mostrar su articulación real en distintas modalidades de representación, es decir, de qué modo específico se hace real la abstracción que separa a los individuos de sus condiciones de existencia.

El *a priori* comunitario

Decíamos que la separación entre los individuos y sus condiciones de existencia era la premisa fundamental del capital, y por lo tanto de la propiedad privada. Pero, como señala Marx, el tránsito histórico de esta “separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural” debe darse previamente como una “disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental (*orientalischen Commune*)”.²⁹ Para comprender la separación entre

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 433.

la actividad vital y las condiciones materiales de esa actividad debemos antes dar cuenta de la disolución de los modos anteriores de propiedad, en concreto, de la propiedad comunitaria.

Nada está más lejos de este planteo que las nebulosas arcadias con que la economía burguesa pretendía explicar la propiedad privada: un pescador y un cazador aislados que intercambian libremente sus productos; situación que presupone la división del trabajo y la propiedad privada, esto es, la individuación de la producción. Lo que Marx muestra en esta forma originaria de la propiedad no es tanto una situación concreta como una premisa que está detrás de toda apropiación –y no solo de la que resulta en propiedad privada– que podríamos llamar el *a priori* comunitario o cooperativo: la apropiación solo es posible porque existe una entidad comunitaria (*Gemeinwesen*: ser-en-común) que la sostiene, y por lo tanto una unidad de los individuos con ella. O, para decirlo en los términos de las premisas de la historia que postula *La ideología alemana*: toda existencia humana (toda apropiación) supone la cooperación, el carácter interrelacionado de los individuos humanos. A esto mismo se refiere Marx en la *Introducción de 1857* cuando afirma que el punto de partida (*Ausgangspunkt*) de la investigación está en los “individuos (*Individuen*) que producen en sociedad, o sea, la producción de los individuos socialmente determinada”.³⁰ El carácter comunitario, interrelacionado, *cooperado* de la existencia humana no puede faltar, pero en las primeras formas de sociedad aparece como una realidad vivida, intuitiva, en la apropiación directa de la naturaleza. “En consecuencia, el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo. El individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad (*Wirklichkeit*). Se comporta del mismo modo con el otro”.³¹ Lo que significa que se comporta con el otro como con la condición misma de la apropiación.

Este primer modo de apropiación y su forma de propiedad comunitaria se manifiestan como lo radicalmente *otro* del capitalismo, y por lo tanto también como el extremo opuesto del proceso de separación que las *Formen* tematizan: el “comportamiento del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción

³⁰ *Ibid.*, p. 3. MEW 42, p. 19.

³¹ *Ibid.*, p. 433/ MEGA, p. 379.

como con [condiciones] que le pertenecen, objetivas, [que son para él] cuerpo vivo de su subjetividad (*Leib seiner Subjektivität*) preexistente como naturaleza inorgánica”.³² Marx expone sucinta pero agudamente los parámetros del tránsito histórico de la premisa fundamental del capitalismo: cómo aquello que es “cuerpo vivo de la propia subjetividad”, y por lo tanto “preexistente como naturaleza inorgánica” va a culminar en un conjunto de propiedades ajenas, representadas finalmente en la abstracción (real) del dinero, como forma particular de la mercancía. Entre ambos opuestos median transformaciones de las que dan cuenta las *Formen*, aunque ciertamente lo hagan a partir del limitado conocimiento histórico disponible en su época, sobre el que ya se ha insistido demasiado.

Ahora bien, si toda propiedad es en última instancia propiedad comunitaria, en el sentido de ese *a priori* de la cooperación por el que toda *apropiación* es siempre la acción de cuerpos interrelacionados (y por eso un *común*), lo fundamental será comprender cómo aparece el *a priori* de la cooperación ante el individuo. En esa etapa originaria o primitiva de la que parte Marx la comunidad aparece para el individuo como unidad inmediata y fundamento de la propiedad. Si la unidad está dada por la entidad comunitaria como tal, el individuo se capta a sí mismo y a los otros como copropietarios. Es decir que capta en los otros la posibilidad misma de su apropiación: es propietario por sus vínculos comunitarios, la propiedad aparece vinculada de modo inmediato con su ser como *ser-en-común* (*Gemeinwesen*). En cambio, cuando aparece una primera diferenciación en la unidad de esa entidad comunitaria y la propiedad deriva de la forma de familias, el individuo se comporta con los otros “como con propietarios autónomos, junto a los cuales la propiedad común misma, que antes todo lo absorbía y dominaba, es puesta como un particular *ager publicus* (tierra pública) diferenciado, junto a los muchos propietarios privados de la tierra”.³³

La unidad originaria sufre así una primera distinción que abre el espacio de una diferencia en la relación de propiedad. La relación cooperada de apropiación y transformación de la naturaleza, de la que se deriva la propiedad autónoma familiar, aparece ahora como algo separado de esta última: de un lado la propiedad autónoma de

³² *Ibid.*, p. 435/ MEGA, p. 380.

³³ *Ibid.*, p.433/ 379

la familia, del otro el *ager publicus*. Sin embargo, se trata aún de una diferencia en la unidad de la propiedad comunitaria. Porque el carácter comunitario de la propiedad autónoma familiar persiste, aunque bajo la forma de un espacio delimitado y separado de ella como es el *ager publicus*. Todavía nos encontramos en la copertenencia inmediata de los individuos tanto a sus condiciones materiales y naturales de existencia como a la comunidad.

Vaciamiento y reconstitución

Esta forma inmediata de copertenencia se interrumpe cuando –como ocurre en la mayoría de las formas asiáticas– las distintas entidades comunitarias se articulan en una comunidad omnicompreensiva de la cual dependen las entidades comunitarias particulares. Toda propiedad aparece entonces como separada de los individuos, y se produce el fenómeno de que “la *unidad omnicompreensiva*, que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias, aparezca como el *propietario superior* o como el *único propietario*, de tal modo que las comunidades efectivas sólo aparezcan como poseedores *hereditarios*”.³⁴ Esta es la primera forma en que la propiedad comunitaria es anulada, y con ella se instaura una distancia entre los individuos y la comunidad. Continúa entonces Marx:

Dado que la unidad es el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva, ésta misma puede aparecer como algo particular por encima de las muchas entidades comunitarias particulares y efectivas y, en consecuencia, el individuo resulta en ellas desprovisto *in fact* de propiedad (...), la propiedad aparece mediada para él por una vaciamiento (*Ablassen*) de la unidad general (*Gesammtheit*) –unidad que se realiza (*realisiert*) en el déspota como padre de las muchas entidades comunitarias– [y es otorgada] al individuo por intermedio de la comunidad particular.³⁵

Lo que ocurre, entonces, es que la interrelación de individuos –la entidad comunitaria– aparece progresivamente para los mismos individuos como algo distinto y separado de ellos. En principio bajo la organización natural de familias, en las que se presentan las con-

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

diciones de la cooperación que hacen posible la apropiación como una suma de propiedades autónomas, separadas de ese *común* que es la tierra pública (*ager publicus*). Pero cuando las familias y las pequeñas entidades comunitarias son organizadas en una supra comunidad (*Gesamtheit*) en torno a la figura de un déspota, esa unidad del carácter comunitario (el *a priori* de la cooperación) ya no aparece como la interrelación que es, sino como algo separado de los individuos, como un atributo personal del déspota. La comunidad misma, “*cuerpo vivo* de la subjetividad” del individuo, ya no se le presenta a este como prolongación *omnilateral* del cuerpo de cada individuo, sino como prolongación *unilateral* del cuerpo del déspota. Si la propiedad comunitaria hacía que para el individuo la naturaleza mediada por sus vínculos con los otros fuera el “*cuerpo vivo (Leib)* de su subjetividad”, ahora es el cuerpo del déspota –que condensa como atributo suyo el carácter y las fuerzas comunitarias– el que se prolonga en la naturaleza como en su cuerpo inorgánico. Solo a través del cuerpo idealizado del déspota, convertido en mediación universal de la entidad comunitaria, cada individuo se relaciona con sus condiciones de existencia: la propiedad comunitaria de la que el individuo participa deviene para él mera posesión. Los vínculos comunitarios son considerados desde su unidad, y esa unidad se realiza en el déspota, que aparece entonces como único propietario. Así, la entidad comunitaria es sustituida como fundamento de la propiedad por la representación ideal de su propia unidad proyectada en el cuerpo del déspota. Según se afirme el carácter comunitario en sí mismo (familias o comunidad como tal) o se subsuma en la persona del déspota se dará un determinado modo de vida, y eso es lo que señala Marx en referencia a distintos pueblos y épocas (comunidades eslavas, rumanas, las sociedades precolombinas de México y Perú, etc.)³⁶ donde se darían entonces diferentes modos de organización de la vida.

En el tránsito de la propiedad comunitaria originaria a la propiedad despótica vemos la primera forma de separación del individuo de su propia existencia cooperada. Pero, como ya se ha notado, esa separación no puede ser total. La entidad comunitaria sigue siendo el presupuesto (el *a priori*) de la apropiación; la separación se juega entonces en los términos de una representación, una abstracción

³⁶ *Ibid.*, p.436.

en la que la interrelación de los individuos “aparece mediada (*vermittelt erscheint*) por un vaciamiento (*Ablassen*) de la unidad total (*Gesamtheit*), que se vuelve real (*realisirt ist*) en el déspota”: la comunidad continúa presente entonces como garante de la apropiación, pero no de modo inmediato, sino mediatizada por un doble movimiento: el vaciamiento de su contenido material y su reconstitución formal; la interrelación real de los individuos es irrealizada, y luego reconstituida, realizada (*realisirt*) como atributo personal del déspota.

Pero esto no ocurre solo con la forma del despotismo asiático, sino que en cada uno de los modos de apropiación que describen las *Formen* esa distancia o disolución de la unidad comunitaria y su reconstitución como una determinada forma de re-presentación de esa misma unidad opera como un movimiento común. Lo que varía es la resolución de ese movimiento según cuál sea la forma de reconstitución (representación) que ocupe el lugar de la apropiación como existencia comunitaria. Así, por ejemplo, en la Roma antigua la unidad comunitaria vaciada es reconstituida en la ciudad misma, en el Estado como *símbolo* de la unidad. De modo que cada propietario lo será solo en su carácter de “representante del Estado”, y al lado de esa propiedad individual se encontrará la unidad de la comunidad manifiesta en la presencia de la ciudad y sus necesidades, su culto, su capacidad militar, etc. La forma originaria de la apropiación aparece escindida en dos tipos distintos de propiedad, de un lado la propiedad individual, del otro la pública, aunque ambas sean modalidades de la apropiación comunitaria. En las formas germanas, por el contrario, no existe la ciudad como expresión de la unidad comunitaria, y de esa comunidad solo se percibe la distancia y dispersión de las familias propietarias autónomas. ¿Esa propiedad autónoma familiar liquida entonces el supuesto comunitario de la apropiación? En absoluto, ya que la unidad comunitaria descansa precisamente en la dispersión espacial (y también temporal) de las familias, en el juego entre continuidad y discontinuidad de tal dispersión: “como existencia solo se da en la reunión real (*wirklichen Versammlung*) para objetivos comunes”.³⁷

En los tres casos que Marx analiza detenidamente (despótico, romano y germánico) se trata de un movimiento común: la disolución

³⁷ *Ibid.*, p.444; MEGA, p.389.

de los vínculos comunitarios reales e inmediatos (el *a priori* comunitario o cooperativo de la apropiación) y su reconstitución en un tipo particular de unidad, que a su vez da lugar a distintos modos de propiedad y posesión. Esta representación que es la propiedad funciona entonces, por un lado, como la separación de los individuos de la interrelación (entre sí y con la naturaleza) que los constituye, y, por el otro, como garantía de su reunificación. De modo que cada tipo de propiedad nos da la forma de una dimensión particular de ese vaciamiento (*Ablassen*) y de su recomposición.

Es indudable que esas modalidades que estudian las *Formen* no agotan en absoluto todas las variantes históricas de disolución y recomposición, es decir de propiedad, pero tampoco parecen ejemplos al azar. ¿De qué se trata entonces? Aquí aparece la hipótesis más fuerte de este trabajo: lo que Marx historiza allí son las formas que le permiten mostrar en un esquema (este sí abstracto) los tres parámetros fundamentales de ese movimiento. De tal modo, el despotismo asiático sería la forma en que el vínculo comunitario se irrealiza para ser representado en el déspota como unidad *ideal* de las muchas entidades comunitarias, y por lo tanto del vínculo comunitario en general; la propiedad queda reducida al déspota y los individuos se limitan a la posesión. En la Roma antigua, en cambio, la ciudad o el Estado era el *símbolo* de la unidad comunitaria: los individuos eran propietarios entonces en su carácter de “representantes” del Estado o la ciudad (*Repräsentanten des Staats*). En la forma germánica, de lo que se trataba era de la reunión *real* (*wirklichen Versammlung*), que superaba la dispersión de la comunidad y la hacía existir (*existiert*) en la persecución de un interés concreto, como por ejemplo la guerra.

Estas tres variantes de disolución y reconstitución de la unidad comunitaria le permiten a Marx recortar sobre ese fondo la forma específica del mismo movimiento en las sociedades capitalistas. Y este sería el sentido del capitalismo como clave de comprensión de todo el proceso (la anatomía del hombre...). Pero esta clave será incompleta si no retorna al punto de partida desde el que se produjo la interrogación, por lo que este proceso histórico de separación (vaciamiento de la unidad comunitaria), ahora comprendido, debe clarificar a su vez los términos y la significación de la separación *actual* entre trabajo y capital. Por esto Marx vuelve sobre esa separación, pero ahora en el capitalismo.

El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres, a las condiciones objetivas de producción, ha contrapuesto estas condiciones, como capital, a los trabajadores libres. El proceso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados: por consiguiente, su resultado no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con el otro, el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro. La separación con respecto a las condiciones objetivas de las clases que se ven transformadas en trabajadores libres, debe igualmente aparecer en el polo contrapuesto como una autonomización de estas mismas condiciones.³⁸

Pero esta descripción aún no logra incorporar aquello que la relación del capitalismo con el propio proceso histórico de *separación* había revelado. Y por eso no hemos alcanzado aún el aporte fundamental de las *Formen*, que no se limita a mostrar el carácter histórico de la separación entre los individuos y sus condiciones de existencia, sino que pretende mostrar también que esa separación implica siempre, al mismo tiempo, un proceso históricamente variable de reunificación. En cada una de las *formas* que Marx estudia, el movimiento de separación de los individuos suponía una simultánea reunificación, ya que la apropiación era “la *unidad* del hombre viviente y actuante, con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza”, y esa apropiación debe darse siempre en relación a una entidad comunitaria, es decir, esa dimensión que llamamos *a priori* cooperativo o comunitario.³⁹ Lo que debemos retener de las *Formen*, entonces, es la historización de las distintas formas históricas de ese doble movimiento de disolución y reunificación de la entidad comunitaria, con su correlativo modo de propiedad, que se desprende del modo de representar esa unidad vaciada.

Tenemos entonces en la forma despótica la unidad comunitaria que se reconstruye en la investidura ideal del cuerpo del déspota, es decir, a) la *dimensión imaginaria o ideal* de la representación. En segundo lugar, en la forma antigua, teníamos la reunificación en el carácter simbólico de cada ciudadano en tanto que representante del Estado o la ciudad, por lo que estamos ante b) la *dimensión sim-*

³⁸ *Ibid.*, p. 465.

³⁹ Esto en el sentido de que la apropiación no puede darse sin la copertenencia real e inescindible de los cuerpos a sus interrelaciones y a la naturaleza.

bólica de la representación. Finalmente, en la forma germánica, esa reunificación se daba en la reunión real de las familias dispersas, por lo que esa articulación se da en torno a c) la *dimensión real* de la representación. En todos los casos podemos notar –y ahora sí estamos ante el aporte específico de las *Formen*– que la inmediata unidad comunitaria de la apropiación queda disuelta al mismo tiempo que reconstituida en una forma mediatizada, representada, que se organiza en torno a un tipo específico de propiedad.

Las síntesis sociales

Este movimiento, sin embargo, es algo que Marx desarrolla pero no conceptualiza. Para comprenderlo en su especificidad debemos recurrir a algún concepto que nos permita ordenar y componer lo que hasta aquí aparece disperso. El concepto que usaremos es el de *síntesis social* del filósofo Alfred Sohn-Rethel, aunque modificado no solo en su tarea y sus alcances, sino incluso en lo más sustancial de su formulación.

Junto a la noción de “abstracción real”, el concepto de síntesis social es uno de los aportes fundamentales de Alfred Sohn-Rethel a la teoría marxista. El campo más general de su sentido es la necesidad de complejizar el abordaje del problema de la relación entre base y superestructura o entre conciencia y ser social. Podría decirse que este concepto corta perpendicularmente al de modo de producción (*Produktionsweise*), ocupándose específicamente de su contorno, es decir, la “red de relaciones mediante las cuales una sociedad forma un todo coherente”,⁴⁰ y, podríamos agregar, se diferencia al mismo tiempo de otros todos coherentes.

Es cierto que Sohn-Rethel se enfoca exclusivamente en la síntesis social del capitalismo, y su intención –la crítica de la epistemología kantiana, para clarificar la relación entre el trabajo intelectual y manual– resulta ajena a nuestro problema. Pero su definición general de los conceptos de síntesis social y abstracción real resulta de gran utilidad para nuestra interpretación. La noción de abstracción real es la clave de la síntesis social de las sociedades capitalistas. Se

⁴⁰ Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid, Dado Ediciones, 2017, p. 96.

basa en el modo en que el intercambio mercantil genera en su práctica concreta, y no meramente en el pensamiento, una abstracción a partir de la cual todas las demás cosas se ordenan. Este “*nexum rerum*” del intercambio mercantil genera un ordenamiento social a su imagen y semejanza: las cualidades se tornan crecientemente indiferentes y pierden significación en relación a la abstracción cuantitativa que las ordena, esto es, al valor. Pero lo fundamental es que esa abstracción que culmina en la forma-valor posee una especificidad que la diferencia de cualquier otra, ya que “no está generada por la razón; no tiene su origen (*Ursprung*) en el pensamiento de los hombres, sino en sus actos”.⁴¹ Y es también en los actos, y no solo en el pensamiento, donde deben buscarse sus consecuencias. Es por esto que el concepto de abstracción real (*Realabstraktion*) debe entenderse manteniendo su carácter de oxímoron: es literal, y no metafóricamente, una abstracción, pero al mismo tiempo se origina e inscribe en el orden de los cuerpos, y no solo del pensamiento.

Ahora bien, es claro que esta noción de la mercancía como síntesis social está presente en Marx con total claridad desde las primeras líneas de *El capital*: la forma en que en las sociedades capitalistas las relaciones sociales –es decir la riqueza en su forma amplia, como “*multiplicidad de las necesidades*”⁴² aparece (*erscheint*) como un monstruoso conjunto de mercancías, y la mercancía individual como su forma elemental. No es difícil desprender de aquí que la mercancía como síntesis social del capitalismo (es decir la aparición de la riqueza como “monstruoso conjunto de mercancías”) es el modo en que en estas sociedades el *a priori* cooperativo se vacía de su contenido material, cualitativo, y se reconstituye de modo abstracto, puramente cuantitativo, en el dinero. Y, por lo demás, es precisamente este el derrotero que toman las *Formen*, cuyo análisis culmina en el dinero como mediación universal del capitalismo. Entonces, se impone esta cuestión: ese doble movimiento de vaciamiento y reconstitución que estudian las *Formen*, ¿no debería entenderse como una

⁴¹ *Ibid.*, p. 12

⁴² “La riqueza, considerada desde el punto de vista *material*, no consiste en otra cosa que en la *multiplicidad de las necesidades*”. (*Grundrisse*, II, p. 16). Y también la definición de la riqueza “más allá de su limitada forma burguesa”, que da Marx en las *Formen*: “la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal...” etc. (*Grundrisse*, p. 447).

historización de la síntesis social de la mercancía a través de su confrontación con distintas síntesis sociales precapitalistas?⁴³

Conclusión

Desde esta perspectiva se hace claro el sentido de esa articulación entre un conocimiento positivo (imperfecto) de las sociedades precapitalistas y la “forma abstracta” de exposición que muestra solo algunos ejemplos, acaso no elegidos al azar: la síntesis social del despotismo asiático, que organiza todas las relaciones (de propiedad, pero no solo) en su confluencia *imaginaria* en el cuerpo del déspota; la de la antigüedad romana, que las organiza en el carácter *simbólico* de cada ciudadano como su “representante”; y, finalmente, la germánica, cuyo eje es la reunión *real* (*wirklichen Versammlung*) de las familias. Resulta indudable que las *Formen* no se ocupan de buscar las “etapas” previas de la sociedad capitalista como tampoco de dar cuenta de su concreto tránsito histórico desde el feudalismo.⁴⁴ Y mucho menos buscan exponer “el mecanismo general de todo cambio social”. De lo que se trata es de historizar la propia síntesis social capitalista, mostrando el posible funcionamiento de otras síntesis sociales, más parciales, en ese vaciamiento y recomposición abstracta de la dimensión del *ser-en-común* (*Gemeinwesen*).

Finalmente, podríamos afirmar que la hipótesis de lectura desarrollada en estas páginas permitiría encontrar una relación más estrecha entre las *Formen* y la última etapa del pensamiento de Marx, signada por el intento de comprensión de las comunidades precapitalistas y sus formas de propiedad del suelo. Acaso esa búsqueda en torno a la cuestión rusa (donde el problema político es evidente), pero también en los *Apuntes etnológicos*,⁴⁵ no sea otra cosa que una

⁴³ Aunque en este punto no solo abandonamos el planteo de Sohn-Rethel, sino que incluso lo invertimos, ya que la mercancía no podría fundar el pensamiento abstracto en la antigüedad griega por no ser la síntesis social de esas sociedades, en tanto no es el modo de aparecer de la riqueza, sino una actividad entre otras.

⁴⁴ Cuya síntesis social acaso podría buscarse en la ficción real y cristomórfica de los dos cuerpos del rey que en su clásico estudio propone Ernst Kantorowicz.

⁴⁵ Marx, *Apuntes etnológicos*, *op. cit.* Al respecto puede verse también: Bosteels, Bruno (2022). “Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna”. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 281-196. Recuperado a partir de <https://antropica.org/>

búsqueda de síntesis sociales ajenas y contrarias a la que organiza el inmenso arsenal de mercancías. Se abre entonces una posible definición política: toda revolución, para ser tal, está obligada a la tarea ineludible de encontrar una síntesis social –ya sea que exista como tendencia o como vestigios no superados– que oponer a la síntesis social capitalista.

pica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/373. Para una lectura política del concepto de síntesis social ver: Cristián Sucksdorf. “República y síntesis social. Aportes desde una perspectiva marxiana”, en: Macarena Marey (Ed.), VVAA., *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Herder, Barcelona, 2021, pp. 329-356.

Bibliografía

- Bosteels, Bruno, “Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna”. en: *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 2022, pp. 281-196. Disponible en: <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/373>.
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.
- Godelier, Maurice, “El modo de producción asiático”, en: M. Godelier, K. Marx y F. Engels, *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca Ediciones, Barcelona, 1972.
- Hobsbawm, Eric, “Introducción”, en: Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, México, 2009.
- Marx, Karl, MEGA, *Ökonomische manuskripte 1857/58*, Abteilung II, Teil 2, Dietz Verlag, 1981.
- MEW Bd. 42, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín. DietzVerlag, 1983.
- *Apuntes etnológicos*, Madrid, Pablo Iglesias-Siglo XXI, 1988.
- *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015.
- Meiksins Wood, Ellen, “Historical materialism in ‘Forms which Precede Capitalist Production’”, en: Marcello Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse. Foundation of the critique of political economy 150 years later*, Routledge, Nueva York, 2008.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid, Dado Ediciones, 2017.
- Sucksdorf, Cristián, “República y síntesis social. Aportes desde una perspectiva marxiana”, en: Macarena Marey (Ed.), *VVAA., Teorías de la república y prácticas republicanas*, Herder, Barcelona, 202, pp. 329-356.