

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**  
**Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento**



**LOS LÍMITES DE LAS CIENCIAS SOCIALES:  
UNA DEFENSA DEL ECLECTICISMO METODOLÓGICO  
DE KARL MARX**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**César Rendueles Menéndez de Llano**

Bajo la dirección del doctor:  
Carlos Fernández Liria

**Madrid, 2006**

**ISBN: 978-84-669-2917-2**

**Los límites de las ciencias sociales**  
**Una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx**

César Rendueles Menéndez de Llano

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Filosofía  
Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento  
Tesis doctoral dirigida por el Dr. Carlos Fernández Liria  
Septiembre de 2005

# Índice

<b>Prólogo</b>	4
<b>I. Los límites de las ciencias sociales</b>	10
<b>1. Identidad</b>	11
1.1. La teoría atomística de la identidad	11
1.1.1. Identidad e igualdad	13
1.1.2. Las actitudes proposicionales	18
1.2. La teoría atomística de la identidad y las ciencias sociales	21
1.3. Conclusión	24
<b>2. Teorías de la acción</b>	25
2.1. Teorías intencionalistas: la psicología popular	26
2.1.1. Explicar y racionalizar	29
2.1.2. El argumento de la conexión lógica	31
2.2. Modelos no intencionalistas	34
2.3. ¿Una tercera vía?	40
2.4. Contra la psicología popular	42
2.5. Conclusión	47
<b>3. Teorías sociales causales y hermenéuticas</b>	48
3.1. Teorías hermenéuticas	49
3.2. Teorías sociales causales	56
3.2.1. Explicaciones causales basadas en criterios metodológicos	57
3.2.1.1. Mecanismos causales individuales	60
3.2.1.1.1. Racionalidad paramétrica, elección colectiva y racionalidad estratégica	62
3.2.1.1.2. Problemas de las explicaciones por mecanismos individuales	67
3.2.1.1.3. El individuo expandido y las explicaciones por mecanismos individuales	69
3.2.1.2. Mecanismos causales funcionales	71
3.2.2. Explicaciones causales basadas en criterios epistémicos	76
3.3. Conclusión	83
<b>4. Individualismo y colectivismo</b>	85
4.1. El individualismo	88
4.1.1. La teoría de juegos	89
4.1.2. Límites empíricos de la teoría de la elección racional	91
4.1.3. Límites teóricos de la teoría de juegos: el dilema del prisionero	93
4.2. Colectivismo	98
4.2.1. Colectivismo ontológico	100
4.2.2. Colectivismo horizontal: significados	104
4.3. De nuevo el eclecticismo: el yo ampliado	109
4.4. Conclusión	111
<b>5. La especificidad de las ciencias sociales</b>	113
5.1. El teoreticismo en las ciencias sociales	114
5.2. El formalismo en las ciencias sociales	117
5.3. Las ciencias sociales como praxeologías	122
5.4. El marxismo y las ciencias sociales	127
<b>6. Conclusión de la Sección I</b>	131

## **II. El eclecticismo metodológico de la teoría social de Karl Marx 133**

### **1. La teoría del valor 136**

- 1.1. La teoría laboral del valor y la noción de “socialmente necesario” 137
- 1.2. La dimensión no extensional del valor socialmente necesario 148
  - 1.2.1. Un caso de estudio: propiedad intelectual y capital financiero 151
  - 1.2.2. Cuantificación y ontología 156
  - 1.2.3. Sociología popular 157

### **2. Marx entre el individualismo y el colectivismo 160**

- 2.1. Los límites del individuo y el estudio de la sociedad 164
- 2.2. Marx y el colectivismo 166
- 2.3. El organicismo de Marx 170
- 2.4. De Marx a Aristóteles 174
- 2.5. El eclecticismo ontometodológico de Marx 179
- 2.6. Continuidad 184

### **3. Más allá de la argumentación analítica de la teoría del valor 187**

- 3.1. La dimensión no económica de la producción 192
- 3.2. La división del trabajo 197

### **4. Argumentos antropológicos 207**

- 4.1. Necesidades y capacidades 208
- 4.2. Polanyi y el papel del mercado en la economía 213
  - 4.2.1. La gran transformación 214
  - 4.2.2. Polanyi, Aristóteles y la antropología 217
  - 4.2.3. Los méritos de la sociología popular 219
  - 4.2.4. Formalismo vs. funcionalismo 221
- 4.3. La persistencia de la cooperación 223
- 4.4. El carácter aparente del individualismo 229

### **5. Argumentos históricos 233**

- 5.1. La centralidad del trabajo asalariado 235
  - 5.1.1. Léxico interno 237
- 5.1.2. Razones, acciones y razonamiento práctico 239
- 5.1.3. El papel gnoseológico de las transiciones 245
- 5.2. La transición del feudalismo al capitalismo 249
  - 5.2.1. La acumulación originaria 249
  - 5.2.2. El capital mercantil y usurario 255
- 5.2.3. Los debates de la transición del feudalismo al capitalismo 258
  - 5.2.4. De la economía política al higienismo 263
  - 5.2.5. El desvanecimiento de la economía política 270
- 5.3. Acumulación internacional e imperialismo 276
- 5.4. Teoría del valor, acumulación originaria y funcionalismo 282

### **6. Conclusión de la Sección II 285**

- 6.1. Los precios de producción y el dilema del prisionero 286
- 6.2. La perseverancia del funcionalismo 289

## **III. Apéndice. La justificación de la explicación funcional en las ciencias sociales 292**

- 1. La teoría marxista de la historia 294
  - 2. La explicación funcional 296
- 3. Los enunciados disposicionales y el condicional subjuntivo 300
- 4. Conexión lógica y enunciados disposicionales 305
- 5. El marxismo y las explicaciones funcionales 309
- 6. La explicación funcional y la causalidad no humeana 311

## **Bibliografía 315**

## Prólogo

“Había una vez un hombre que aspiraba a ser el autor de una teoría general de los hoyos. Cuando se le preguntaba, ‘¿qué clase de hoyos: los cavados por los niños en la arena por diversión; los que cavan los hortelanos para plantar retoños de lechuga; pozos de aljibe; los hoyos que hacen los obreros que construyen carreteras?’, solía contestar con indignación que aspiraba a una teoría general que los *explicara* todos. Rechazaba, *ab initio*, el criterio –tal como él lo veía– patéticamente propio del sentido común de que acerca del cavado de diferentes tipos de hoyos tienen que darse tipos de explicaciones totalmente distintos; ¿por qué entonces, solía preguntar, tenemos el concepto de un hoyo? Al faltarle las explicaciones a las que originariamente aspiraba, caía entonces en el descubrimiento de correlaciones estadísticamente importantes; por ejemplo, hallaba que existe una correlación entre la cantidad de pozos que se cava en una sociedad, tal como se mide, o por lo menos se medirá algún día mediante técnicas econométricas, y el grado de desarrollo tecnológico de esa sociedad. Los EE UU superan tanto a Paraguay como al Alto Volta en el cavado de hoyos. También descubrió que la guerra acelera el cavado de hoyos: hoy hay más hoyos en Vietnam que antes de la guerra. Estas observaciones –siempre acostumbraba a insistir– eran neutrales y libres de valor” (MacIntyre, A., 1974a: 267).

Esta parábola de MacIntyre describe con precisión y sin demasiado sarcasmo la situación actual de las ciencias humanas. Con mucha frecuencia los científicos sociales se limitan a recoger conceptos cotidianos –por tanto, vagos, mal definidos, unidos por un mero parecido de familia– para, a continuación, elaborar teorías dotadas de un alto grado de sofisticación formal y erudición pero cuya vacuidad empírica resulta manifiesta. No sólo la construcción de estas teorías *sui generis* consume una cantidad formidable de tiempo y esfuerzos de investigadores de toda laya, sino que con frecuencia influyen en las políticas públicas o incluso se incorporan a ellas a través de procesos materialmente costosos, moralmente ambiguos y de eficacia más que dudosa. Las teorías económicas, sociológicas, políticas y, sobre todo, pedagógicas y psicológicas han jugado un papel importante en algunas de las principales transformaciones políticas de los dos últimos siglos. A menudo se ha solicitado el concurso directo o indirecto de científicos sociales en la organización de la justicia, la

regulación de la economía y las relaciones laborales, la educación, la estrategia militar o la asistencia social. Sin embargo, muy rara vez se ha pedido cuentas a las distintas teorías sociales por los paupérrimos resultados obtenidos que, en no pocas ocasiones, son claramente inferiores a los que se hubieran logrado si sencillamente se hubiera aplicado el sentido común o se hubiera continuado con las prácticas acostumbradas, no informadas por criterios supuestamente técnicos. Por ejemplo, desde hace algunos años, tras cualquier clase de catástrofe con daños personales, junto a los servicios de emergencia es habitual que se movilice un equipo de psicólogos. La función de ese equipo –a diferencia de la de bomberos, médicos o policías– es francamente oscura; su misión, se suele decir, es “apoyar a las víctimas”. Hasta el momento nadie ha aclarado en qué se diferencia esa labor de la que realizan amigos o familiares durante el duelo o la convalecencia. En términos más generales, junto a las enfermedades psíquicas con un claro vínculo físico, como la esquizofrenia, las ciencias de la mente diagnostican y tratan una cantidad asombrosamente amplia de malestares –algunos íntimos otros más o menos seculares– cuya característica más notable es su extrema vaguedad. Para remediar esta situación se recurre a soluciones espurias como la multiplicación artificial de conceptos técnicos –a menudo un proceso de mera creatividad léxica– y la proliferación de protocolos diagnósticos supuestamente precisos.

De modo análogo, se suele hablar de la economía casi como si se tratara de una ciencia dura. En realidad, los economistas han convertido su especialidad en una rama de la matemática aplicada cuya relación con la subsistencia material, los procesos productivos y los intercambios en las sociedades históricas es extremadamente remota. De nuevo, la prueba más convincente de este juicio es la forma en que los expertos proponen de forma recurrente y sin éxito pragmático disposiciones que atentan contra el más elemental sentido de la prudencia: medidas tendentes a reducir el nivel de vida de la población, devaluaciones monetarias, desregulaciones, privatizaciones de recursos estratégicos y servicios públicos esenciales... Numerosas recetas económicas ortodoxas se promueven fanáticamente a pesar de que una y otra vez se estrellan contra la realidad social. Por ejemplo, el remedio que sistemáticamente se ofrece como solución para el problema de la carestía de la vivienda es la liberalización de suelo público. Hasta el momento dicha medida *siempre* ha provocado un aumento aún mayor de los precios, algo que no parece impresionar demasiado a sus partidarios, que contraponen impávidos un amplio abanico de argumentos teóricos. Que Popper sea prácticamente el único filósofo de la ciencia cuyas obras se leen en las facultades de economía no hace sino

añadir ironía a esta especie de ensueño idealista que a menudo se confunde con el rigor formal de los matemáticos.

Las ciencias sociales son praxeologías, al igual que la política, la doma y cría de animales, la cocina o la traducción. Todos estos son conocimientos prudenciales, donde la experiencia, la recepción y ampliación del bagaje empírico pasado o la elaboración analítica resultan determinantes. El pecado original de las ciencias sociales es extrapolar estas nociones propias del conocimiento cotidiano y utilizarlas como si fueran conceptos científicos propiamente dichos que admiten un tratamiento teórico en sentido estricto y no pertenecieran al dominio de la *phrónesis*.

La ciencia, sencillamente, no avanza a través de la sistematización de las nociones del sentido común. Más bien al contrario, supone una ruptura con nuestra experiencia cotidiana. El giro que en las últimas décadas ha dado la filosofía de la ciencia hacia el contexto de descubrimiento ha permitido romper con ciertos mitos cientifistas acerca de la neutralidad axiológica del científico, pero ha tenido el desagradable efecto secundario de hacer olvidar la gigantesca ruptura, el enorme *corte epistemológico*, que entrañan las ciencias físicas y biológicas. Un ejemplo que al día de hoy sigue siendo sorprendente es el de la medicina. Las explicaciones “lógicas”, típicas de la medicina precientífica (los purgantes “limpian” el organismo, ciertos alimentos “agresivos” provocan la úlcera estomacal, etc.), tienden a ser falsas, como eran falsas las explicaciones “lógicas” del movimiento de los astros o de la evolución de las especies previas al descubrimiento teórico de los mecanismos causales específicos de cada uno de estos ámbitos. Por eso la dependencia de las ciencias sociales de la percepción cotidiana de la realidad las aleja irremisiblemente de la matematicidad característica de las ciencias físicas y biológicas, una matematicidad material, por así decirlo, y no meramente formal. La renuncia artificial al bagaje de imprecisión característico de las ciencias sociales, a la omnipresencia en sus dominios del pelo, el barro y la basura, no hace más que empeorar las cosas, condenándolas no sólo a la inexactitud sino a la vacuidad empírica.

Sin embargo, es bien cierto que a lo largo de los dos últimos siglos psicólogos, sociólogos, politólogos, economistas, historiadores, antropólogos y pedagogos han aumentado en algún grado nuestro conocimiento de la realidad humana. Decir que las ciencias sociales han sido exitosas idiográficamente al tiempo que han supuesto una costosísima catástrofe nomotética, aunque no está completamente alejado de la realidad, sería un tanto injusto. Los trabajos idiográficos se han apoyado en distintas “teorías”, entendido el término en un sentido muy amplio, que no han resultado igualmente

fructíferas. ¿Cuánto de teoría es necesario para aumentar el conocimiento empírico en ciencias sociales? ¿Cuándo, en cambio, la teorización comienza a alimentar las pseudoexplicaciones metafísicas? Esta cuestión tiene una conexión evidente con las aporías clásicas que han vertebrado la reflexión ética. ¿Cuánto conocimiento se necesita para ser bueno? Nada o mucho, según el caso. La pureza de corazón no es ninguna garantía para no cometer atrocidades, pero ningún conocimiento puede suplantar la virtud moral. Todas las ciencias sociales se mueven en este mismo mundo nebuloso de incertidumbres, en este inmenso erial pragmático cuyos límites guardan el *phrónimos* aristotélico y el santo kantiano y cuyo interior está habitado por los más diversos saberes prácticos.

Resulta curioso que el marxismo sea la única escuela de pensamiento que ha sido sometida a esta clase de crítica que, en rigor, afecta a la totalidad de la ciencia social. Tanto la obra del propio Marx como la de sus sucesores ha sufrido un proceso de acoso y derribo inmisericorde. Cuando se somete cualquier otra teoría de este campo del saber a una evaluación similar por lo que toca a su coherencia lógica, su validez empírica o su grado de analiticidad los resultados son asombrosos. Tal vez el valor-trabajo sea una noción metafísica, pero no parece que la utilidad marginal decreciente se encuentre en una situación mucho mejor. Sin duda la comunidad de personas libremente asociadas ejercitando sus talentos artísticos a la que Marx llamó socialismo tiene importantes elementos utópicos pero no parece que el mercado libre autorregulado sea un horizonte político menos mesiánico, y eso no ha sido óbice para que en los últimos treinta años gobiernos de todo el mundo lo hayan perseguido a través de dolorosas medidas políticas que han afectado a millones de personas.

Ciertamente, los autores marxistas han sido economicistas, aunque cada vez resulta menos claro cuáles son los aspectos negativos de este rasgo intelectual. La filosofía de las ciencias sociales de las últimas décadas ha enfatizado hasta la saciedad la necesidad de descubrir mecanismos particulares –“microfundamentos”, según la jerga al uso– que expliquen exhaustivamente fenómenos concretos. No es ni mucho menos un programa equivocado, tan sólo poco realista y alejado de las posibilidades efectivas de las ciencias humanas contemporáneas. La fuerza del marxismo reside en el modo en que ha identificado hechos muy básicos de la vida social y ha tratado de utilizarlos para elaborar construcciones teóricas –una veces razonables, otras triviales o disparatadas– que han permitido ocasionalmente aumentar el conocimiento de la realidad. Los individualistas metodológicos se preguntan por el cómo, por los mecanismos



psicológicos que explican que cierto tipo de agentes realicen ciertas acciones y no otras. Los marxistas se preguntan por el cuándo: ¿cuándo se supone que, como pretenden sus oponentes, los individuos de las sociedades modernas son no tanto miembros de la sociedad capitalista cuanto característicamente protestantes, postindustriales, culturalmente masificados, individualistas o tecnofílicos? Si, en el mejor de los casos, trabajan ocho o diez horas y satisfacen sus necesidades físicas con cierta normalidad, ¿en qué momento precisamente abandonan la determinación económica? Esta simplicidad –tantas veces caricaturizada pero acorde con las expectativas reales de las ciencias sociales contemporáneas–, constituye el nervio intelectual del marxismo, pues localiza un factor explicativo dominante que, sin identificarse con un micromecanismo causal concreto, permite concebir una pluralidad de ellos. El marxismo destaca como una tradición teórica razonablemente exitosa, con un grado de formalismo y teoreticidad relativamente bajo, que ha incrementado nuestro conocimiento idiográfico. Sin embargo, sería totalmente equivocado entenderlo como un paradigma dominante a la espera del experimento crucial que demuestre su supremacía teórica a través de la falsación de las teorías rivales. Las ciencias sociales están avocadas –si no de derecho, sin duda, de hecho– a la concupiscencia, como cualquier traducción está condenada a convivir con diversas versiones.

La primera sección de este ensayo intenta recorrer en toda su extensión la aporía fundamental que afecta a las ciencias sociales: su carácter preteórico o, por utilizar la expresión neoplatónica de Paul Veyne, “sublunar”. El objetivo es mostrar que ni siquiera en principio es posible plantear filosóficamente los términos de una solución a esta situación problemática. A tal efecto, se propone un periplo por distintos problemas de la filosofía de las ciencias sociales –desde la relación mente-cuerpo a la distinción entre explicaciones causales y hermenéuticas pasando por la tensión entre individualismo y colectivismo– a fin de mostrar cómo estas disyuntivas no hacen sino reelaborar desde diferentes perspectivas la situación preteórica de este dominio epistémico. El modo en que en distintos niveles de análisis se suceden los dilemas sistemáticamente y con un alto grado de simetría, hace que las soluciones que se han propuesto en cada uno de esos estratos resulten poco plausibles. Así ocurre, por ejemplo, con las supuestas soluciones a los problemas semánticos del discurso indirecto o de las explicaciones causales de fenómenos intencionales.

En última instancia, los éxitos empíricos de las ciencias sociales se deben a compromisos pragmáticos. Precisamente en la segunda sección se propone una revisión

del núcleo teórico marxista como una solución de compromiso que permite avances cognoscitivos. Las dos perspectivas desde las que típicamente se ha analizado la teoría social marxista son el catastrofismo más radical y la euforia delirante. A partir de la idea de que al menos la historiografía marxista es epistémicamente valiosa, y dado que no existe un corte tajante entre los distintos continentes de la ciencia social, se propone una reflexión acerca de los aspectos de la teoría social marxista que, en principio, y a pesar de sus defectos formales, podría merecer la pena conservar y, por supuesto, someter a verificación empírica.

Por último, en el apéndice se propone una revisión tentativa de un mecanismo explicativo idiosincrásico y muy discutido de las ciencias sociales: la explicación funcional. Desde luego, el propósito de este último apartado no es ofrecer una solución filosófica a los males que aquejan las ciencias sociales sino, más bien, proporcionar una explicación de segundo grado de algunos de sus éxitos.

**Sección I**  
**Los límites de las ciencias sociales**

## Capítulo 1

### Identidad

Las raíces de la división entre teorías físicas y sociales son profundas y afectan a cuestiones ontológicas básicas. La comprensión de estos fundamentos no añade ni un ápice a la resolución de las perspicuas aporías filosóficas que atraviesan este campo de estudio pero, al menos, permite descartar algunas soluciones espurias. En particular, los intentos por establecer las condiciones lingüísticas que debería respetar una verdadera teoría, antes que una teoría verdadera, han tenido curiosas consecuencias en el terreno de la filosofía de las ciencias sociales. No parece ni mucho menos casual que los mismos ámbitos de la realidad que ofrecen una pertinaz resistencia a la teorización estricta manifiesten una inoportuna tendencia a generar paradojas lógicas.

#### 1.1. La teoría atomística de la identidad

La teoría de la relatividad de la referencia y el holismo de Quine han generado tal cantidad de comentarios que no siempre se tiene en cuenta la fuerza de su ontología naturalista más austera. Esta última teoría se basa en dos lemas básicos: (1) “ser es ser el valor de una variable” y (2) “no hay entidad sin identidad”.

El primer lema –conocido como “criterio de compromiso ontológico”– propone una pauta para establecer qué tipo de cosas existen según una teoría. El segundo enuncia el pedigrí lógico que deben poseer las entidades admisibles en una teoría científica. A tal efecto Quine sencillamente recogió el criterio de identidad de la teoría de conjuntos, que se basa en dos principios íntimamente conectados:

Principio de extensionalidad: si dos conjuntos son distintos, entonces hay al menos un objeto que es un elemento de uno de ellos pero no del otro.

Principio de determinación: para todo objeto  $a$  y todo conjunto  $C$ , o bien  $a$  es un elemento de  $C$  o  $a$  no es un elemento de  $C$  (Zalabardo, J., 2002: 20).

El principio de extensionalidad afirma que un conjunto ha sido identificado satisfactoriamente cuando se establece qué elementos forman parte de dicho conjunto. En otras palabras, la identidad de los conjuntos viene dada por los individuos que

incluyen, de modo que dos conjuntos son el mismo si tienen los mismos elementos. Los conjuntos se utilizan como sustitutos de las propiedades o atributos cuya identidad, en cambio, no queda especificada por los individuos que seleccionan: “Dos oraciones abiertas que sean verdaderas exactamente de las mismas cosas no determinan jamás dos conjuntos, pero sí que pueden determinar dos atributos diferentes. Porque la mismidad de atributos requiere, además de la equivalencia extensional, la sinonimia de las dos oraciones abiertas” (Quine, W. V., 1970: 120). Se habla de contextos extensionales allí donde se satisfacen los principios matemáticos de identidad y de contextos intensionales cuando no ocurre así. En general, las condiciones que deben darse para poder considerar un contexto como extensional vienen dadas por las posibilidades de sustituibilidad *salva veritate*: sustituibilidad de covalentes, sustituibilidad de coextensionales y sustituibilidad de idénticos (Quine, W. V., 1998: 104-105).

Generalmente se acepta que las teorías científicas funcionan de un modo similar al de las fórmulas bien formadas de un lenguaje lógico en el que el valor de verdad de las oraciones es una función de los valores de verdad de sus componentes. Pero, entonces, es preciso que dichos elementos teóricos respeten un criterio de identidad que no se base en nociones intensionales equívocas, es decir, relacionadas con el significado o las propiedades que usualmente se les atribuye.

En ocasiones se cuestiona la propuesta de Quine con argumentos técnicos. Por ejemplo, Haack (1978: 66-67) recuerda que a menudo se ha puesto en duda que (1) sea un criterio extensional, como pretende Quine<sup>1</sup>. No obstante, con independencia de esta clase de consideraciones, lo más relevante de las tesis ontológicas de Quine es el modo en que recogen aquello y sólo aquello que permite describir una teoría como científica según los cánones de la física. Lo cierto es que las teorías científicas modernas están indisolublemente asociadas a la matemática. Su punto de ruptura con nuestros conocimientos cotidianos, en los que las metáforas y la sinonimia juegan un papel destacado, no es tanto su carácter formal cuanto que dicha formalidad resulte empíricamente fructífera. Heidegger expresó esta idea de un modo francamente oscuro pero sugerente: “El proyecto matemático como axiomático es la preaprensión de la esencia de las cosas, de los cuerpos; con ello se prefigura en esquema fundamental la estructura de cada cosa y de sus relaciones con toda otra cosa” (Heidegger, M., 1936: 91).

---

<sup>1</sup> Véase también P. F. Strawson (1971: cap. 3).

Hay infinidad de ejemplos –desde Ramón Llull a Levi-Strauss pasando por los psicólogos sociales– de formalizaciones espurias cuyas operaciones no dan lugar a resultados con significado empírico (Andreski, S., 1972). Por eso parece razonable pensar que los criterios de identidad matemáticos son una buena guía para establecer los criterios de compromiso ontológico, al menos por lo que toca al ámbito de la realidad que nuestras teorías científicas pueden explicar. En este punto, como en muchos otros la obra de Quine tiene una gran deuda con Frege. En palabras de Dummett:

Al menos esto no lo discute nadie seriamente: un lenguaje que posee una sintaxis de la clase que Frege diseñó para su lenguaje formalizado es adecuado para la formulación de cualquier teoría de las matemáticas o de la ciencia natural. Las disputas nacen sólo con respecto a las formas de la construcción de oraciones importantes para otros propósitos. La sintaxis de Frege se basa en la idea fundamental de que la construcción de una oración se desarrolla en dos etapas: primero construimos las formas más simples de la oración y luego, por medio de dispositivos repetibles de composición de oraciones, construimos las oraciones complejas a partir de aquellas (Dummett, M., 1978: 193).

La ontología de Quine basada en criterios extensionales presenta algunos problemas importantes en dos ámbitos estrechamente relacionados. Ambos se remontan al origen mismo de la perspectiva filosófica que Quine sistematizó.

### **1.1.1. Identidad e igualdad**

Uno de los problemas que preocupó a Frege durante toda su vida fue la facilidad con la que pueden confundirse los objetos y los nombres de los objetos en los enunciados de identidad. De un modo algo aparatoso se suele plantear la cuestión en términos de cómo puede ocurrir que  $a = b$  sea informativo mientras que  $a = a$  no. Para explicar la posibilidad de que los predicados de identidad puedan ser al mismo tiempo verdaderos y no redundantes, Frege introdujo la distinción entre sentido y referencia. Así, dos nombres propios –que en el léxico fregeano equivalen a los términos singulares– pueden tener distintos sentidos pero la misma referencia. Por supuesto, el descubrimiento de que dos nombres denotan el mismo objeto puede ser muy relevante. En palabras de Quine: “La frase ‘lucero de la tarde’ nombra cierto gran objeto físico de forma esférica que se mueve en el espacio a varios millones de kilómetros de nosotros. La frase ‘lucero del alba’ nombra la misma cosa, como probablemente estableció por vez primera cierto buen observador babilonio. Pero no se puede considerar que las dos frase tengan la

misma significación; de tenerla, aquel babilonio habría podido ahorrarse sus observaciones y contentarse con reflexionar acerca de la significación de sus palabras” (Quine, W. V., 1953: 48).

La propuesta de Frege ha dado pie a una interminable discusión entre quienes, como Russell o Wittgenstein, aceptan la existencia de significados asociados a los nombres propios y a las descripciones definidas y aquellos autores, como Kripke, que niegan tal cosa. Originalmente, Frege consideró que la respuesta a la pregunta por aquello que hace equivalentes las expresiones que aparecen a ambos lados del signo “=” pasaba por una aplicación adecuada de la Ley de Leibniz: “Dos cosas son lo mismo, si una de ellas puede sustituirse por la otra *salva veritate*” (Frege, G., 1884-1906: 123). Dummett señala que Frege no pretendía definir la noción de “lo mismo” sino que “al estipular el criterio de identidad asociado a un nombre propio o a una clase de nombres propios, toma el sentido general de ‘lo mismo’ como algo dado y realiza una parte esencial de la estipulación del sentido de este nombre propio” (1978: 168). Para ello, propuso un criterio de sustituibilidad de los nombres propios basado únicamente en su extensión. Lo que hace que dos nombres sean equivalentes es que designan un mismo objeto y no alguna clase de sinonimia entre los sentidos que expresan.

En este contexto es crucial distinguir el comportamiento de los conceptos y los objetos. Según Quine, “la identidad se expresa mediante los usos de ‘es’ que tendemos a desarrollar en la forma ‘es el mismo objeto que’. [...] Las sentencias de identidad son vacías si no se ha captado aún el esquema de los objetos físicos” (1960: 154-155). En sentido estricto no se puede establecer la identidad de dos conceptos ya que es fácil encontrar contraejemplos que vulneran la Ley de Leibniz. La razón es que mientras la relación de identidad es reversible, la relación de caer bajo un concepto no lo es. Si Tulio = Cicerón, entonces necesariamente Cicerón = Tulio. En cambio, del hecho de que Venus sea un planeta no se sigue que un planeta sea necesariamente Venus. Igualmente, del hecho de que un planeta sea un astro no se sigue que un astro sea un planeta. Frege describe esta característica hablando de la “naturaleza predicativa” de los conceptos, análoga a la “no saturación” de las funciones (Frege, G., 1884-1906: 200)<sup>2</sup>. Es decir, los conceptos están en una situación de dependencia respecto de los objetos que los completan y esta característica determina su carácter intensional.

---

<sup>2</sup> Una crítica de esta argumentación aparece en J. Searle (1969: cap. 5.1).

Sin embargo, al menos durante cierto tiempo, Frege consideró que también entre los conceptos existía cierta forma de identidad:

Un término conceptual puede reemplazar a otro si a ambos corresponde la misma extensión conceptual; o sea, que también en relación con la inferencia y las leyes lógicas, los conceptos funcionan distintamente sólo en la medida en que sus extensiones son distintas. La relación lógica fundamental es la de caer bajo un concepto: a ella puede reducirse todas las relaciones entre conceptos. Si un objeto cae bajo un concepto dado, cae bajo todos los conceptos de la misma extensión (Frege, G., 1884-1906: 199).

Esta idea conduce a problemas bien conocidos. C. Ortiz Hill (1997: 102-103) propone un ejemplo útil: si decimos que “9 es el número de los planetas” estamos diciendo que los astrónomos han descubierto que el número de los planetas pertenece a la misma clase que 9, de modo que la clase A es igual a la clase B. Sin embargo, el número de los planetas también pertenece a la clase C que engloba aquellas cosas que se pueden descubrir por observación astronómica. De este modo, por sustitución, resultaría que 9 pertenecería a la clase de cosas que se pueden descubrir por observación astronómica.

La historia de los tiempos heroicos de la lógica ha explicado hasta la saciedad cómo Frege comprendió que su formulación de la identidad de los símbolos incompletos conducía a paradojas que Russell trató denodadamente de resolver (Mosterín, J., 1996: 16). No obstante, lo relevante en relación con la filosofía de las ciencias sociales es que, para algunos filósofos, esta clase de paradojas saca a la luz los problemas implícitos en la consideración de la teoría estricta de la identidad como guía ontológica. Típicamente los lógicos modales han sostenido que la forma en que la lógica tradicional tiende a reducir toda forma de equivalencia a la identidad en sentido estricto genera numerosos problemas, en la medida en que da lugar a lenguajes implícitamente intensionales. De este modo, el problema del ejemplo anterior sería que el “numero de los planetas” y “9” no mantienen una identidad estricta. Se hace preciso distinguir la relación de igualdad que se da entre expresiones como “9” y “el número de los planetas” y la relación de igualdad matemática que se da entre “9” y “7+2”. Siguiendo esta línea de razonamiento, R. B. Marcus (1993: 5), define un lenguaje como “explícitamente intensional” en la medida en que no equipara la relación de identidad con alguna forma más débil de equivalencia.

Quine ha señalado repetidamente que la intrusión en contextos lógicos de nociones como “posible” o “necesario” plantea problemas en la medida en que, o bien implica



que el criterio de sustituibilidad de los idénticos no es exhaustivo, o bien aboca a una proliferación ontológica alejada de su atomismo e incluso a un esencialismo explícito: “Un objeto por sí mismo y en virtud de un nombre cualquiera o sin nombre alguno, debe considerarse como poseyendo algunos de sus rasgos necesariamente y poseyendo otros contingentemente independientemente del hecho de que estos últimos rasgos se sigan tan analíticamente de ciertas maneras de especificar el objeto como aquellos otros rasgos se siguen de otras maneras de especificarlo” (Quine, W. V., 1953: 222).

Una solución no demasiado popular a este problema consiste en plantear una visión extensional del esencialismo, al modo de David Wiggins, en el que la relación absoluta de identidad remite a algún tipo de substancia por medio de un concepto agrupador que incluye pero no se limita a la ley de Leibniz. La idea es, poco más o menos, que “tras una afirmación de identidad siempre se encuentra una identidad cubierta por el concepto de algún tipo de cosa particular” (Wiggins, D., 2001: xii)<sup>3</sup>. En cambio, la respuesta de los lógicos modales a Quine es que sólo “si se considera que la lógica de primer orden es suficiente para presentar cualquier ‘teoría’ –entendida en sentido amplio– puede considerarse que la ontología de una teoría se reduce al dominio de sus individuos básicos, las únicas entidades de las que hacemos afirmaciones existenciales a través de la cuantificación” (Marcus, R. B., 1993: 193). Por eso los defensores de las modalidades han tratado de demostrar que los enunciados de algunas disciplinas científicas se resisten a ser expresados en términos atomísticos. De hecho, la reforestación intensional del desértico paisaje ontológico de Quine pretende proporcionar una base lógica a aquellos contextos discursivos que la metafísica naturalista no explica adecuadamente. En particular, C. Ortiz Hill ha insistido en el importante papel que juegan los lenguajes explícitamente intensionales en los contextos biológicos. Dos ejemplos pueden aclarar este punto:

(i) Los médicos del Hospital Infantil de Toronto han descubierto que el sistema inmunológico de ciertos diabéticos identifica una proteína presente en la superficie de sus células productoras de insulina como otra proteína que está presente en la leche de vaca y que es casi igual en muchos aspectos. Al no ser capaz de distinguir entre ambas proteínas, el sistema inmunológico estimula al cuerpo para que ataque y destruya sus propias células productoras de insulina en el páncreas causando la aparición de la diabetes juvenil.

(ii) Los factores intensionales que marcan las diferencias entre la identidad y formas más débiles de equivalencia también entran en juego en las operaciones de transplante de órganos donde se

---

<sup>3</sup> Véase también D. Wiggins (1967: 2ª parte y Postscriptum).

buscan órganos que sean iguales en ciertos aspectos pero sin duda no idénticos al órgano defectuoso que deben reemplazar. Debe existir una equivalencia lo suficientemente fuerte entre diferentes órganos del mismo tipo para que el organismo receptor no rechace el órgano transplantado [...]. Las consideraciones intensionales marcan la diferencia entre una identidad estricta no deseada y la equivalencia buscada que debe ser lo bastante fuerte como para que la sustitución de órganos no cause un rechazo. [...] Desintensionalizar la lógica suprimiendo las propiedades que marcan la diferencia entre la identidad completa y la mera igualdad significa suprimir información vital en muchos razonamientos filosóficos (Ortiz Hill, C., 1997: 52-53)<sup>4</sup>.

Estas paradojas biológicas a menudo se expresan en términos de metáforas funcionales o tecnológicas. En ocasiones se dice que los criterios extensionales podrían no ser suficientes para caracterizar la índole teleológica de los órganos de animales o plantas. Por ejemplo, según T. E. Wilkerson (1995: 6), si a la pregunta “¿qué es un corazón?” se contesta “una bomba”, se está dando una respuesta que incumpliría el test de extensionalidad basado en la generalización existencial (es decir, en la idea de que la adscripción de una propiedad a un individuo implica la existencia de un individuo con una propiedad) ya que hay circunstancias en las que el corazón no bombea. Casos en todo análogos se dan en contextos técnicos. Recuérdese, por ejemplo, la paradoja del barco de Teseo. Imagínese un barco de madera cuyas tablas se van pudriendo con el paso del tiempo y deben ser sustituidas. Al cabo de los años no queda ni un sólo elemento original del barco. ¿Es el mismo barco? Si la respuesta es negativa, ¿cuándo dejó de serlo? ¿Cuándo se sustituyó la primera pieza? ¿Cuándo se sustituyó la mitad más una? Pero, como señaló Hobbes (1655: 123), la cosa se puede poner aún peor si la respuesta es afirmativa. Imagínese que las piezas deterioradas han sido amontonadas en un lugar cercano donde un viejo marinero se ha dedicado a restaurarlas con un método especial que las deja como nuevas. A continuación, con una paciencia encomiable, vuelve a montar las antiguas piezas del barco. ¿Son los dos barcos el mismo barco?

Los ejemplos tecnológicos tienen la ventaja de atenuar los excesos ontológicos. Así, el ejemplo del barco de Teseo puede verse como una variante de la paradoja de sorités (un grano de arena no hace una duna, así que para cualquier número  $n$ , si  $n$  granos de arena no hacen una duna, entonces tampoco lo hacen  $n+1$ : un solo grano de arena no puede ser la diferencia entre no ser una duna y serlo). La ventaja es que estos ejemplos son fáciles de entender en términos de vaguedad contextual (Gross, S., 2001: 177 y ss.). Esto es muy conveniente en el ámbito de las ciencias sociales. En las ciencias de la vida

---

<sup>4</sup> Una crítica de los ejemplos de Ortiz Hill aparece en P. Gochet (2002: 273).

resulta más o menos aceptable la idea de que existen ciertas entidades con propiedades emergentes. Tal vez sea un añadido ontológico innecesario pero no parece científicamente dañino. Así, por ejemplo, E. Sober (1984) ha insistido en que aunque el genotipo es el origen de las variaciones fenotípicas, la selección del fenotipo se produce a través la competición en el nivel de los organismos individuales. En cambio, en las ciencias sociales, donde el referente físico de las entidades teóricas que se proponen a menudo es nebuloso, el esencialismo constituye un peligroso compañero de viaje.

### **1.1.2. Las actitudes proposicionales**

Frege no sólo aplicó el principio de sustituibilidad como criterio de identidad a los nombres propios sino también a los enunciados. También en este último caso, más complejo, propone una solución que pasa por aislar la referencia común de enunciados con distintos sentidos. La extensión que tienen en común las oraciones idénticas pero nominalmente distintas es su valor de verdad. “Si es correcta nuestra suposición de que la referencia de un enunciado es su valor veritativo, entonces éste debe permanecer inmodificado cuando una parte del enunciado se sustituye por una expresión de la misma referencia, pero de distinto sentido” (Frege, G., 1884-1906: 181).

Frege vio inmediatamente que esta tesis entraña problemas por lo que toca al análisis de los enunciados expresados en estilo indirecto. Sobre todo, resultaban oscuros los criterios de identidad para las frases subordinadas introducidas por expresiones como decir, oír, opinar, estar convencido, concluir, conocer, saber, parecer que, alegrarse, lamentar, aprobar, censurar, esperar, temer, etc. En general, las oraciones que incluyen subordinadas que hacen referencia a ciertos estados psicológicos –las “actitudes proposicionales” russellianas y las “descripciones mentales” de Davidson–, parecen resistirse a un análisis veritativo funcional. Estas oraciones son gramaticalmente completas y tienen un sentido cabal. Sin embargo, su referencia parece extrañamente refractaria a los principios de identidad habituales. Por ejemplo:

- (1) Lois Lane cree que Superman es valeroso.
- (2) Superman es Clark Kent.
- (3) Lois Lane cree que Clark Kent es valeroso.
- (4) Clark Kent es valeroso.

La sustitución de idénticos convierte (1) –una oración verdadera relativa a la creencia de Lois Lane– en (3), una oración falsa. La oración (4) demuestra que lo que falla es la descripción de la creencia de Lois Lane en (3). En otras palabras, los términos en los que se exprese una creencia parecen cruciales para identificarla correctamente, algo que no ocurría con las oraciones relativas a hechos no psicológicos. Resulta extraño que una oración deje de ser verdadera cuando alguno de sus términos singulares se sustituye por otro que designa el mismo objeto. Pero, ¿qué son exactamente esos objetos que se creen o se lamentan? La respuesta estándar desde Frege es que son proposiciones, es decir, “unidades de información semánticamente expresada por sentencias declarativas que no pertenecen a ningún lenguaje” (Salmon, N., 2002: 73).

Quine, enemigo feroz del recurso a las proposiciones, se negó repetidamente a aceptar esta solución. En su opinión, las atribuciones a sujetos distintos de uno mismo del tipo “cree que p”, “teme que p” o incluso “dice que p” están basadas en alguna forma de empatía, puesto que la aceptabilidad de cualquier atribución que se aparta de la cita literal depende de lo que se estime que tiene en mente la persona a la que se cita (Quine, W. V., 1990: 106). En la cita indirecta imaginamos cuál fue el estado mental del hablante y elaboramos una traducción a tenor de lo que consideramos coherente decir en un estado mental como ese, se trata de un “acto esencialmente dramático” (Quine, W. V., 1960: 278).

El término “empatía” en ningún caso tiene carácter despectivo. Al contrario, Quine le otorga una importancia crucial en el surgimiento de las primeras oraciones observacionales en la infancia y, por tanto, en el aprendizaje lingüístico (Quine, W. V., 1998: 103). Sin embargo, la dificultad para encontrar una teoría aceptable de las oraciones de creencia le llevó a negar la existencia de los objetos de las actitudes proposicionales que, sencillamente, serían fragmentos sin sentido de expresiones significativas (Davidson, D., 1984: 36). Los objetos de las actitudes proposicionales serían oraciones y los verbos “cree” y similares no deberían ser analizados como términos sino como partes del operador “cree que”. Quine llama a este procedimiento “ascensión semántica” y, grosso modo, consiste en entender la partícula “que” como si fueran las comillas de una cita literal que no tiene ninguna relación con el texto exterior. Al margen de las diversas críticas que este modelo ha merecido, tiene un evidente interés en la medida en que plantea una limitación estructural al proyecto neopositivista de naturalizar la moral y las ciencias del espíritu. En cierto sentido se puede entender

que Quine no hace más que reformular en términos comprensibles para la filosofía del lenguaje del siglo XX una aporía filosófica clásica:

En un primer momento, el problema de lo mental era un problema ontológico y lingüístico. Cuando el concepto de mente como sustancia fue abandonado, persistió el problema del lenguaje mentalista; éste es un problema con dos caras, la sintáctica y la semántica. El rasgo sintáctico que caracteriza al lenguaje mentalista es la cláusula proposicional ‘que  $p$ ’. Ésta constituía una amenaza para la *extensionalidad*, es decir, para la substitutividad de la identidad [...]. Pero ahora este 25 por 100 del problema de lo mental se halla en franco camino hacia su disolución. Pues el tratamiento de las actitudes proposicionales *de dicto* como citas literales las reconcilia con el dominio extensional de la lógica de predicados (Quine, W. V., 1990: 113)<sup>5</sup>.

Las actitudes proposicionales suponen una intromisión en los dominios sintácticos del viejo problema de la conexión mente-cuerpo. Dada la baja estima en la que el pasado siglo tuvo el dualismo –en particular el llamado “dualismo cartesiano”, responsable al parecer de un repertorio de desgracias intelectuales asombrosamente amplio– quienes se oponen al modelo extensional de Quine tienden a buscar recursos que eviten su condena al infierno mentalista. Así, Ortiz Hill mantiene que las actitudes proposicionales juegan un papel importante no sólo en la especificación de creencias, temores y, en general, estados intencionales sino también en contextos puramente fisicalistas. A tal efecto, propone una reformulación de los ejemplos biológicos anteriores en términos de actitudes proposicionales. En el ejemplo (i), el sistema inmune de estos diabéticos “confunde” la proteína presente en la leche de vaca con la proteína presente en las células productoras de insulina y por eso las ataca. Es decir que el cuerpo erróneamente “piensa” (“en un sentido obviamente no mentalista de la palabra”, añade Ortiz Hill [1997: 119]) que la proteína presente en la leche de vaca es la misma que aparece en las células productoras de insulina a causa de la similitud de sus propiedades. Más esquemáticamente:

- (1) El diabético ingiere  $y$  en forma de leche de vaca.
- (2) El cuerpo de diabético cree que cierta propiedad de  $y$  es una propiedad de  $x$ .
- (3) El cuerpo de diabético cree que  $y = x$  e intenta destruirlo.

---

<sup>5</sup> Véase también A. J. Ayer (1946: cap. 6).

De modo análogo, en (ii) “lo que cuenta es lo que el cuerpo piensa. Se trata de sustituir un órgano que tenga las suficientes propiedades en común con el órgano defectuoso para hacer pensar al cuerpo que el nuevo órgano es equivalente al viejo” (Ortiz Hill, C., 1997: 120).

Los ejemplos procedentes del mundo de los artefactos parecen más concluyentes. La identidad de los productos de la tecnología depende de ciertas características físicas más algunas actitudes proposicionales. La formulación clásica, o al menos aristotélica, del problema de los *artefacta* responsabiliza de la actitud proposicional al fabricante, aunque posiblemente sea más razonable hablar de alguna clase de consenso entre el usuario y el artesano. En efecto, para Aristóteles la función a realizar determina tanto los materiales como los pasos procedimentales que deben darse en la construcción de un instrumento. El conocimiento de la finalidad de dicho objeto proporciona al artesano un plan de acción y Aristóteles insiste en que si esto es cierto para la producción artesana, lo es aún más para la natural<sup>6</sup>.

## 1.2. La teoría atomística de la identidad y las ciencias sociales

Alasdair MacIntyre señaló en cierta ocasión que el análisis de las actitudes proposicionales de Quine había identificado una importante restricción del proyecto de expandir la explicación científica legaliforme al mundo social. Si hubiera una ciencia de la conducta, debería ser capaz de expresar sus leyes en un vocabulario que omitiera cualquier referencia a creencias, deseos, razones para la acción y, en general, fenómenos intencionales (MacIntyre, A., 1984: 111). Quine, en realidad, considera que se trata de una inversión de la vieja tesis brentaniana relativa a la imposibilidad de abandonar el lenguaje intencional –es decir, aquel que describe nuestros estados mentales como dotados de contenidos proposicionales, como actitudes psicológicas hacia enunciados– traduciendo sus miembros en otro lenguaje y añade:

La tesis de Brentano puede entenderse de dos modos: o como prueba de que los giros intencionales son insuprimibles y de la importancia de una ciencia propia de la intención; o como prueba de la falta de base de los giros intencionales y de la vaciedad de una ciencia de la intención. Mi actitud es la segunda, no la de Brentano [...]. Si estamos intentando retratar la estructura verdadera y última de la realidad, entonces nuestro esquema canónico habrá de ser

---

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* VII, 7, 1032a30-b20 y *De partibus animalium* I, 639b19-21; véase también D. Wiggins (2001: 97-99).

más austero, el que no conoce más cita que la directa, ni actitudes proposicionales, sino sólo la constitución física y el comportamiento de los organismos (Quine, W. V., 1960: 280-281).

Sólo parece haber dos fuentes para determinar cabalmente lo que una persona cree, desea o teme: su comportamiento y sus estados mentales. Pero las descripciones procedentes de cualquiera de estos dos ámbitos –incluso si fueran lo suficientemente ricas como para tenerlas en cuenta– serían extensionales y no plantearían ningún problema de sustituibilidad. Por consiguiente, hay una clara asimetría entre las creencias y los estados físicos. Como señaló Kant con mucha claridad, esta distinción plantea problemas porque supone una cierta heterogeneidad en un mundo que, por lo demás, parece perfectamente homogéneo (Kant, I., 1781: A 444-B 472). En cambio, no resulta aporética en un mundo ontológicamente heterogéneo y, típicamente, en el universo aristotélico, en el que está presente cierto grado de indeterminación modal (Aubenque, P., 1963: 79 y ss.; Diano, C., 1952).

Una posibilidad plausible es que se trate de una de esas cuestiones filosóficas destinadas no a ser resueltas sino, más bien, a resultar menos inquietantes a medida que se producen avances científicos. Un caso análogo podría ser el del problema del continuo en física. En realidad, el paradigma newtoniano nunca resolvió el enigma de la continuidad y la acción a distancia, pero su enorme éxito empírico lo ocultó o hizo que resultara menos interesante. Algo así parece señalar Quine cuando reconoce su adscripción, un tanto renuente, a la tesis del “monismo anómalo” de Davidson y afirma que “la explicación fisicalista de los acaecimientos y estados neuronales progresa tranquilamente sin la interferencia de leyes mentales o conceptos intencionales” (Quine, W. V., 1990: 112 y 1998: 101). No es inimaginable un avance lo suficientemente radical de las ciencias neurológicas que convirtiera las cuestiones relativas a la relación cuerpo-mente en un genuino problema cuyo único ámbito de discusión fueran los departamentos de historia de la filosofía moderna.

De todos modos, es bien probable que la ontología de Quine sea excesivamente austera. El problema no es tanto que no sea capaz de fundamentar una ciencia de la conducta cuanto que, más en general, no basta para dar cuenta del surgimiento de fenómenos lingüísticos. Quine hizo un conocido intento de explicar las bases de la comunicabilidad a partir de estímulos básicos. El precio que tuvo que pagar fue renunciar a la determinación semántica de las oraciones individuales: ningún hecho puede establecer de forma definitiva el significado de una oración individual, especialmente si se trata de

una oración no-observacional. Esta conclusión –la indeterminación de la traducción– trasladada al dominio de las teorías lingüísticas los problemas de las actitudes proposicionales. El propio Quine señala la estricta simetría entre su tesis de la indeterminación de la traducción y la tesis brentiana de la irreductibilidad de las expresiones intencionales (Quine, W. V., 1960: § 45; Davidson, D., 1980: 281). Por eso, la tesis de la indeterminación podría entenderse de otro modo: como una demostración refutativa de que los estímulos sensoriales no bastan para fundamentar la posibilidad de comunicación, que debe tomarse como dada. MacIntyre amplía esta idea a las ciencias sociales:

Quizás sea necesario hacer con Quine lo que Marx hizo con Hegel: volverle su argumento del revés. Porque de la postura de Quine se sigue que *si* se probase que es imposible eliminar las referencias a categorías tales como las creencias, los gozos y los temores en nuestra comprensión de la conducta humana, tal comprensión no podría tomar la forma que Quine considera inherente a una ciencia humana, a saber, incorporar leyes a modo de generalizaciones (MacIntyre, A., 1984: 112).

El problema del modelo de Quine es que no deja espacio para ninguna forma de conocimiento no teórico o cotidiano. Desde su punto de vista, las formas no científicas de conocimiento ya respetarían la estructura gnoseológica de las auténticas teorías. Tal vez por eso su postura respecto a las ciencias sociales no ha dejado de ser ambigua. Considera que la psicología, la sociología, la economía o la historia están inevitablemente alejadas de los “puntos de control” empíricos que son la condición de posibilidad de una teoría física: “Una cosa es tener fundamentos razonables y otra implicar una categórica observacional” (Quine, W. V., 1998: 61). Quine denomina “categóricas observacionales” a la versión naíf de las leyes científicas. Serían el primer paso que da el niño en su proceso de aprendizaje más allá de las observaciones inmediatas. Constituyen una generalización de las expectativas, en la medida en que unas oraciones observacionales para expresar el supuesto de que siempre que se dan unas se dan las otras (como en “cuando nieva, hace frío”) (Quine, W. V., 1998: 33-34).

Ahora bien, si efectivamente las ciencias sociales carecen de estos puntos de control empíricos, ¿de dónde proceden esos “fundamentos razonables” que nos llevan a rechazar el escepticismo radical (incluso si parece evidente que amplias dosis de escepticismo académico son necesarias para lidiar con la verborrea metafísica de las



ciencias sociales)? ¿Qué es lo mínimo que hay que añadir para poder justificar la existencia de conocimientos en sentido lato acerca de la realidad social?

Quine parece plantear que la única respuesta posible es instrumental, no teórica. Si no se puede naturalizar las ciencias sociales, al menos cabe recurrir a una especie de ortopedia epistemológica. Del mismo modo que a través de la apendicectomía paliamos ciertos efectos perniciosos de la selección natural, tal vez podríamos someter el mentalismo de nuestros conocimientos cotidianos a través de una epistemología normativa. Poco sorprendentemente, Quine remite a la teoría de la probabilidad subjetiva de Ramsey, a la teoría de juegos y al modelo causal de la acción racional de Davidson como ejemplos de este proyecto ortopédico (Quine, W. V., 1998: 62). Por supuesto, esta elección implica algunos presupuestos importantes y no justificados, no tanto acerca de la estructura de la ciencia cuanto de la estructura de la racionalidad. De ningún modo es la única opción posible.

### **1.3. Conclusión**

La disyuntiva entre teorías de la identidad extensionales e intensionales parece condenada a no encontrar solución porque, en última instancia, remite a una situación epistémica deficitaria. La solidez de las teorías extensionales procede de su capacidad para describir con la máxima parsimonia la estructura de las teorías científicas que explican el mundo físico. En cambio, las teorías intensionales describen universos no atomísticos con propiedades emergentes en los que existen formas de unidad e identidad cualitativa distintas de la igualdad matemática. Parece evidente la relación de este desacuerdo lógico con distintos debates propios de las ciencias sociales como, por ejemplo, la larga controversia entre individualistas y colectivistas. Es objeto de discusión si los problemas de opacidad referencial se ciñen exclusivamente al ámbito de lo mental o afectan también a las ciencias de la vida pero, en cualquier caso, la situación preteórica de las ciencias de la mente y la sociedad hace que en estos dominios el modelo lógico atomístico carezca de la fuerza y la simplicidad que posee en el ámbito de las ciencias físicas.

## Capítulo 2

### Teorías de la acción

En nuestra vida diaria ponemos en juego conocimientos prácticos acerca de nuestros estados intencionales y acerca de regularidades sociales, asociadas o no a nuestros estados intencionales. Dichos conocimientos nos permiten un trato aceptable con el mundo y no es completamente inverosímil que su génesis pueda llegar a ser explicada, al menos parcialmente, en términos adaptativos. Sin embargo, la propia naturaleza de estos saberes hace que resulte muy difícil demarcar su estructura, ya que abarcan desde habilidades lingüísticas elementales a estrategias y técnicas sofisticadas.

Estos saberes cotidianos son básicamente de dos tipos. De un lado, tenemos alguna clase de conocimiento acerca de nuestros procesos mentales que nos permiten hacer suposiciones acerca de los estados mentales de los demás. De otro lado, percibimos la existencia de numerosas regularidades ontológicamente subjetivas pero epistémicamente objetivas. Por ejemplo, todos somos conscientes del carácter convencional del dinero pero eso no le quita ni un ápice de realidad a la obligación de abonar cualquier compra.

En general, como han señalado distintos autores (Bhargava, R., 1992: 127; Gambetta, D., 1987; Gutierrez, G., 2000), esta disyuntiva ha conducido a dos tradiciones de estudio en ciencias sociales a menudo enfrentadas. Cabría hablar, de un modo casi caricaturesco, de una escuela del *homo sociologicus* que ha hecho énfasis en el carácter reglado de la realidad social, con independencia de en qué términos se entienda tanto la comprensión de esas reglas cuanto su eficacia causal. En cambio, la escuela del *homo economicus* se ha centrado en un modelo intencionalista que privilegia la racionalidad de las acciones humanas, con independencia del contenido empírico que se otorgue a los principios de racionalidad universales en detrimento de las particularidades locales, ya sean culturales o de cualquier otro tipo.

Muchos sociólogos, antropólogos, psicólogos e historiadores, así como algunos economistas mantienen que las creencias y deseos de los agentes sociales juegan un papel subordinado en comparación con el medio físico y las construcciones sociales más duraderas, como las clases o los lazos de parentesco. Como es sabido, el surgimiento de esta perspectiva guarda una estrecha relación con la aparición de las primeras

estadísticas estatales acerca de distintos aspectos de la población que establecieron empíricamente la existencia de regularidades que sobreviven a los individuos (Hacking, I., 1975: cap. 12; Pettit, Ph., 1993: 165-169). De modo destacado, Durkheim insistía en el carácter social, no individual e impositivo de las explicaciones sociológicas (Lukes, S., 1973b: 12-14).

Es importante no entender la propuesta intencionalista en términos erróneos. El intencionalismo no es un solipsismo. No afirma que los humanos vivan encerrados en sus mentes y desarrollen estructuras conscientes creadas de la nada en cada individuo. Tan sólo dice que el tipo de constricciones heredadas, físicas o sociales, que interesa a las ciencias sociales, influirá en las personas a través de sus creencias y deseos. Dado que se puede demostrar que es imposible dar una descripción no intencional de estas nociones básicas (Taylor, Ch., 1964: 49-53), cualquier restricción física que no necesite elaboración intencional no pertenecerá al dominio de las ciencias sociales. Por ejemplo, el modo en que algunas partículas del humo del tabaco interactúan de un modo no intencional con las células pulmonares provocando tumores no pertenece al dominio de las ciencias sociales que, en cambio, pueden interesarse por la forma en que distintos individuos y comunidades lidian con sus creencias, miedos, deseos o esperanzas acerca del cáncer y el tabaco.

### **2.1. Teorías intencionalistas: la psicología popular**

Todas las teorías sociales cotidianas y muchas de las académicas se basan en algún supuesto acerca de la relación entre los procesos mentales y la acción humana. En ocasiones estas premisas pueden ser notablemente oscuras, en otras incoherentes y a menudo falsamente evidentes. Por lo general se describe esta clase de supuestos en términos de teoría cotidiana o, más frecuentemente, “psicología popular”. La psicología popular es el acervo de conocimientos “que todos los humanos poseemos de facto acerca de los procesos mentales en sí mismos y en su relación con la conducta, tal conjunto no procede de una enseñanza de la psicología científica sino de nuestras experiencias personales y de una transmisión informal de conocimientos por parte de las personas que a lo largo de nuestras vidas nos rodean” (Martínez-Freire, P. F., 1995: 64). Por supuesto muchos de los filósofos que confían en una aproximación científica a los procesos mentales rechazan que la psicología popular sea un buen punto de partida (Churchland, P., 1984).

El “teorema” (añádanse cuantas comillas se consideren necesarias) de la psicología popular más extendido y comúnmente aceptado viene a relacionar la acción, las creencias y los deseos. Desde Aristóteles hasta Weber pasando por Hume se ha afirmado que la explicación de las acciones se basa en la identificación de los deseos y creencias que las motivan. La idea subyacente a este planteamiento es que el orden que se observa en la conducta animal es muy distinto del que caracteriza los fenómenos físicos, en la medida en que es autoimpuesto. Elster expone esta tesis en términos temporales. En su opinión la conducta intencional está íntimamente ligada a la anticipación del futuro por parte del agente (Elster, J., 1983a: 66). Más adecuadamente, Charles Taylor propone una definición de los modelos teleológicos: “Los eventos que producen orden en los seres animados deben explicarse no en términos de otras condiciones antecedentes inconexas, sino en términos del propio orden que producen. Estos eventos ocurren a causa de lo que resulta de ellos o, por decirlo de un modo más tradicional, ocurren ‘en beneficio’ del estado de cosas que se sigue de ellos” (Taylor, Ch., 1964: 5).

Es más que dudoso que todas las acciones se puedan reducir a creencias y deseos. No obstante, es interesante intentarlo porque son dos estados mentales básicos que suscitan poca discusión. La razón, como señala J. Searle (2000: 55 y ss y 1983), siguiendo a G. E. M. Anscombe (1957), es que creencias y deseos ilustran las dos “direcciones de ajuste” básicas de los estados intencionales. En general, los estados intencionales tienen diferentes “condiciones de satisfacción”. Así, las creencias se satisfacen cuando son verdaderas mientras que los deseos se satisfacen si se cumplen y no se satisfacen si se frustran. A su vez, estas condiciones de satisfacción tienen distintas “direcciones de ajuste”. Esto significa aproximadamente que las condiciones de satisfacción se pueden dar de dos formas bien distintas. Las creencias tienen dirección de ajuste mente-a-mundo, es decir, que se satisfacen si encajan con un estado de cosas que existe de manera independiente. En cambio los deseos, los temores o las órdenes tienen dirección de ajuste mundo-a-mente: su satisfacción implica que el mundo se ajuste al deseo, la orden o la intención.

Por otro lado, se acepta comúnmente que los problemas de identidad característicos de los fenómenos intencionales a menudo impiden identificar aisladamente una única creencia o un único deseo. La atribución de creencias y deseos se realiza sobre un trasfondo general de presupuestos, algunos universales y otros muy contextuales. Esta tesis, que se suele conocer como “holismo de lo mental”, parece implicar que ciertas

dosis de comprensión o “empatía” son imprescindibles para atribuir creencias o deseos. Por supuesto, se trata de una idea poco emocionante que apenas ha evolucionado desde que W. Dilthey (1883: 40) o M. Weber (1904-1917: 8 y ss.) establecieron sus distintas declinaciones (de hecho, merece la pena recordar que en los últimos años de su vida el propio Dilthey insistió en los aspectos objetivos de la comprensión<sup>7</sup>). Así, queda un amplio campo abierto para la discusión de qué precisión pueden alcanzar las ciencias de la conducta dadas estas características.

Esto plantea una segunda cuestión, más interesante, acerca de qué nivel de consciencia o de autoengaño asociado a un deseo estamos dispuestos a admitir. Algunos autores otorgan a las creencias y deseos un nivel de evidencia similar al que para el positivismo lógico merecían ciertas oraciones observacionales básicas. Elster, por ejemplo, llega a afirmar literalmente que la noción de una “intención inconsciente” es incoherente (Elster, J., 1983a: 67). Una posición aún más radical es la “preferencia revelada” de Paul Samuelson que, en esencia, consiste en identificar retrospectivamente los deseos y creencias a partir de las elecciones.

No obstante, la cuestión no es ni mucho menos clara. La conciencia de las intenciones no es como la pantalla de un electrodoméstico que informa al usuario inequívocamente de la función que está realizando el aparato (para empezar, ¿quién sería el usuario?). Si bien en muchos casos no tiene sentido inquirir por motivos más “profundos” que aquellos de los que el actor está dispuesto a informar, otros son más dudosos. Por ejemplo, según Daniel Dennett, “cuando pregunto a alguien por qué está serruchando una tabla y me contesta que está haciendo una mesa, resulta virtualmente inconcebible que esté equivocado, y bastante irrelevante que pueda tener profundas y terribles razones para hacer una mesa desconocidas incluso para él mismo. Por otra parte, nuestra disposición a otorgar ocasionalmente autoridad al psicoanalista se halla bien fundada porque hemos visto muchas veces que los informes, aparentemente sinceros, de una persona acerca de sus motivos no concuerdan con su conducta: por ejemplo, el éxito probado de las campañas de publicidad basadas en el atractivo sexual muestra claramente que compramos productos por motivos que no son los motivos prácticos que confesamos sinceramente” (Dennet, D., 1969: 209)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. W. Dilthey, “Apéndice” a *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* en W. Dilthey (1944: VII, 413-415). Véase también A. Gómez (2003: 44), G. H. von Wright (1971: 24, n. 23) y A. Gabilondo (1988: cap. 7).

<sup>8</sup> Véase también A. Woodfield, “On Specifying the Contents of Thoughts” en A. Woodfield (1982).

### 2.1.1. Explicar y racionalizar

¿En qué sentido son los deseos y las creencias explicativos? Según un punto de vista ampliamente aceptado se dice que un proceso o acontecimiento está explicado cuando se identifica su causa. Según el modelo empirista de la causalidad, también muy difundido, la noción de causa hace referencia a regularidades empíricas que cabe expresar por medio de leyes científicas. Siguiendo esta idea, a menudo se ha intentado reformular la explicación cotidiana de la acción en forma de ley:

[L] Si un agente cualquiera, x, desea d, y cree que a es un medio para obtener d en esas circunstancias, entonces x hace a.

Como señala Alexander Rosenberg es sumamente fácil encontrar contraejemplos a [L] y aunque se puede mejorar su formulación con algunos añadidos, en última instancia requiere una cláusula *ceteris paribus* (Rosenberg, A., 1988: 32). Por eso se han propuesto distintas versiones de esta “ley” que van desde su deflación probabilística (Hempel, C. G., 1965: 463 y ss.) a su redefinición como un principio teórico nomológico (Churchland, P., 1979) –es decir, no falsable al margen del marco de principios del que forma parte– o como un principio empírico (Gómez, A., 2003: 182). En realidad, el problema es más general:

En la explicación intencional las secuencias de hechos se caracterizan de tal manera que la ocurrencia de una determinada acción consecuente se explica por la ocurrencia de un antecedente determinado, como por ejemplo una percepción, una creencia o una intención, y no hay lugar para la cuestión de por qué este consecuente debe seguir a este antecedente y, por lo tanto, no hay lugar para ninguna ley general que ‘explique’ la secuencia. Por ejemplo, habiendo dicho que mi intención de abandonar la habitación fue seguida por mi marcha hacia la puerta, no hay lugar para la pregunta de por qué debería ese resultado (y no cualquier otro) seguir a la intención de irme. La ‘ley de cobertura’ de que todas las intenciones de irse son seguidas de una marcha hacia la puerta, es tonta e innecesaria. El hecho de mi marcha hacia la puerta *ya* ha sido explicado al mencionar mi intención antecedente (Dennett, D. C., 1969: 60).

Esta aporía guarda una estrecha relación con el problema, señalado por M. Weber<sup>9</sup>, de que los deseos y creencias no sólo son las causas sino también las razones de las acciones. Una de las razones por las que intentamos identificar los deseos y creencias de

---

<sup>9</sup> M. Weber, “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” en M. Weber (1904-1917) y M. Weber (1922: 11).

las personas es para que sus acciones nos resulten inteligibles. Pero las explicaciones causales no hacen algo más o menos inteligible, tan sólo establecen relaciones regulares entre acontecimientos. La noción de inteligibilidad alude más bien al análisis conceptual de aquello que presupone la acción.

Así pues, ¿dónde reposa el carácter explicativo de [L], en las razones o en las causas? Hay al menos tres posibilidades, que [L] sea causal, que sea no causal o que sea a la vez causal y no causal. La tercera posibilidad, la índole simultáneamente causal y no causal de [L] fue defendida por Davidson en una serie de artículos que, como señaló Richard Rorty (1999), marcaron un hito en la teoría de la acción y que Elster ha elevado a fundamento filosófico de la teoría de la decisión (Elster, J, 1983b: 11; 1989b: 33; 1983a: 25-26). Davidson hizo dos contribuciones fundamentales.

En primer lugar, planteó que la atribución de estados intencionales exige un concepto normativo de racionalidad que viene dado por [L]. Es decir, necesitamos presuponer [L] incluso para calificar un acto de irracional. Este requisito guarda una estrecha relación con la tesis de la indeterminación de los predicados observacionales de Quine: “Cuando usamos los conceptos de creencia, deseo y demás, debemos estar preparados, conforme se acumulan las pruebas, para ajustar nuestra teoría a la luz de consideraciones de cohesión total: el ideal constitutivo de racionalidad controla parcialmente cada fase de la evolución de lo que debe ser una teoría en desarrollo” (Davidson, D., 1980: 282). Davidson compara estas presuposiciones acerca de la racionalidad con ciertos conocimientos sintéticos a priori como las leyes de la medición de la longitud o la teoría de la verdad de Tarski. Esto deja a Davidson en una posición muy ambigua respecto a la teoría de la elección racional. Si bien considera que la falsedad de la teoría de la decisión ni siquiera es literalmente inteligible también duda de su contenido empírico: “La principal fuerza empírica de la explicación de una acción en teoría de las decisiones, o de una explicación por medio de razones, no proviene de los axiomas de la teoría de las decisiones, o del ‘supuesto de racionalidad’, sino más bien de las atribuciones de deseos, preferencias o creencias” (Davidson, D., 1980: 342)<sup>10</sup>.

En segundo lugar, Davidson trató de demostrar que la relación conceptual entre deseos (o, mejor, “actitudes favorables”) y acciones no niega su conexión causal. En otras palabras, la explicación en términos de razones no impide relacionar las razones y las

---

<sup>10</sup> En este contexto, algunos autores alejados de la teoría de la elección racional postulan la existencia, junto al principio de caridad, de una serie de creencias compartidas universales como requisito para la comunicación. Véase M. Hollis, “The Social Destruction of Reality”, en M. Hollis y S. Lukes (1982).

acciones en términos de causa y efecto. Davidson diferencia entre actuar *con* una razón y actuar *por* una razón. Sólo en este último caso la razón relevante es causalmente eficaz. La distinción pretende ilustrar la idea de que no basta con tener una razón para que se produzca una acción. Por eso, si pretendemos pasar de una conexión meramente conjuntiva entre razones y acciones (como en “hacía ejercicio y quería adelgazar y pensaba que haciendo ejercicio adelgazaría”) a una conexión explicativa (“hacía ejercicio porque quería adelgazar”) hay que considerar las razones como causas. Davidson admite que cuando se explica una acción por medio de una razón se redescrive la acción en términos de algún patrón de conducta pero subraya que de ahí no se sigue que las razones no sean las causas, puesto que a menudo se redescrive los sucesos en términos de sus causas. Tampoco la contextualización de la acción en un patrón general de conducta permite evitar hablar de causas: “Es un error pensar que sólo porque situar la acción en un patrón más amplio es explicarla, entendemos ya de qué tipo de explicación se trata. Hablar de patrones y contextos no responde a la pregunta acerca de cómo las razones explican las acciones, ya que el patrón o contexto pertinente contiene a ambas, a la razón y a la acción” (Davidson, D., 1980: 26).

### **2.1.2. El argumento de la conexión lógica**

Esta segunda propuesta de Davidson surgió como respuesta a una corriente muy popular hasta los años setenta del siglo XX que negaba que [L] describiera una relación causal (Moya, C., 1992). Los autores que defendían esta interpretación tomaban como punto de partida la noción de causalidad humeana. En efecto, Hume puso mucho cuidado en deslindar la noción empírica de causa del concepto de consecuencia lógica (Hume, D., 1740: sección XIV). La característica diferencial de la relación causal es que la causa y efecto son lógicamente independientes entre sí. Es decir, cuando hacemos afirmaciones causales constatamos una relación regular entre dos sucesos lógicamente independientes. La conexión empírica de los sucesos es lo que distingue la causalidad de la relación matemática de entrañamiento. Ahora bien, ¿se da esa independencia entre los deseos y la conducta? La respuesta de todos los autores que se adscribieron a lo que se dio en llamar “argumento de la conexión lógica” es negativa: no cabe entender [L] como una generalización empírica, se trata de una definición útil para interpretar las acciones y hacerlas inteligibles. En realidad, existen varias versiones del argumento. No obstante se pueden resumir en las propuestas de A. Melden, por un lado, y Charles Taylor, por otro.



Melden (1961: cap. 8) se centró en la imposibilidad de definir una intención o un deseo sin hacer referencia al objeto de volición. Es decir, únicamente podemos entender el acto de querer algo o pretender algo como el acto de querer aquello que queremos. El concepto mismo del deseo (por ejemplo, el deseo de ir a cazar) contiene el concepto de la acción que explica (ir de caza). No podemos entender la naturaleza de ese deseo sin incluir el concepto de la acción deseada. Esta argumentación es falaz. Es cierto que algunas descripciones verdaderas conectan lógicamente dos o más eventos distintos, pero de ahí no se sigue que todas las descripciones de los mismos acontecimientos lo hagan. En este sentido, Davidson señala que la tesis causal de Hume no entraña que todo enunciado causal verdadero sea empírico. Es evidente que por sustitución de términos coextensionales se puede reformular cualquier enunciado causal en un enunciado analítico del tipo “la causa de A causó A”. Más bien, “la verdad de un enunciado causal depende de qué sucesos se describan: su condición de analítico o sintético depende de cómo se describan los sucesos” (Davidson, D., 1980: 30)<sup>11</sup>.

No obstante, como recuerda Rosenberg, aunque la argumentación de Melden no refuta el análisis causal de la acción, sí muestra por qué a menudo las explicaciones en términos de creencias y deseos resultan hueras (Rosenberg, A., 1988: 47). Nuestras descripciones habituales de las creencias y los deseos hacen referencia a las acciones que generan. Si no disponemos de alguna descripción alternativa con un menor grado de analiticidad, entonces las ciencias sociales tenderán a ser inevitablemente redundantes. Y el problema es que, debido a los problemas de intensionalidad que presentan los informes de los estados intencionales, estas descripciones sintéticas son francamente elusivas. Podemos sustituir la oración analítica “La causa del hundimiento del Titanic causó el hundimiento del Titanic” por “El choque con un iceberg causó el hundimiento del Titanic” o incluso por la aún más informativa “El choque con un iceberg causó la mayor pérdida de vidas en un accidente marino en 1912”. En cambio no podemos sustituir “Juan se embarcó en el Titanic porque quería presenciar el primer viaje del mayor trasatlántico de 1912” por “Juan se embarcó en el Titanic porque quería presenciar la mayor catástrofe marítima de 1912”.

Aún más, la intensionalidad juega un papel crítico en la teoría de la decisión. Las distintas descripciones que se dan de una situación afectan de una manera inquietante a las elecciones de las personas. Se trata de un asunto bien estudiado a través de una serie

---

<sup>11</sup> Véase también T. L. Beauchamp y A. Rosenberg (1981) y G. H. von Wright (1971: 119).

de famosos experimentos que realizaron los psicólogos Daniel Kahneman y Amos Tversky. En ellos se colocaba a los sujetos ante dos situaciones. En la Situación I se les dijo que imaginaran que les habían entregado 1.000 €. A continuación se les dijo que debían elegir entre (A) obtener otros 500 € con toda seguridad y (B) el riesgo de obtener 1.000 € más o quedarse sin nada con una probabilidad del 50% para cada opción. En la situación II se pidió a cada sujeto que supusiera que le habían dado 2.000 € y se le pidió que eligiera entre (C) perder 500 € con toda seguridad y (D) el riesgo de perder 1.000 € o no perder nada con una probabilidad del 50%. Aunque las dos situaciones son idénticas la mayoría de la gente elige (A) en la Situación I y (D) en la Situación II. La respuesta de los teóricos de la decisión como Stuart Sutherland es que en ocasiones somos irracionales y sufrimos de autoengaño, en especial cuando tratamos con probabilidades, lo que nos impide identificar situaciones iguales o diferenciar situaciones distintas (Sutherland, S., 1992: cap. 16; Piatelli Palmarini, M., 1993, y Elster, J., 1982b). A su vez, en ocasiones se contraargumenta criticando la idea de que la extensionalidad sea un criterio firme para evaluar la racionalidad de las elecciones. Desde este punto de vista, las creencias respecto a dos situaciones objeto de elección pueden ser consistentemente distintas aunque sus elementos sean los mismos. Para dar cuenta de estos rasgos intensionales de la racionalidad F. Schick (1997: 55) propone añadir un tercer estado básico junto a creencias y deseos: las interpretaciones con las que rotulamos los acontecimientos en algún sentido. En su opinión, aunque los hechos son iguales en la Situación I y II (en ambos se ofrece ganar 1.500 € con seguridad o arriesgarse al 50% entre 2.000 € y 1.000 €), la interpretación que se da de los mismos juega un papel crucial en la toma de decisiones.

Una versión más adecuada del argumento de la conexión lógica toma como punto de partida estas características epistemológicas. La tesis causal de Hume se basa en la posibilidad de establecer regularidades empíricas preferentemente expresadas a través de leyes científicas. Pero, señala Charles Taylor, esta clase de generalidad parece fuera del alcance de las ciencias de la conducta si queremos mantener la peculiaridad de los estados intencionales, o al menos de los informes sobre estados intencionales, que se seguía del análisis lógico de las actitudes proposicionales:

Como la explicación por intenciones u objetivos es como la explicación por un ‘antecedente’ que no está conectado contingentemente con su consecuente, esto es, como el hecho de que la conducta se siga, *ceteris paribus*, de la intención no es un hecho contingente, no podemos dar

cuenta de este hecho por medios de leyes más básicas. Pues explicar un hecho por leyes más básicas es establecer las regularidades de las que depende causalmente este hecho. Pero al no ser contingente, la dependencia de la conducta de la intención no está supeditada a nada, y por tanto tampoco a ninguna de esas regularidades [...] Cuando digo que alguien me golpeó, no digo que este fragmento de información sea una aplicación de una ley. Sin duda esta acción puede ser explicada por un enunciado legaliforme como, por ejemplo, “él siempre pega a la gente que le contradice”, pero clasificarla como una acción no es subsumirla bajo esta ley o cualquier otra (Taylor, Ch., 1964: 44-45).

La respuesta típica a este problema pasa por relativizar el peso de las generalizaciones en la explicación causal. En efecto hay enunciados causales no legaliformes que son indudablemente explicativos. Por poner un ejemplo recurrente, podemos explicar la rotura de un cristal apelando como causa a la piedra que lo golpeó sin hacer una subsunción nomológica de ese acontecimiento. Para ello apelamos a ciertas propiedades disposicionales del cristal –su fragilidad– más algunas observaciones particulares. Por eso se suele decir que las ciencias sociales buscan “mecanismos explicativos” aplicables en distintas situaciones aunque sin el rango de universalidad y las pretensiones predictivas típicas de una ley científica. Y por eso también Davidson, frente a los teóricos de la decisión, prefería entender [L] como un requisito de racionalidad que permite en general la posibilidad de explicar causalmente la conducta antes que como un axioma de una teoría estricta de la acción racional<sup>12</sup>.

## **2.2. Modelos no intencionalistas**

Con todos sus problemas, el modelo de explicación de la conducta instrumental que resume [L] ha jugado un importante papel en distintas teorías sociales. Algunos de los episodios más memorables de la economía convencional, desde el marginalismo a la teoría de la utilidad de John von Neuman y Oskar Morgenstern, están asociados al desarrollo de instrumentos matemáticos dirigidos a formalizar el modo en que, al menos en ciertas situaciones, los agentes racionales ordenan sus preferencias y buscan los medios idóneos para satisfacerlas. De modo análogo, una tradición de estudios sociales señeramente weberiana ha analizado numerosas conductas típicas de las sociedades modernas en términos de racionalidad instrumental.

---

<sup>12</sup> William Dray planteó una objeción a esta solución que se analizará en el Apéndice, en el contexto del debate sobre la explicación funcional en ciencias sociales.

Sin embargo, el propio Max Weber nos proporciona una clave importante para entender una segunda posibilidad que también ha ejercido una notable influencia entre los científicos sociales. Weber distingue con mucha nitidez entre *Wertrationalität* (racionalidad inspirada en valores) y *Zweckrationalität* (racionalidad instrumental). Esto le permite caracterizar distintos tipos de estructura jerárquica –o “autoridad”– en virtud del tipo de racionalidad que predomina en ella (Weber, M., 1922: I, cap. 3). En realidad, es fácil llegar a pensar que la conducta instrumental que describe [L] no es un modelo universal de racionalidad sino una característica cultural muy específica. Como veremos se trata de un asunto clave en el debate entre antropólogos substancialistas y formalistas, así como en las teorías de economistas heterodoxos como Amartya Sen.

Como señala Jon Elster (1989b: 119), desde un punto de vista extremo la conducta instrumental sería un caso especial de conducta normativa, una especie de excentricidad cultural de las sociedades capitalistas. Más habitual, sin embargo, es la coexistencia de explicaciones basadas en ambos tipos de racionalidad. Un ejemplo del propio Elster puede esclarecer este punto. Imaginemos que Juan está dispuesto a pagar un máximo de diez euros a un chico para que le limpie el coche. No está dispuesto a pagar ni un céntimo más. Si el limpiador le exigiera once euros preferiría dedicar media hora a limpiar su coche él mismo. Imaginemos ahora que un vecino le ofrece a Juan veinte euros a cambio de que limpie su coche. No es difícil imaginar que Juan se negara a hacer tal cosa, tal vez con cierta indignación. ¿Qué hace que en un caso Juan otorgue tanta importancia a un euro y en otra tan poca a veinte? ¿No es irracional esta conducta? “Al no querer pagar los once euros que le pide el hijo de su vecino, el hombre manifiesta implícitamente que media hora de su tiempo vale a lo sumo once euros. Al rechazar la proposición del otro vecino que le ofrece veinte euros, manifiesta implícitamente que esa media hora vale por lo menos veinte euros, pero no puede valer menos de once euros y más de veinte euros” (Elster, J., 1989b: 133). Esta clase de problemas suponen un límite importante a la teoría estándar de la decisión, que sostiene que si alguien valora dos cosas cualesquiera debería estar dispuesto a apostar una cosa por la otra. Según otro célebre ejemplo, de este modelo parece seguirse que si alguien valora un euro y valora su vida, debería haber alguna distribución de probabilidades que le llevara a apostar su vida por un euro. Una respuesta habitual a estas aporías es que la conducta instrumental sólo es inteligible sobre un trasfondo de prácticas no reducibles a conducta instrumental (Gutiérrez, G., 2000: 45 y ss).

Este tipo de cuestiones jugaron un papel crucial en la obra de los fundadores de las ciencias sociales, así como en numerosos autores del siglo XX. En particular, E. Durkheim (1895: 64-65) subrayó con insistencia la dimensión coercitiva de los hechos sociales. Pero el análisis más radical, y tal vez más profundo, de sus implicaciones filosóficas fue desarrollado por Wittgenstein en los párrafos de las *Investigaciones filosóficas* dedicados a la noción de “seguir una regla”. Seguir una regla consiste básicamente en asumir una obligación social e iterativa de hacer algo. Las reglas son hechos acerca de comunidades: la comunidad lingüística, la comunidad de conductores, la comunidad de jugadores de mus... Son prácticas públicas, repetidas y sancionables en las que cabe la posibilidad de error. Por ejemplo, si resultara que es lógicamente imposible equivocarse en algunas percepciones, entonces no cabría describirlas como prácticas regladas aunque tal vez sí podrían serlo sus descripciones. Las experiencias privadas no nos proporcionan un criterio suficiente para establecer que estamos siguiendo una regla. En palabras del propio Wittgenstein: “*Creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla” (Wittgenstein, L., 1954: § 202).

John Searle (1969: § 2. 5) estableció una distinción adicional, muy importante, entre reglas regulativas y constitutivas<sup>13</sup>. Las reglas constitutivas son aquellas que instituyen alguna forma de conducta. Crean un tipo de comportamiento que no existía con anterioridad a la regla. Por ejemplo, no hay fútbol o ajedrez al margen de las reglas que rigen el fútbol o el ajedrez. En cambio, las normas que regulan el tráfico automovilístico no instituyen el tráfico. Las reglas regulativas inciden sobre formas de comportamiento preexistentes: sin normas de tráfico podría haber coches circulando por las calles. Esta diferencia es muy importante porque permite evitar algunas cuestiones filosóficas ilegítimas en relación a la conducta normativa. Desde este punto de vista no tiene sentido preguntarse cómo es posible que una promesa cree una obligación, del mismo modo que no podríamos preguntar cómo es posible que un jaque mate finalice una partida de ajedrez. Las reglas constitutivas, que son las que más le interesaban a Wittgenstein, se parecen más a definiciones que a enunciados imperativos.

Como señala Taylor, la importancia del análisis de Wittgenstein tiene que ver con que demuestra que “el sujeto no sólo no es sino que *no puede llegar a ser* consciente de toda

---

<sup>13</sup> J. Mosterín (1987: 207) habla más bien de “reglas constitutivas” y “reglas tácticas” para poner de manifiesto que estas últimas “indican cómo sacar ventaja de la institución o cómo ganar en el juego”.

una multitud de temas directamente relacionados con la aplicación de una regla” (Taylor, Ch., 1995: 221). Los ejemplos que pone Wittgenstein para ilustrar este punto son famosos y se basan en los equívocos potenciales que necesariamente entraña cualquier regla. Imaginemos que un extranjero de un país remoto nos pregunta cómo llegar a un lugar cuya ubicación está señalizada y respondemos: “es muy sencillo, siga las flechas”. Pero en su país las indicaciones en forma de flecha se siguen al revés, en la dirección de las plumas y no de la punta, así que no consigue seguir nuestras indicaciones. Otro ejemplo archicitado tiene que ver con las series numéricas típicas de las pruebas psicotécnicas. Si se presenta la serie 2, 4, 6, 8 ... 96, 98, 100... y se le pide a alguien que la continúe, siempre estaría en condiciones de continuar, por ejemplo, con 103. Si se le preguntara por qué no ha seguido con la regla  $x+2$  podría contestar legítimamente que creía que la regla era “ $x+2$  hasta llegar a 100,  $x+3$  hasta llegar a 200, etc.

En ambos casos hay un presupuesto no explícito de naturaleza muy esquivada. La tesis de Wittgenstein es que el número de malentendidos respecto al modo en que se sigue una regla es potencialmente infinito. De este modo pretendía socavar la fundamentación positivista del conocimiento basada en los enunciados observacionales. Incluso las percepciones más básicas requieren de un trasfondo que se da por hecho y que, a su vez, carece de explicación. Esto no significa, como a veces parece mantenerse, que Wittgenstein niegue que existan experiencias privadas, lo que dice más bien es que los estados intencionales no admiten descripción inequívoca (Martínez-Freire, P. F., 1995: 44 y ss.). “¿Por qué alguien puede siempre malentender?”, se pregunta Taylor, “porque la comprensión opera siempre sobre un trasfondo de lo que se da por garantizado y simplemente descansa en él. Siempre podemos encontrar a alguien que no tenga ese trasfondo; de forma que las cosas más sencillas pueden ser malentendidas” (Taylor, Ch., 1997: 223).

Hay al menos dos interpretaciones distintas de la noción wittgensteiniana de seguir una regla. En primer lugar, se puede leer a Wittgenstein en términos cercanos al conductismo. Esta es la conocida exégesis de Kripke y, en general, de todos aquellos que lo ven como un “holista práctico” (Kripke, S., 1984; Dancy, J., 1985: cap. 5.5 y 5.6). Desde este punto de vista, “las normas constitutivas de las prácticas públicas no deben ser entendidas en términos de creencias compartidas, valores explícitamente enunciados o intenciones conscientes sino más bien como un actuar irreflexivamente del mismo modo que otros. Un buen ejemplo es el modo en que uno se adapta a las reglas

locales de pronunciación y comportamiento” (Stern, D. G., 2003: 190). Es cierto que Wittgenstein (1954: §193-194) dice que no se debe interpretar la práctica de seguir una regla como si fuera las operaciones de una máquina. Parece razonable pensar que creía que no se podía reducir el seguir una regla a una serie de instrucciones programadas como las de un ordenador. No obstante, cabe preguntarse si Wittgenstein diría lo mismo respecto a una red neuronal no programada. Tal vez no le hubiera disgustado la analogía.

En segundo lugar, se puede interpretar que la noción de “seguir una regla” no se opone tajantemente a los fenómenos intencionales. Esta es la interpretación de Taylor y, como veremos, Searle. Sin duda es cierto que aunque el trasfondo sea un fenómeno no intencional puede ser objeto de análisis intencional. De hecho, los ejemplos anteriores acerca de flechas y series numéricas suscitan inmediatamente reflexiones acerca de estas presuposiciones. Por otro lado, a veces simplemente memorizamos ciertas reglas y tratamos de seguirlas. Este último caso no es demasiado interesante porque, sencillamente, se puede reducir a algún modelo de conducta intencional. Taylor más bien alude a una misteriosa “comprensión encarnada” y cita a modo de ejemplo la noción de *habitus* de Bordieu: “El *habitus* es un sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generativos, es generador de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidos con este fin” (Bourdieu, P., 1980: 118)<sup>14</sup>.

En realidad, es una propuesta menos arcana de lo que la definición de Bordieu da a entender. Se trata de introducir en la teoría de la acción una clase de interacción al mismo tiempo estratégica y reglada. El *habitus* pretende expresar el modo en el que las reglas están integradas en la práctica por medio de un tipo de comprensión que no precisa de lo que normalmente consideramos mediación intencional pero que tampoco es un mero reflejo conductual. Se trata de una disposición a comportarse corporalmente según ciertas reglas, como en el caso de los movimientos estratégicos en el transcurso de un combate de boxeo, o a respetar ciertas constricciones implícitas, como en el caso de los sistemas de parentesco: “El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada, lo que en deporte se llama sentido del

---

<sup>14</sup> Véase también D. Little (1991: 77-78).

juego, el arte de anticipar el desarrollo del juego que está inscrito en punteado en el estado presente del juego” (Bourdieu, 1994: 40).

En realidad, no hay un claro límite entre nuestras creencias y nuestros comportamientos no intencionales. Una forma habitual de discutir esta cuestión es analizar la diferencia entre el comportamiento animal y el humano. Así, según MacIntyre, muchas de nuestras creencias

son tan indeterminadas como las que puedan tener los perros, los monos o los delfines. El ser humano expresa precisamente este tipo de creencias mediante las diversas formas en que se mueve irreflexiva o prerreflexivamente en el mundo natural y social, con un comportamiento corporal que hace que su interacción con las cosas y los animales resulte de una manera y no de otra, y que dé expresión a una serie de creencias derivadas de la percepción. Incluso cuando el ser humano se vuelve reflexivo y es capaz de expresar en frases bien construidas lo que aprende mediante la percepción, sigue dependiendo en gran medida del tipo de reconocimiento, discriminaciones y ejercicios de atención perceptivos con los que contaba antes de poder usar sus facultades lingüísticas (MacIntyre, A., 1999: 57).

Por supuesto, esta concepción de la inteligencia práctica humana en términos de continuidad respecto de la astucia animal tiene una larguísima historia que se remonta a la Grecia homérica y llega hasta la etología moderna pasando por distintos autores renacentistas (Bodei, R.: 1991; Dettienne, M., 1974; Diano, C., 1952; Sommer, V., 1992).

Merece la pensar señalar que esta idea de una continuidad entre los procesos comunicativos y los movimientos corporales es en todo similar a la clase de intencionalidad corporal no-mentalista que proponía Ortiz Hill en sus ejemplos médicos para reivindicar las intensiones. También Mary Douglas (1987: cap. 5) hizo notar con notable agudeza la utilidad de las formas de identidad más débiles que la igualdad matemática a la hora de analizar la conducta normativa en el campo de la antropología cultural. El problema es que, aunque la noción de un proceso comunicativo o intencional entre objetos distintos de mentes conscientes no es absolutamente ininteligible, hay que admitir que resulta mucho menos claro que la comunicación intersubjetiva convencional y, en cierto, sentido parece como si no fuera más que una metáfora de esta última.

Esto guarda relación con el hecho de que se ha exagerado muchísimo la utilidad de la noción de “seguir una regla”. Como señalaba el propio MacIntyre en un célebre



artículo, el modo en que algunos teóricos sociales como Peter Winch describen la investigación social exclusivamente como una elucidación de las reglas de una comunidad, implica el riesgo de que la noción de seguir una regla pierda todo su sentido (MacIntyre, A., 1974b; Winch, P. 1958; Benton, T. y Craib, I, 2001: 93-101). No toda conducta inteligible se reduce a seguir reglas. Resulta sumamente difícil decir cuál es la manera incorrecta de dar un paseo o fumar un cigarrillo.

### **2.3. ¿Una tercera vía?**

A fin de que resulte claro hasta qué punto las dos perspectivas filosóficas anteriores expresan una auténtica oposición conceptual merece la pena analizar un conocido intento por encontrar una salida intermedia. El modo en que propuestas muy distintas se enfrentan de modo recurrente a aporías similares ilustra la índole general de estos problemas. La teoría de la acción de John Searle trata de recuperar una concepción tradicional u objetivista de la relación mente-cuerpo a través de un modelo de intencionalidad que recoge la crítica wittgensteiniana y que, en último término, tiene que recurrir a argumentos muy similares a los de Taylor. Su punto de partida es una revisión del paradigma causal de Hume.

Como ya se ha señalado es habitual aceptar que ciertos enunciados causales (por ejemplo, los que tienen la forma “x explica causalmente y”) son intensionales. Searle (1983: 128) atribuye esta característica a que sólo algunos aspectos de los sucesos son causalmente significativos. El rasgo lógico de que algunas atribuciones causales sean menos informativas que otras, como en “la causa de A causó A”, reflejaría un aspecto crucial de la causalidad entendida en un sentido no empirista. Esta versión estructurada de la causalidad encaja bien con las peculiaridades de algunas explicaciones relacionadas con los estados mentales. Así, por ejemplo, si tengo sed y bebo un vaso de agua podría responder sin titubeos si alguien me preguntara por qué he bebido un vaso de agua. La certeza llega hasta el punto de que también puedo afirmar el contrafáctico sin necesidad de apelar a ninguna ley general: si no hubiera tenido sed no hubiera bebido el vaso de agua. Según Searle esto demuestra que entre la sed y la acción de beber hay una relación lógica o interna entre causa y efecto que no depende de su descripción. La conexión lógica de causa y efecto con independencia de las descripciones se basa en la noción de condiciones de satisfacción. El contenido intencional –la sed– y las condiciones de satisfacción –el acto de beber– están conceptualmente relacionados: “La sed, independientemente de cómo se describa,

contiene un deseo de beber, y ese deseo tiene como condiciones de satisfacción el que uno beba [...]. Creo que revela una confusión fundamental el suponer que los eventos sólo pueden estar lógicamente relacionados bajo una descripción, pues los eventos mismos pueden tener contenidos intencionales que los relacionen lógicamente independientemente de cómo se describan” (Searle, J., 1983: 131-132).

En último término el propósito de Searle es fundamentar de un modo sumamente laborioso un modelo clásico de la racionalidad donde la cognición y la volición son imágenes especulares la una de la otra. Mientras los fenómenos perceptivos se someten a ciertas condiciones de satisfacción que impone el mundo, la satisfacción de los fenómenos volitivos necesita de un ejercicio de voluntad, de una imposición simétrica a la perceptiva. Por eso, la causalidad propia de los fenómenos intencionales es peculiar. La causación intencional es “cualquier relación causal entre un estado intencional y cualquier otro fenómeno en virtud de la cual el estado intencional causa aquello que representa, o aquello que representa el estado intencional causa el propio estado intencional” (Searle, J., 2000: 60). Un ejemplo del primer caso sería la sed y la acción de beber y un ejemplo del segundo una experiencia perceptiva visual.

La fuerza y, al mismo tiempo, la debilidad de esta propuesta es que se basa, al menos parcialmente, en una descripción objetivista de la relación entre estados intencionales y condiciones de satisfacción muy dudosa. Tal vez sea cierto que estados fisiológicos muy básicos, tales como la sed o el hambre, tienen asociadas condiciones de satisfacción con independencia de cómo se describan. Pero a medida que nos alejamos del mundo físico la cuestión se complica: ¿qué condición de satisfacción tiene la vergüenza?, ¿y el orgullo? Searle postula, no demasiado en serio, respuestas tentativas como, respectivamente, un “deseo de ocultar” y un “deseo de hacer saber” (Searle, J., 1983: 47). Finalmente los estados intencionales acaban pareciéndose notablemente a artefactos cuya identidad depende de la función que se les atribuya. Searle analiza este problema en conexión con la indeterminación de la percepción en Wittgenstein. Al igual que Taylor, propone una respuesta a las dificultades basada en el análisis de un trasfondo de capacidades mentales no representacionales (Searle, J., 1983: 65 y ss). Este trasfondo se compondría de prácticas preintencionales que tampoco forman parte de las condiciones de satisfacción de los estados intencionales. Serían limitaciones biológicas y culturales que restringen las posibilidades de acción.

#### 2.4. Contra la psicología popular

A pesar de sus problemas, la posición de Searle es interesante porque saca a la luz una posibilidad que a menudo no se contempla y que consiste sencillamente en negar [L] sin renunciar al análisis causal de los fenómenos intencionales. Para Searle hay una diferencia importante entre los fenómenos perceptivos y los cognitivos. Es probablemente cierto que la percepción no está exenta de cierto cariz voluntario pero, *grosso modo*, en los fenómenos perceptivos experimentamos la causalidad del mundo actuando sobre nosotros. Tal vez nuestra imagen del mundo sea una perfecta ilusión o un puro constructo pero lo cierto es que no hay grandes posibilidades de elección. En cambio los deseos y las creencias no son en ningún caso condiciones suficientes para la acción racional. Más bien al contrario, dice Searle (2000: 25), sólo en casos típicamente irracionales cercanos a lo patológico (una adicción o una obsesión) se da una conexión causal automática entre deseos y razones y acciones. Sencillamente no experimentamos nuestros deseos como si causaran por sí solos las acciones. El proceso de deliberación no se parece en nada a asistir como espectador al modo en que las acciones se siguen según ciertas reglas lógicas de un conjunto coherente de deseos y creencias. En concreto, Searle (2000: cap 3) apela a la existencia de una “brecha” entre los deseos y las acciones que es preciso “rellenar” con un concepto sustantivo del yo. Y sin duda es cierto que si tantos filósofos se han sentido atraídos por el “argumento de la conexión lógica” a pesar de sus defectos es porque no oculta este aspecto de la conducta.

Según Searle, una de las consecuencias más inmediatas de esta tesis es que rompe el misterio que rodea los casos de *akrasía* o debilidad de voluntad en la concepción clásica de la intencionalidad. Por ejemplo, desde el punto de vista de Davidson, dado que [L] es tanto un criterio normativo de racionalidad como la expresión causal de las condiciones suficientes para que se produzca una acción, el comportamiento de alguien que no hace aquello que se había propuesto sólo puede obedecer a que ha cometido un error al establecer los antecedentes de la acción (Davidson, D., 1980: I, 2)<sup>15</sup>. En realidad, desde esta perspectiva, la debilidad de voluntad pura es lógicamente ininteligible si no imposible. En cambio, para Searle, existe un hiato entre los antecedentes de la acción y la conducta propiamente dicha que convierte la *akrasía* en un fenómeno no sólo corriente sino siempre posible: “La causación intencional es, en algunos aspectos, distinta de la causación en el ejemplo clásico de las bolas de billar. Ambos son casos de

---

<sup>15</sup> Véase además J. Elster (1984) y, más en general, W. Charlton (1988).

causación, pero en el caso de los deseos y las intenciones, una vez que están presentes todas las causas, todavía no obligan al agente a actuar; el agente tiene que actuar de acuerdo con razones o de acuerdo con su intención” (Searle, 2000: 250).

Una consecuencia más interesante del modelo de Searle es la idea de que los deseos no están dados inmediatamente y pueden ser objeto de deliberación. Según la versión clásica de la racionalidad práctica, esta guarda relación exclusivamente con los medios, no con los fines. La discusión de los deseos pertenece al ámbito de la teoría. En la práctica los fines deben tomarse como dados. De este modo, parece que nadie puede tener una razón suficiente para hacer nada a menos que haya un deseo de hacer esa cosa. Es dudoso quién ha apoyado realmente esta idea. Como ha indicado MacIntyre (1999) a menudo se atribuye erróneamente –al menos en sus formas más crudas– a Aristóteles. Sin duda Hume mantenía algo similar y el paradigma es explícito en el positivismo lógico de Ayer y Russell y, sobre todo, en la teoría de la decisión contemporánea. Por supuesto, tampoco han faltado los críticos. Entre los más célebres se encuentra Thomas Nagel (1970) que distingue los deseos espontáneos y aquellos a los que se llega a través de un proceso de deliberación para mostrar la relación que existe entre la racionalidad instrumental y una racionalidad altruista<sup>16</sup>. Tomar en cuenta los intereses de los demás es al menos tan racional como seguir un modelo estrictamente prudencial y tomar en consideración sólo los intereses propios.

La crítica de Searle es algo distinta. Se basa en una discusión de la falacia naturalista (Searle: 200: cap. 6)<sup>17</sup>. En su opinión, las cuestiones de hecho proporcionan importantes razones para la acción. Nos movemos en un sistema estructurado de obligaciones que asumimos sin necesidad de que medien deseos. En general, toda forma de intencionalidad tiene una estructura normativa, cualquier creencia está sujeta a las normas de verdad, racionalidad y consistencia. Esto vale también para la conducta no verbal. Del mismo modo que asumimos compromisos lingüísticos sin los cuales no podríamos hablar un lenguaje –hablar consiste en asumir esos compromisos–, asumimos compromisos sociales sin los cuales no habría conducta social. Para decidir pagar la cuenta tras cenar en un restaurante no necesito sentir el imperioso deseo de pagar, incluso puedo sentir una notable aversión a hacerlo, pero ir a cenar a un restaurante me compromete con distintas reglas de conducta (no acudir desnudo, pagar la cuenta...) que son auténticas razones para la acción. La forma concreta de estos compromisos a los

<sup>16</sup> Manuel Cruz (1995: 131) subraya la raíz aristotélica del razonamiento de Nagel.

<sup>17</sup> Una propuesta alternativa aparece en Ph. Pettit (1993: 56 y ss).

que se adecua la intencionalidad depende de un trasfondo de presupuestos: por ejemplo, si estoy en una colonia nudista, ir a cenar a un restaurante más bien me compromete con la desnudez.

Como cabía esperar, el principal problema al que se enfrenta Searle es definir el modo en que el trasfondo de prácticas preintencionales tiene eficacia causal. A veces sencillamente memorizamos las reglas de ciertos juegos que, por tanto, influyen causalmente en la conducta a través del modelo de intencionalidad que se prefiera aplicar. Pero el problema tiene que ver con las ocasiones en las que las reglas no son intencionales:

He aquí el problema, según yo lo veo. Si pensamos en el trasfondo intencionalmente, entonces hemos abandonado la tesis del trasfondo. Por lo pronto, llegamos a esa tesis porque la intencionalidad no daba más de sí. La intencionalidad no es autointerpretativa. Mas si, de otro lado, decimos que las reglas no desempeñan papel causal alguno en la conducta, entonces estamos obligados a decir que el trasfondo es tal que esto es exactamente lo que la persona hace, la persona se limita a comportarse de este modo. Por ejemplo, produce esta clase de sentencias y no otras clases. Simplemente actúa del modo que lo hace y aquí se acaba la historia. Wittgenstein sugiere a menudo esto último (Searle, J., 1995: 151).

La solución que propone Searle –de un modo francamente oscuro, dicho sea de paso– consiste en analizar el trasfondo preintencional como una estructura causalmente sensible a las formas específicas de las reglas sin que medien fenómenos intencionales. Los ejemplos que presenta son muy similares a los de Taylor y Bordieu: apelan al modo en que un deportista o un músico logra asimilar un conjunto de habilidades que le permiten actuar adecuadamente de forma fluida sin tener que seguir las reglas intencionalmente. Según Searle, a través de un proceso de aprendizaje nuestras habilidades se desarrollan de tal modo que pueden reproducir funcionalmente un sistema de reglas sin necesidad de albergar representaciones de dichas reglas. Para explicar este punto, propone introducir un nivel diacrónico de explicación de la conducta social. La interacción entre reglas e intencionalidad sólo se puede entender al atender al modo en que a lo largo de nuestra vida desarrollamos habilidades que reaccionan a una estructura de reglas particular:

No deberíamos decir que un jugador de béisbol experimentado corre hasta la primera base porque desea observar las reglas del béisbol, sino que deberíamos decir que, porque las reglas

exigen que corra hasta la primera base, el jugador adquiere un conjunto de hábitos, habilidades y disposiciones de trasfondo que le hacen correr hasta la primera base (Searle, J.: 1995: 155).

En última instancia, el razonamiento de Searle reposa en alguna forma de trasfondo antropológico implícito y muy básico del tipo “el ser humano es social por naturaleza”: “La persona que se halla en su sociedad como en casa, se halla en ella tan confortablemente como el pez en el mar o el globo ocular en su cuenca, y en ninguno de estos tres casos estamos forzados a dar cuenta de la conducta exclusivamente en términos de reglas” (Searle, J., 1995: 158).

La principal limitación del modelo de Searle es la independencia que atribuye a los sistemas de reglas respecto de los procesos intencionales. Esta desconexión tal vez sea un hecho empírico pero no es una característica estructural de la relación entre reglas e intencionalidad. En otras palabras, como ha señalado H. A. Simon (1978: 42), en ocasiones las reglas tienen una relación mucho más fluida con la intencionalidad de lo que a menudo se reconoce.

La formación de reglas a veces es intencional y deliberada, a veces intencional y no deliberada y a veces no intencional. Un ejemplo de lo primero son las reglas del baloncesto, que fueron creadas para que los deportistas pudieran entrenarse durante el invierno sin riesgo de lesiones (por eso en baloncesto está muy limitado el contacto físico). Un ejemplo de lo segundo podrían ser, al menos en parte, las reglas del rugby. Se dice que el origen del balón de rugby es accidental, supuestamente se debe a un error por parte de un zapatero que utilizó una vejiga de cerdo para fabricarlo. Por si fuera poco, también se dice que este deporte se originó en el siglo XIX cuando, durante un partido de fútbol en la localidad de Rugby, alguien agarró el balón con las manos y echó a correr. Un ejemplo de lo tercero son los acentos o variedades dialectales de un idioma. Por supuesto, con frecuencia se da una mezcla de los tres casos como ocurre, por ejemplo, con el dinero.

En todos estos casos, el modo en que se sigue la regla tras su instauración es no intencional y sigue el esquema de Searle-Taylor-Bordieu. Sin embargo, estudiar la relación de la regla con la intencionalidad en su formación o en sus transiciones proporciona una idea más cabal de la naturaleza de la regla: parece evidente que no son iguales las reglas lingüísticas que las deportivas e incluso que no son iguales las reglas del baloncesto que las del rugby. En parte, el origen de ambos deportes explica por qué a menudo los jugadores de rugby acaban en la enfermería con un par de costillas rotas y

los jugadores de baloncesto no. Además, aunque las reglas se sigan de forma no intencional pueden ser objeto de intervención intencional. No sólo cuando un sistema da origen a otro, como en el caso del paso del fútbol al rugby, sino también cuando hay reglas anidadas comunes a varios juegos, como en el caso de la regla de exogamia que subyace a distintos sistemas de parentesco. El único momento en que se puede verificar la eficacia causal de un trasfondo de reglas, especialmente de un trasfondo de reglas que regula varios sistemas posibles, es precisamente cuando alguna constricción externa con fuerza contrafáctica obliga a intervenir intencionalmente sobre ese sistema. Por ejemplo, cuando se produce una crisis del mercado inmobiliario, suele ser necesaria una intervención que especifique que las reglas de la compraventa de inmuebles no pueden contravenir las reglas generales del intercambio de mercancías, sean estas cuales sean. Así, Bourdieu señalaba el modo en que la existencia de un *habitus* podía verificarse intencionalmente:

La acción que guía el ‘sentido del juego’ tiene todas las apariencias de la acción racional que diseñaría un observador imparcial, dotado de toda la información útil y capaz de dominarla racionalmente. Y sin embargo no tiene la razón por principio. Basta pensar en la decisión instantánea del jugador de tenis que pasa la red a destiempo para comprender que ella no tiene nada en común con la construcción sabia que el entrenador, después de un análisis, elabora para dar cuenta y para extraer lecciones comunicables (Bourdieu, P., 1987: 23).

En la segunda parte de este ensayo sostendré que la argumentación de Karl Marx acerca del origen histórico del modo de producción capitalista juega un papel determinante en la justificación de la teoría del valor como una descripción de un sistema de reglas que los agentes siguen de un modo no intencional. La teoría laboral del valor describe un conjunto de reglas instituido de forma deliberada que, posteriormente, pasó a ser una especie de *habitus* que constituye el trasfondo de la conducta mercantil intencional (*grosso modo*, la oferta y la demanda). Hay dos maneras de establecer la existencia de este trasfondo. Uno es la medición empírica que, según creo, está condenada a ser poco concluyente, en el sentido de que siempre está sujeta a un tipo de objeciones teóricas muy básicas. Para soslayar estas impugnaciones se requiere mostrar que el trasfondo normativo es explícito y forma parte de conductas intencionales en ciertas ocasiones muy importantes con fuerza contrafáctica y, por tanto, que tiene en general eficacia causal.

## **2.5. Conclusión**

La explicación de la acción humana se enfrenta a una aporía central: o bien se concibe la acción en términos instrumentales, como el resultado de un razonamiento prudencial basado en creencias y deseos; o bien se propone la índole reglada del comportamiento humano que, de este modo, se ve condenado al páramo conductista. El intencionalismo trata de reducir a su mínima expresión las peculiaridades lógicas de los enunciados que describen la acción humana –su opacidad referencial– y, así, sentar las bases formales para una teoría científica de la conducta. No obstante, para muchos filósofos y científicos, la visión prudencial de la acción humana y la concepción causal de creencias y deseos no hace justicia a algunas de las más importantes regularidades de la vida social. Ahora bien, tampoco parece que la multiplicación de instancias coercitivas sea una alternativa al intencionalismo, aunque sólo sea porque queda sin explicar el origen de su carácter impositivo. En último término, la práctica empírica de las ciencias sociales se ve abocada a alguna solución de compromiso, a una combinación pragmática de reglas e intenciones. Esta salida tan insatisfactoria, esto es lo importante, no es coyuntural, sino que tiene profundas raíces filosóficas.



### Capítulo 3

#### Teorías sociales causales y hermenéuticas

La mayoría de las investigaciones sociales se encuentran en algún extremo entre el tratamiento causal de la razón prudencial por parte de los economistas y alguna forma de doctrina de la sospecha con conexiones empíricas más o menos remotas. La posición que ocupa una teoría en este continuo guarda estrecha relación con el valor apodíctico que se otorgue a la forma en que tenemos acceso a creencias y deseos:

La cuestión de si una razón tiene algo de racionalización o es verdaderamente *mi* motivo para actuar es la cuestión de si actué *por* este motivo, y este “por” es un “por” causal, no un “porque” que da razones. Yo puedo tener un motivo para hacer X, puedo hacer X, pero no porque tenía aquel motivo; cuando *hago* X en virtud del motivo, no es que mi motivo para hacer X sea que tengo este motivo, pues eso llevaría a un regresión infinita. La práctica ordinaria de preguntar por los motivos se predica sobre el *supuesto* de que nuestro razonar consciente es una manifestación fiable del procesamiento de información que determina nuestros actos y el psicoanálisis se predica sobre el supuesto de que no lo es (Dennett, D., 1969: 209).

*A fortiori*, no hay ni una sola teoría que describa algún proceso social real –esto excluye, por tanto, las puras aplicaciones lógicas y la pura interpretación literaria– que no utilice una mezcla de mecanismos causales y análisis hermenéutico de las regularidades normativas. La diferencia entre unas teorías y otras tiene que ver con qué aspecto se privilegie. Por ejemplo, Jon Elster (1999: 119) sigue la estrategia de expresar al máximo las posibilidades causales del modelo instrumental incluso para explicar el comportamiento irracional y sólo en el caso de que sea imprescindible recurre a los comportamientos normativos y, últimamente, las emociones. En cambio, algunos antropólogos consideran que es más útil tratar de describir en su contexto algunas prácticas regladas, no porque tengan la pretensión de participar místicamente en la colectividad que estudian, como a veces parecen sugerir algunos críticos, sino para intentar hacer más inteligibles ciertas conductas recurrentes en cuanto que acciones (como se verá, esta última puntualización es importante).

### 3.1. Teorías hermenéuticas

Las peculiaridades de la “comprensión” como una noción opuesta a la de “explicación” han sido objeto de debate al menos desde que Dilthey definió la primera como “el proceso por el que se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas” (Dilthey, W., 1944: VII, 337). D. Little resume el paradigma hermenéutico en cuatro puntos relacionados:

- Las acciones y creencias individuales sólo pueden entenderse a través de un acto de interpretación, por medio del cual el investigador intenta descubrir el significado de las acciones o creencias del agente.
- Hay una radical diversidad entre culturas por lo que toca al modo en que se conceptualiza la vida social, y estas diferencias dan pie a distintos mundos sociales.
- Las prácticas sociales están constituidas por los significados que los participantes les atribuyen.
- En ciencias sociales no hay “hechos brutos”, hechos que no aludan a significados culturales específicos (Little, D., 1991: 69).

Al menos el segundo punto tienen que ver más con la historia de algunas ciencias sociales –en particular la antropología– que con una característica de la metodología interpretativa. De hecho, como señala Dan Sperber (1982: 180), se podría considerar que la propia antropología es la mejor prueba contra la tesis típicamente antropológica de la inconmensurabilidad cultural. No hay ningún motivo para pensar que una historia universal del impulso estético sea menos hermenéutica que una investigación sobre la vestimenta tradicional de los vaqueiros de alzada. Tal vez haya buenas razones para sostener la inconmensurabilidad cultural o el universalismo (MacIntyre, A., 1974a; Eagleton, T., 2000: cap. 2), pero no tienen que ver con la legitimidad general de la apuesta hermenéutica en ciencias sociales. Lo que ocurre es que al estudiar sociedades exóticas resulta más urgente el trabajo de comprensión *emic*, esto es, de reconstrucción de la perspectiva local, que en otro tipo de investigaciones sociológicas donde se suele dar por descontada, pero cuya importancia no niega ni el más encendido materialista (Harris, M., 1979: 56-61). En palabras de Malinowski:

Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos. Llamémosles los imponderables de la vida real [...]. Estos imponderables son parte de la verdadera sustancia del edificio social y sujetan los innumerables hilos que mantienen la cohesión familiar, del clan y de la comunidad de la aldea [...] [pero] son percibidos con menor intensidad por el individuo que los cumple. Apliquémonos

esto a nosotros mismos: todos sabemos lo que la “vida en familia” significa, en primer lugar y ante todo la atmósfera hogareña, los innumerables pequeños detalles y atenciones con que se demuestra el afecto, el mutuo interés, las pequeñas atenciones y las pequeñas antipatías que constituyen la intimidad [...]. Estos son los hechos que sociológicamente conforman la definición de “familia” y de “vida en familia” (Malinowski, B., 1922: 36).

Las otras tres características que menciona Little pueden sintetizarse en la idea weberiana de que las acciones sociales son las conductas a las que se atribuye un significado subjetivo orientado a la conducta de los demás (Weber, M., 1922: 5). Esto supone un claro privilegio del intercambio lingüístico explícito como criterio de demarcación de la existencia de vida social, ya que sólo metafóricamente se puede hablar de significados no lingüísticos. Desde este punto de vista los actos sociales no explícitamente lingüísticos serían parasitarios de los lingüísticos: son sociales en la medida en que se les puede atribuir una dimensión comunicativa *sui generis*. La popularidad de esta descripción lingüística de la vida social se explica por el modo en que posibilita una versión de la hermenéutica no basada en misteriosos poderes de participación mental. En ese sentido G. H. Von Wright (1971: 53) diferenciaba la “comprensión” (una categoría semántica) de la “empatía” de Simmel (una categoría psicológica)<sup>18</sup>. Pero, incluso si no se toma en consideración lo problemático que resulta entender los fenómenos lingüísticos sin hacer referencia a procesos mentales, no está claro cuál es el límite *por abajo* más allá del cual no se puede seguir hablando de acción significativa. La ausencia de un código explícito –y posiblemente de cualquier tipo de código– da lugar a objeciones fáciles. Imagínese dos personas que conversan animadamente acerca de un gato pero, en realidad, uno de ellos está hablando acerca de la herramienta automovilística y el otro acerca de Micifuz, su querida mascota. El primero se sorprende de que el otro le ponga nombre a sus herramientas y al segundo le extraña que guarde un gatito en el maletero de su coche. La cuestión es, ¿qué grado de equívoco se está dispuesto a asumir antes de descartar que exista comunicación en absoluto (Davidson, D., 1984: 115 y ss.)? En algo así parece pensar Schütz cuando señala que la conducta de otra persona “tiene significado para mí, pero el significado que descubro en ella no tienen por qué ser en absoluto idéntico al que tenía en su mente la persona que lo produjo. En efecto, estas objetivaciones de significado que hallo en el

---

<sup>18</sup> Posiblemente Von Wright haya recogido la crítica a Simmel de M. Weber, “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía” en M. Weber (1903: 112). No obstante, la distinción entre comprensión y empatía es difusa, véase W. Dilthey (1944: VII, 321 y 322).

mundo externo son meras ‘indicaciones’ del significado al que apunta el actor o el productor del objeto en cuestión” (Schütz, A., 1932: 51).

En cualquier caso, desde este punto de vista, al menos ciertas construcciones culturales consolidadas y regladas podrían ser consideradas prácticas lingüísticas reificadas. Según una versión familiar de esta tesis, los científicos sociales se acercan a las culturas como si fueran textos (Geertz, C., 1973; Ricoeur, P., 1971). En ocasiones, se continúa la metáfora hasta comparar la interpretación cultural con el comentario de texto literario (Little, D., 1991: 71; Geertz, C.,:1983: 17)<sup>19</sup>. Buena prueba de lo en serio que se toma esta última analogía es la enorme influencia que ha tenido la obra de Bajtin y los formalistas rusos en la antropología reciente (Tedlock, D., 1987; Reynoso, C., 1992: 25 y ss.; Kottak, C. Ph., 1974: 325). Sin embargo, el símil no parece particularmente acertado. A menudo la interpretación de un poema tiene poco que ver con el talento poético. En cambio la comprensión de una práctica social guarda una estrecha relación con la capacidad de quienes la llevan a cabo para interpretarse a sí mismos y a los demás o, mejor, a sí mismos en su relación con los demás.

En otras palabras, el principal atractivo de la hermenéutica es su carácter cotidiano. No depende de una técnica arcana que requiera un aprendizaje especializado. Su fuerza tiene que ver con su ubicuidad, forma parte del bagaje intelectual del investigador y del investigado. De hecho, los trabajos académicos se parecen a la interpretación cotidiana incluso en su disonancia cognitiva: una pauta social de atribución causal bien estudiada es que a menudo se achacan los méritos ajenos a factores ambientales y los propios a la conducta prudencial, del mismo modo normalmente se explican las sociedades remotas como una tupida red nomológica ausente en las descripciones locales. Por mucho que Geertz haya inventado un término técnico –“descripción densa”– para designar su famoso relato de una pelea de gallos en Bali (Geertz, C., 1973: cap. 3; Taylor, Ch., 1989: 129-130), lo cierto es que, tanto en sus méritos como en sus deméritos, su etnografía se parece notablemente a una descripción periodística que intenta transmitir a un público local en qué consisten las prácticas sociales remotas. De ahí que también sea frecuente comparar la interpretación con una traducción. Pero de nuevo la analogía es peligrosa y da pie a objeciones fáciles relativas al significado: las construcciones culturales carecen de doble articulación y, así, de significado que traducir. Por eso,

---

<sup>19</sup> El paso siguiente es considerar los propios textos etnográficos como si fueran obras literarias. Véase C. Geertz (1987) y la radicalización postmoderna de sus tesis en J. Clifford y G. E. Marcus (1986) y M. M. J. Fischer y G. E. Marcus (1999).

según Paul Roth (2003), la perspectiva hermenéutica convencional exige dar un paso adicional que consiste en interpretar la propia traducción –entendida como la mera traslación de un léxico ajeno a un léxico propio– mediante su contextualización. Por ejemplo, la expresión “cultos cargo” describe una familia de costumbres que han llamado poderosamente la atención de los antropólogos. Se trata de un tipo de rituales que surgieron en algunas sociedades melanesias que tenían contacto regular con el mundo occidental pero carecían de acceso a sus riquezas. Los cultos cargo comenzaron a imitar litúrgicamente el comportamiento y los símbolos de los occidentales con propósitos mágicos. En ocasiones se construyeron pistas de aterrizaje con la esperanza de atraer aviones llenos de mercancías manufacturadas (el “cargo”), otras veces se veneraban los mástiles de las banderas... La interpretación más habitual es que los nativos creían que “los blancos poseían algún secreto esotérico que les permite obtener el ‘cargo’. A diferencia de los bienes tradicionales, que no se podían obtener por medios mágicos únicamente, sino sólo por una mezcla de magia y duro trabajo, los bienes europeos se obtenían por la sola magia” (Worsley, P., 1957: 328). Al imitar el uso que los europeos daban a estos objetos, los nativos esperaban llegar a dar con el secreto necesario para obtener el cargo.

Hasta aquí la traducción. A continuación se precisa una contextualización. A menudo se atribuye el origen de los cultos cargo al modo en que interactuaron las misiones cristianas con los sistemas sociales de reciprocidad melanesios. En el sistema tribal melanesio la gente aceptaba trabajar para un jefe en la medida en que se suponía que este iba a redistribuir la riqueza a través de fiestas rituales. Durante mucho tiempo los melanesios trabajaron en las plantaciones cristianas bajo el supuesto de que en cierto momento habría una redistribución que nunca se produjo. Los cultos cargo surgieron cuando quedó claro que no sólo los europeos no pensaban compartir su riqueza sino que ni siquiera iban a hacer públicos sus secretos productivos. Como señala Kottak (1974: 248), más interesante todavía es el hecho de que los cultos cargo hayan servido como fundamento para que algunos melanesios desarrollasen formas extendidas de solidaridad, es decir, una vía hacia los partidos políticos y las organizaciones con intereses económicos compartidos.

La diferencia entre “traducción” y “contextualización” es importante. Permite distinguir entre la descripción de las creencias relativas a un hecho *tout court* y la descripción bajo la interpretación que llevó a algunas personas a actuar. En ambos casos tenemos que utilizar habilidades hermenéuticas –sean las que sean y si es que existen–, pero en el

segundo damos una descripción cabal de la acción en cuanto tal. Se trata de un asunto que guarda una estrecha relación con las características intensionales de las descripciones de creencias. Frederic Schick ofrece un ejemplo ilustrativo: “Pensemos en la conmoción sufrida años atrás cuando las gasolineras permitieron por primera vez los pagos con tarjeta de crédito. Algunas agregaron un aumento de los precios para aquellos que pagaban con tarjeta, lo que llevó a algunos usuarios a boicotear a estas gasolineras. Estas, entonces, cancelaron el aumento, subieron el precio para todos y ofrecieron un descuento a aquellos que pagaban al contado, lo que puso fin al boicot” (Schick, F., 1997: 5). La explicación de este fenómeno requeriría dos elementos: en primer lugar, la descripción *emic* de las creencias de los conductores y, por otro lado, una indagación de por qué interpretaron de manera distinta la primera y la segunda situación (Davidson, D., 1984: 170 y ss.).

No siempre se presentan inconsistencias extensionales como las que plantea el ejemplo de Schick, pero son frecuentes. En particular, son importantes cuando el contexto no basta para explicar la interpretación, es decir, cuando creencias y contextos sociales similares dan lugar a procesos enteramente distintos. El problema tiene que ver con la infabilidad de la interpretación y la indeterminación inherente a las reglas. Tal vez la interpretación de las propias acciones sea un estado tan básico como las creencias y los deseos pero, desde luego, como señala el propio F. Schick (1991: 71-84), tiene características peculiares, en particular que, a diferencia de creencias y deseos, la interpretación no es una actitud proposicional. Resulta mucho más sencillo averiguar qué cree o desea alguien que establecer bajo qué perspectiva categoriza sus creencias. Pero tener creencias y deseos no basta para hacer algo. En los años treinta del siglo XX mucha gente tenía creencias antisemitas y posiblemente deseaba que muriera una gran cantidad de judíos, pero sólo hubo un Holocausto. ¿Bajo qué descripción adoptaron los alemanes estas creencias antisemitas? ¿Qué norma de comportamiento fue la que les llevó a asesinar a millones de personas? Sin duda hay elementos contextuales que pueden ayudar a establecerlo –por ejemplo, los efectos en Alemania de la crisis económica de 1929 o alguna clase de antisemitismo secular– pero resulta imposible dar una respuesta segura.

Esta cuestión guarda relación con el serio problema de establecer cuáles son los criterios de validación de los resultados de una interpretación: “En definitiva, ¿cuál es el test de inteligibilidad? ¿Es sólo el sentimiento de que si estuviéramos en el lugar del agente cuyo comportamiento hay que explicar, con los mismos deseos y creencias, o aquejado

de la misma neurosis o ideología, haríamos lo mismo? ¿Por qué iba ser este sentimiento alguna clase de conocimiento?” (Rosenberg, A., 1988: 119). En ocasiones se propone como criterio de validez de una interpretación su coherencia. Así, una interpretación sería exitosa si consigue dar sentido coherente a un mundo fenoménicamente desordenado. Harris ha recordado con cierta sorna la clase de equívocos a los que puede llevar este criterio: “Ruth Benedict recalca el talante pacífico, plácido y no competitivo de los indios, pasando por alto el hecho de que en los siglos XVI y XVII esos mismos indios libraron una serie de sangrientas guerras mesiánicas, durante las cuales dieron muerte a los misioneros españoles e incendiaron sus iglesias” (Harris, M., 1979: 286).

Afortunadamente, como indican D. Little (1991: 73) y S. Lukes (1982: 282) y sugiere el propio ejemplo de Harris, las interpretaciones no son inmunes a los datos empíricos. La contextualización es un instrumento privilegiado de interpretación de las reglas sociales porque obligatoriamente introduce aspectos empíricos. Por eso merece la pena pararse a considerar un modelo de comprensión literalmente no semántico. Continuando la metáfora de la traducción, cabría decir que la labor de interpretar una conducta social desconocida o mal conocida pone en juego habilidades de carácter no sistemático similares a las que requiere la traducción de elementos no significativos para los que aún no se ha establecido un patrón. En efecto, la traducción no consiste sólo en la sustitución de enunciados aproximadamente sinónimos sino también en la transformación de los elementos no articulados de un texto, como ocurre con algunos títulos, rimas, chistes contextuales, juegos de palabras y juegos lingüísticos. Una buena forma de describir esta dimensión de la tarea del traductor es compararla con uno de esos juegos que consisten en descubrir las reglas del juego o con un crucigrama en el que se combinan definiciones procedentes del diccionario con otras de índole metalingüística o jeroglífica (por ejemplo, una definición de un conocido crucigrama rezaba “reina en África”; la respuesta era “Caos”). El criterio de satisfacción hermenéutica en estos casos no sería la Ley de Leibniz sino alguna forma hipotética de éxito pragmático similar a ganar en el juego o resolver el crucigrama.

Esta versión pragmática de la hermenéutica tiene al menos la virtud de sacar a la luz un rasgo del origen de las ciencias sociales íntimamente relacionado con su estructura epistemológica. Alberto Cardín (1988: 77) diferenciaba dos líneas casi antagónicas en el origen de la antropología: una línea especulativa (típica de autores como Taylor o Frazer) y una línea militante (con Richard Burton o T. E. Lawrence). Pretendía así hacer

justicia al modo en que la génesis de las ciencias sociales tuvo que ver con la labor de viajeros, misioneros, aventureros, espías o militares, y no sólo con los estudios de los sociólogos de salón. A menudo estos hermeneutas coloniales tenían un escaso interés teórico y muchas menos inquietudes empáticas y, esta es la paradoja, sin embargo, sus informes son en todo superiores a las elucubraciones académicas. En cierto sentido la antropología se fundó cuando los etnólogos decidieron asumir esta metodología, como reconoce a regañadientes el propio Malinowski:

No hay necesidad de añadir que, a este respecto, cualquier trabajo de campo científico está muy por encima del mejor logro *amateur*. Sin embargo, hay un punto en que a menudo sobresalen estos últimos. Se trata de la descripción de los rasgos íntimos de la vida indígena, de la capacidad para hacernos llegar estos aspectos con los que sólo es posible familiarizarse a través de un estrecho contacto con los indígenas, cualquiera que sea la forma, durante un largo periodo de tiempo [...]. Esta es la razón por la que ciertos trabajos de *amateurs* residentes muchos años en el lugar, como pueden ser comerciantes y colonos cultivados, sanitarios, funcionarios y misioneros inteligentes y sin prejuicios, superan en plasticidad y viveza a muchos de los informes puramente científicos (Malinowski, B., 1922: 34-35)<sup>20</sup>.

Son particularmente ilustrativos aquellos viajeros que trataban de hacerse pasar por nativos, como es el caso de Richard Burton. El criterio de validez de las narraciones de Burton es puramente pragmático: consiguió entrar en tres ciudades santas del Islam prohibidas a los occidentales y sobrevivir para contarlo (Rendueles, C., 2000). Así que cabe pensar que, por lo menos, supo captar los elementos empíricos necesarios para comportarse como un nativo.

Una interpretación, como cualquier explicación, es mejor cuantas más novedades empíricas es capaz de articular con sentido. Dado que en este caso la articulación no se produce a través de las estructuras causales habituales, el criterio de validación es la eficacia pragmática. La superioridad de unas interpretaciones sobre otras reposa en el supuesto tácito de que quien dispusiera de la interpretación más acertada, por ejemplo, de los cultos cargo, tendría una ventaja pragmática —en la medida en que el conocimiento constituye una ventaja pragmática— sobre quienes no dispusieran de esa interpretación.

---

<sup>20</sup> Hay una historia curiosa respecto a este asunto. Durante muchos años la academia antropológica difundió el mito de un Malinowski heroicamente comprometido con la objetividad científica en los trabajos de campo etnográficos. El caso es que junto a su celeberrima monografía Malinowski escribió un diario personal que sus albaceas literarios guardaron bajo siete llaves hasta 1967. La razón es que allí Malinowski mostraba que su experiencia en Melanesia había sido mucho más cercana a la de misioneros, colonos y aventureros de lo que se había pretendido. Como cualquier mortal se mostraba despectivo con los nativos, etnocéntrico, libidinoso, hastiado del trópico y quejoso (Malinowski, B., 1966).



En las atribuciones hermenéuticas de nuestra vida cotidiana el éxito pragmático se da por garantizado. Pero los casos extremos resultan iluminadores de la naturaleza gnoseológica de la interpretación. Por ejemplo, en su momento la, hoy más bien conservadora, descripción que hizo E. P. Thompson (1963) del origen de la conciencia de clase de los trabajadores ingleses en el siglo XIX, supuso una auténtica revolución en los estudios marxistas por la autonomía que concedía a los aspectos subjetivos de la formación de una comunidad cultural frente al determinismo tecnológico ortodoxo. Un leninista que, procedente del futuro, hubiera intentado movilizar a los obreros ingleses de principios del siglo XIX siguiendo los preceptos del *Breve manual del buen bolchevique* y, por tanto, sin prestar atención al papel que jugaba en sus asociaciones el comunitarismo religioso, hubiera tenido poco éxito. De hecho, la moraleja del asunto es que aquellos marxistas del siglo XX que no anatematizaron la obra de Thompson dispusieron de una ventaja pragmática evidente a la hora de tratar con unas clases obreras cada vez más renuentes a vivir “para sí” las constricciones objetivas de la estructura económica.

### **3.2. Teorías sociales causales**

En cierto sentido la interpretación es previa a la explicación causal y, en general, a cualquier forma de explicación *etic*. Es preciso conocer el contexto normativo sobre el que se recortan las acciones que se pretende explicar. La mera atribución de creencias y deseos requiere un mínimo de interpretación, incluso si se da total crédito a las declaraciones de alguien sobre sus estados mentales. De hecho, posiblemente lo más razonable sea entender la relación entre los requisitos mínimos de racionalidad davidsonianos y la interpretación en el sentido fuerte que le dan Gadamer o Geertz como un continuo (Lukes, S., 1970b).

Esto no deja de ser inquietante. Según cómo se amplíe o restrinja el dominio de la interpretación se admitirán más o menos conocimientos causales. Por ejemplo, se puede decir que la causa de que George W. Bush ganara las elecciones de 2004 fue su conversión en la década de los ochenta al integrismo cristiano. Pero también se podría considerar que así no se está identificando una causa sino ahondando en la interpretación de la personalidad de George Bush para tratar de esclarecer su misteriosa afinidad con los electores norteamericanos. Puede que sea recomendable interpretar

también la distinción entre la racionalización hermenéutica y la explicación causal como una línea continua.

Aún así, parece evidente que hay numerosas explicaciones sociales que proponen nexos causales. Por ejemplo, en el documental *Roger and me* el director Michael Moore analiza la situación de Flint, una ciudad del estado de Michigan, tras el cierre de la fábrica de General Motors de la que dependía la economía local. El cierre de la planta transforma la ciudad por completo. Entre otras cosas, se observa un notable aumento de la delincuencia. Resulta difícil pensar en alguna interpretación que niegue que el cierre de la fábrica causó el aumento de la delincuencia. Sin embargo, está mucho menos claro qué forma debe adoptar en general una explicación causal legítima en ciencias sociales. Para establecer las condiciones que debe satisfacer una explicación causal se puede recurrir o bien a criterios metodológicos (y privilegiar alguna clase de mecanismo causal), o bien a criterios epistémicos (y privilegiar un determinado nivel causal). En realidad, ambas perspectivas dependen de dos concepciones distintas de la explicación causal.

### **3.2.1. Explicaciones causales basadas en criterios metodológicos**

Como ya se ha señalado, la noción de mecanismo causal pretende hacer frente a la ausencia de leyes generales en ciencias sociales. No sólo a su ausencia empírica sino también a las dificultades lógicas para entender en qué podría consistir una ley en este ámbito. Los mecanismos son una tercera vía entre las leyes generales y las descripciones contingentes, entre el pensamiento nomológico y el idiográfico: “Los mecanismos son patrones causales que se producen con frecuencia, que se reconocen fácilmente y que surgen en condiciones generalmente desconocidas. Nos permiten explicar, pero no predecir” (Elster, J., 1997: 179). Una característica importante de los mecanismos es que son relativamente fáciles de identificar *ex post* pero resulta imposible o muy difícil establecer su presencia con anterioridad al fenómeno que se pretende explicar. Así, “no podemos conocer nuestras razones para las elecciones que haremos, pero podemos tener razones para ellas. Y podemos conocer esas razones más tarde. Podemos entonces conocer las razones que tuvimos para las elecciones que hicimos” (Schick, F., 1997: 90). Si tenemos los datos adecuados sobre determinado cristal y una piedra lanzada contra él, podemos predecir el resultado. En cambio, si nos dicen que van a rechazar la solicitud de empleo de alguien que realmente deseaba obtener ese trabajo no podemos predecir que entrará en juego un mecanismo de

disonancia cognitiva que llevará a esa persona a decir que, en realidad, el puesto de trabajo no merecía la pena. Sin embargo, si finalmente ese mecanismo entra en juego, posiblemente podamos identificarlo con facilidad.

La contingencia de los mecanismos también permite postular la existencia de mecanismos opuestos que actúan sucesivamente. Así, dos mecanismos psicológicos bien conocidos son las preferencias adaptativas y las preferencias contradaptativas. El ejemplo anterior del aspirante a un puesto de trabajo ilustra el modo en que a veces la gente adapta sus preferencias a lo que puede tener y, en cambio, otras veces se desea lo que no se posee ni se puede poseer (Elster, J., 1983b). La estructura no nomológico-deductiva de los mecanismos permite sortear las aporías que esto supondría en ciencias físicas. “Cualquiera que afirme dos proposiciones opuestas en realidad se está contradiciendo. No podemos sostener al mismo tiempo que los hombres prefieren lo que tienen a lo que no pueden tener y que prefieren lo que no pueden tener; que piensan como los demás y que piensan al revés que los demás; que están dispuestos a dar más cuando los otros dan más y que están dispuestos a dar más cuando los otros dan menos [...]. Pero *podemos* sostener sin temor a contradecirnos la existencia de dos mecanismos contrarios” (Elster, J., 1993: 16).

De todos modos, aunque los mecanismos establecen relaciones causales entre acontecimientos sin subsumirlos deductivamente bajo una ley general, pueden ser anticipos de una genuina ley. Por eso cabe relativizar la distancia entre los mecanismos causales y las leyes: “Un mecanismo causal tiene un número finito de eslabones. Cada eslabón se debe describir mediante una ley general y en ese sentido por una ‘caja negra’ acerca de cuyos engranajes internos permanecemos en la ignorancia” (Elster, J., 1989a: 16). A través de estos mecanismos conseguimos contar una historia causal en la que sabemos explicar cómo cada paso da lugar al siguiente. Una de las razones de la relativa cercanía de mecanismos y leyes es que los mecanismos poseen cierta generalidad, son “cadenas causales lo suficientemente generales y precisas como para poder aplicarlas en situaciones ampliamente diferentes” (Elster, J., 1993: 17).

En consecuencia, una crítica sencilla pero poderosa del papel explicativo de los mecanismos en ciencias sociales consiste en afirmar que carecen del tipo de generalidad que poseen los mecanismos explicativos en ciencias naturales. Por ejemplo, la selección natural es un mecanismo biológico general que se aplica a una enorme variedad de situaciones. ¿Ocurre lo mismo con los mecanismos de las ciencias sociales? ¿No son reelaboraciones técnicas de ideas cotidianas? Por ejemplo, cuando decimos que una

persona hizo una notable donación a una cárcel porque es generosa no utilizamos un mecanismo causal general. Más bien interpretamos esa acción particular a la luz de sus otras acciones y descartamos, por tanto, la posibilidad de que sea su ruindad la que haya motivado el donativo (podría haber sido un conocido estafador y pretender cubrirse las espaldas por si finalmente acaba entre rejas). En este sentido, Bourdieu señalaba que una de las funciones de la noción de *habitus* es “dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes” (Bourdieu, P., 1994: 20). Algunas escalas de medición psicológica, aunque ni mucho menos todas, son más refinadas que nuestra interpretación cotidiana de la personalidad, pero, aún así, están a años luz de los instrumentos de medición científica de un laboratorio.

No hay una respuesta evidente a estas preguntas porque tampoco la hay al problema de establecer el punto que separa las explicaciones hermenéuticas de las causales. En ciencias sociales, con un poco de imaginación siempre se puede reelaborar una explicación causal como si fuera una interpretación y con la suficiente ingenuidad siempre se puede interpretar las más básicas atribuciones empáticas como si fueran genuinas explicaciones causales (los psicólogos sociales son expertos en esto último). Como ya se ha señalado, la única salida es una solución de compromiso que acepte la continuidad de las explicaciones de las ciencias sociales y las explicaciones cotidianas, pero recuerde también que a menudo en nuestra vida diaria consideramos que disponemos de mecanismos explicativos.

Algunos mecanismos muy citados en los últimos tiempos por los filósofos de la ciencia social, aunque mucho menos por los científicos sociales, proceden del campo de la psicología cognitiva. A menudo no son más que generalizaciones técnicas de observaciones procedentes de la psicología popular. Un buen ejemplo es lo que se conoce como “efecto Hawthorne”. A finales de los años veinte del siglo pasado un grupo de investigadores estudiaba el efecto de la iluminación sobre el rendimiento laboral de los trabajadores en la planta de la Western Electric Company en Hawthorne (Chicago). Se observó que la productividad aumentaba en los grupos estudiados con independencia de las modificaciones que se introdujeran en la iluminación. Estas observaciones fueron continuadas por una serie de famosos experimentos de Elton Mayo (1952) sobre un grupo de obreras cuyas condiciones de trabajo se fueron variando en muy distintos aspectos. Mayo corroboró que no importaba qué cambios se introdujeran, ni siquiera si se volvía a la situación original, el rendimiento siempre

aumentaba. Una conclusión habitual es que “el fuerte interés que los investigadores mostraban por los trabajadores, la efectiva pauta de comunicación que desarrollaron y la elevada y creciente cohesión social del grupo reconciliaron las necesidades del mismo de ver recompensada la interacción y la cooperación con las necesidades de producción de los directivos” (Watson, T., 1987: 44).

Los mecanismos causales pueden explicar también cómo las constricciones ambientales en sentido amplio afectan al estado de un sistema social (en cierto sentido, el autoengaño es una forma de constricción ambiental). Por ejemplo, imaginemos que un sociólogo sostiene que una normativa municipal que restringe la actividad industrial en el casco urbano de una ciudad fomenta la precariedad laboral. El razonamiento podría ser el siguiente: a menudo cuando los talleres están situados en los propios barrios obreros la vida familiar, los vínculos de amistad, las afinidades políticas y las relaciones sindicales están inextricablemente unidas al lugar de trabajo (imaginemos que se ha verificado que este es el caso a través de algún estudio empírico). La capacidad de presión colectiva de los trabajadores guarda una importante relación con esta clase de trasfondo normativo. Los trabajadores están más dispuestos a cooperar y arriesgarse a realizar huelgas y movilizaciones cuando su relación con los otros empleados trasciende el marco laboral y su vida familiar está ligada al futuro de una empresa. Con independencia de que fuera la intención del ayuntamiento en cuestión o no, la decisión de alejar los talleres del lugar de residencia puede causar una reducción de la conflictividad laboral, una disminución del poder contractual de los trabajadores y, en consecuencia, un aumento de la precariedad laboral.

Otro tipo de mecanismos causales muy utilizados no son psicológicos ni ambientales sino que afectan a los grupos en cuanto colectivos. Por ejemplo, a veces se explican ciertos ritos tribales por el modo en que contribuyen a fomentar la cohesión social del grupo. Debería ser motivo de sospecha que esta clase de explicaciones se utilicen más a menudo para describir sociedades remotas que fenómenos cercanos (los ejemplos arquetípicos proceden de Malinowsky y Radcliffe-Brown). Como veremos, a pesar de lo extendido de su uso, o son expedientes espurios o se pueden reducir a mecanismos causales individuales.

### **3.2.1.1. Mecanismos causales individuales**

Con independencia de cuántas constricciones normativas o ambientales se hereden, parece difícil negar que existen algunas acciones voluntarias y racionales dirigidas a

lograr ciertos fines. Boudon propone un ejemplo discutible pero ilustrativo: “Cuando un médico extiende una receta o cuando un universitario escribe un artículo, actúan en el contexto de un rol. Pero cuando el adolescente escoge entre emprender estudios de música o de matemáticas, su elección sigue siendo una acción, pero esa acción no es ejecutada en el contexto de un rol” (Boudon, R., 1979: 93). Al menos en ciertas ocasiones, en nuestra vida cotidiana otorgamos valor causal a las explicaciones basadas en la acción instrumental por parte de individuos.

Este tipo de explicaciones no postulan necesariamente la absoluta autonomía del individuo liberal para progresar a sus anchas en un paraíso benthamiano. Tampoco presuponen la inexistencia de constricciones ambientales ni mucho menos que nuestras decisiones no estén estructuradas a través de costumbres, normas morales y emociones. Incluso pueden dejar un amplio margen para la irracionalidad. Tan sólo exigen aceptar que la conducta intencional es una unidad explicativa aceptable en ciencias sociales y que parte de la acción colectiva no intencional debe ser explicada a partir de la agregación o la interacción de distintas conductas intencionales individuales. Cuando intentamos explicar una crisis inmobiliaria tratamos de establecer de qué modo han interactuado vendedores, compradores y gobernantes. Así, podemos analizar el poder monopolístico de los vendedores, la inelasticidad de la demanda inmobiliaria a causa del valor especial que las familias otorgan a la vivienda (ya sea por pragmatismo, tradición o superstición), las relaciones de connivencia económica, de estatus y familiar entre políticos y empresarios inmobiliarios, los mecanismos ideológicos que llevan a algunos políticos a creer sinceramente que la liberalización de suelo público contribuirá (e incluso que alguna vez ha contribuido) a la estabilización del precio de la vivienda... Ninguna de estas investigaciones se aparta de un análisis causal de los mecanismos conductuales que subyacen a un fenómeno social complejo.

Antes de continuar, hay que hacer una acotación importante. Desde este punto de vista, las instituciones como las empresas, las universidades o los gobiernos pueden ser individuos (Resnik, M. D., 1993: 21). El criterio relevante para catalogar algo como un individuo es su capacidad para tomar decisiones en función de sus motivos y oportunidades. Esto no ocurre cuando se considera una asociación desde el punto de vista de sus miembros con distintos juicios acerca de las prioridades colectivas. Una familia de seis miembros que tiene un voto en una reunión de una comunidad de vecinos es un individuo, la misma familia sentada a la mesa discutiendo qué votar no es un individuo.

### **3.2.1.1.1. Racionalidad paramétrica, elección colectiva y racionalidad estratégica**

Se llama racionalidad paramétrica a la conducta instrumental de un agente que considera (acertadamente o no) que los estados de cosas objeto de sus preferencias son independientes de su elección (Gutiérrez, G., 2000: 85). Por supuesto su información acerca del mundo casi nunca es exhaustiva y a menudo debe tomar decisiones en condiciones de riesgo (cuando se conoce las probabilidades objetivas de que se produzca una situación, como en el caso de un juego de cara o cruz) e incertidumbre (cuando se desconoce).

Por mucho que se cuestione la explicación causal de la conducta individual por medio del tipo de mecanismos que Elster (1983a: 78) denomina “subconductuales”, como la disonancia cognitiva, es indudable que cabe dar una explicación causal de la acción colectiva. La agregación de preferencias individuales a través de algún mecanismo da lugar a resultados inesperados. De hecho, Kenneth Arrow (1951) demostró la imposibilidad de garantizar que las preferencias colectivas acerca de tres o más opciones se correspondan con las ordenaciones individuales de preferencias. La tesis de Arrow se basa en presupuestos acerca de la racionalidad y la igualdad cuya validez empírica ha sido discutida (Sen, A., 1999: 302-304). No obstante el tipo de fenómeno al que apunta es muy familiar en muchos sistemas de elección por votación.

A veces las elecciones colectivas por mayoría dan lugar a resultados inconsistentes. Supongamos tres grupos de personas (jubilados, estudiantes y niños) que tienen que elegir de común acuerdo entre tres opciones (jugar a la petanca, ir al cine o jugar en los columpios). Los electores clasifican respectivamente las opciones en el siguiente orden (1, 2, 3), (3, 1, 2) y (2, 3, 1). La votación entonces daría como resultado que es preferible jugar a la petanca que ir al cine, ya que niños y jubilados forman mayoría con esta preferencia; también que ir al cine es mejor que jugar en los columpios, puesto que estudiantes y jubilados son mayoría con esta preferencia; por último también es cierto que jugar en los columpios es preferible a jugar a la petanca, puesto que estudiantes y niños son mayoría con esta preferencia. Cuando se produce este fenómeno se suele decir que aparecen ciclos de preferencias. No se trata de una antinomia sino de lo que Russell Hardin (1982: 139), utilizando una expresión de Quine, llama una “paradoja verídica” cuya conclusión es cierta. Por supuesto en este ejemplo la explicación no es más que una mera aplicación de reglas lógicas. Pero ilustra el tipo de explicación causal que cabe dar de la agregación de conductas. Raymond Boudon (1979: 105-106; 1982) recurre

explícitamente a un modelo similar para analizar cómo la democratización de los sistemas educativos apenas tiene efectos sobre la movilidad social ascendente intergeneracional. Mucho más a menudo este tipo de mecanismos explicativos son implícitos.

Cuando el trasfondo supuestamente estable sobre el que se recortan las acciones de un agente paramétrico son otros agentes intencionales la incertidumbre puede dar lugar a resultados inesperados y, a veces, catastróficos. Un dictador desea construirse un palacio de platino y para conseguirlo decide elevar los impuestos con la esperanza de que la gente los siga pagando. Sin embargo, la subida de impuestos genera tal descontento que se desata una revolución que lo derroca. El error del dictador fue tratar a otras personas tal vez no como meros objetos naturales pero sí como seres menos sofisticados que él.

La acción intencional de distintos individuos que se saben agentes intencionales se denomina estratégica y, como indica Elster, se suele definir mediante un axioma de simetría: “El agente actúa en medio de otros actores, ninguno de los cuales puede suponerse menos racional que él mismo. Entonces cada actor necesita anticipar las decisiones de los demás antes de tomar la propia, y sabe que los demás hacen lo mismo con respecto a los otros y a él” (Elster, J., 1983a: 71)<sup>21</sup>.

En el cuento de E. A. Poe “La carta robada”, Dupin alaba la inteligencia de un niño que es todo un experto en el juego de pares o nones. La habilidad del niño consiste en evaluar la inteligencia de su contrincante para adivinar hasta dónde llegará en la cadena “él piensa que yo pienso que él piensa...” típica de los faroles en los juegos de azar. Es decir, el niño intenta reducir una situación estratégica a otra paramétrica. En realidad, la solución parece indigna de Dupin. ¿Por qué detener arbitrariamente la cadena de razonamientos del contrincante? Afortunadamente no siempre nos enfrentamos a estas situaciones. A veces uno puede saber cuál es la mejor opción en una situación estratégica con independencia de lo que hagan los demás. Son situaciones que permiten un conjunto de estrategias tales que nadie se beneficiaría saliendo del juego, casos de interacción en los que, como señala W. Poundstone (1995: 163), si cada agente revisara al día siguiente su actuación, ninguno tendría motivos para arrepentirse de ella dada la actuación de los demás. Cuando se produce este fenómeno decimos que ha surgido un

---

<sup>21</sup> Véase también D. Gauthier (1986: 92-93).



“equilibrio”<sup>22</sup>. Por ejemplo, como nadie tiene interés en conducir su coche por el carril de la izquierda, se puede decir que la conducción por el carril de la derecha es una situación de equilibrio, concretamente un “equilibrio de convención” (Elster, J., 1989a: 105-107). Por supuesto hay ejemplos de equilibrio más interesantes. Imaginemos que el general A se entera de que el general B, con el que va a librar una decisiva batalla, va a enviar tropas de refuerzo. Puede hacerlo por dos rutas (I y II). En ambos casos las tropas tardarán tres días en llegar, pero por la ruta I suele hacer buen tiempo y por II mal tiempo. El buen tiempo determina el número de horas que A podrá bombardear con aviones a las tropas en camino. A tiene que decidir a qué ruta envía sus aviones. Tanto si ambos eligen la ruta I como si A elige I y B II, A podrá bombardear a B dos días. Si A elige II y B elige I, A sólo podrá bombardear un día. Y si tanto A como B eligen II, entonces A podrá bombardear tres días. Resulta fácil ver que la ruta I es la mejor para B con independencia de lo que haga A, así que ese es el punto de equilibrio (Davis, M. D., 1970: 33).

Estos tres tipos de acción instrumental (paramétrica, colectiva y estratégica) pueden ser parcialmente explicados en términos causales y son metodológicamente poco problemáticos. Sin embargo a muchos filósofos y, sobre todo, científicos sociales les produce un considerable desasosiego. La razón tiene que ver con que han estado unívocamente unidos a la teoría de la elección racional: respectivamente a la teoría de la utilidad, la teoría de la elección social y la teoría de juegos.

La teoría de la elección racional presenta algunos problemas internos importantes. Por el momento basta señalar que la noción de individuo que utiliza es muy restrictiva y no se corresponde con la clase de individuos cotidianos que aparecen en las explicaciones por mecanismos individuales de las teorías sociales. En este sentido, Herbert Simon (1978: 31) distingue entre un modelo “olímpico” y otro “conductual” de racionalidad. Esto se ve con claridad si se analiza las condiciones de consistencia que exige el tratamiento formal de las elecciones. Las preferencias de la clase de individuos que aparecen en la teoría de la decisión se caracterizan por una serie de requisitos muy estrictos dirigidos a facilitar su manejo matemático. Estas condiciones se pueden dividir en dos grupos, aquellas que fundamentan la medición ordinal de la preferencia y aquellas que posibilitan una medición de intervalo (Luce, R. D. y Raiffa, H., 1957).

---

<sup>22</sup> El juego de pares o nones, como todos los juegos puramente competitivos, tiene un equilibrio. Incluso si el niño del que habla Poe fuera omnisciente y tuviera una perversa habilidad para adivinar si uno espera que él saque pares o nones, se puede adoptar una estrategia que garantiza el equilibrio: decidir si se saca pares o nones tirando una moneda al aire.

La mera medida ordinal de las preferencias sólo requiere que éstas sean completas y transitivas. La transitividad implica que las preferencias no sean cíclicas. Es decir, que no debería darse el caso de que alguien prefiera una pera a una manzana, prefiera un melocotón a una pera y una manzana a un melocotón. La completud significa que “ante una situación de elección, dados dos resultados posibles cualesquiera, el elector debe o bien preferir uno al otro, o bien ser indiferente entre ellos” (Gauthier, D., 1986: 63). Aparentemente es una condición débil que casi depende de la noción misma de “elegir”: cuando no podemos comparar dos situaciones no hay base para elegir entre ellas, en todo caso puede haber discusión sobre qué situaciones son de hecho comparables y su estabilidad. No obstante, Jon Elster (1983b: 19) la considera demasiado restrictiva y cree que basta la transitividad para poder afirmar que un conjunto de preferencias son consistentes.

La medida cardinal de la preferencia está vinculada a situaciones de riesgo o incertidumbre. Desde este punto de vista se suele considerar las acciones posibles como loterías cuyos premios son los resultados asociados a cada elección. Gauthier pone un ejemplo esclarecedor: “Supongamos que Bruce prefiere comer una manzana a comer una pera y comer una pera a comer un melocotón. Hay dos fruteros, uno con dos manzanas, cinco peras y un melocotón y el otro con cuatro manzanas, una pera y un melocotón. Bruce tiene autorización para elegir un frutero del cual recibirá luego una fruta seleccionada al azar. ¿Qué frutero debería elegir?” (Gauthier, D., 1986: 67). La teoría de la utilidad esperada proporciona una respuesta a esta clase de preguntas pero, incluso en casos muy simples, exige que las preferencias satisfagan condiciones adicionales que han sido muy cuestionadas, como la monotonicidad y la continuidad. La condición de monotonicidad excluye las preferencias sobre las propias loterías (es decir, la influencia de la proclividad al riesgo del elector), mientras que la condición de continuidad establece que si se prefiere  $a$  a  $b$  y  $a$  experimenta un cambio insignificante, entonces las preferencias no deberían invertirse (Davis, M. D., 1970: 81-83; Gauthier, D., 1986: 69-72).

Además de señalar los problemas conceptuales tanto de la medida cardinal de la utilidad como de la explicación de la acción en términos de maximización de la utilidad, Jon Elster establece una interesante diferencia, dentro de la teoría de la acción individual típica de la teoría de la decisión, entre el *hombre racional* y el *hombre económico*. Las preferencias del hombre racional sólo se caracterizan por su consistencia. En cambio, el hombre económico “es una criatura mucho mejor fundamentada, que tiene preferencias

no sólo consistentes sino también completas, continuas y egoístas” (Elster, J., 1983b, 21).

Ambas perspectivas abocan a una situación extraña en la que resulta imposible distinguir unas acciones de otras, ya sea porque sólo se toma en consideración la consistencia formal de las preferencias o porque se reduce toda acción altruista al puro interés egoísta. En los dos casos se describe la acción conforme a un criterio explícitamente circular en virtud del cual la única posibilidad de ininteligibilidad es la inconsistencia. En realidad, la teoría de la elección en el contexto paramétrico sólo pretende mostrar cómo una estructura de preferencia no numérica se puede representar numéricamente (Resnik, M. D., 1993: 169; Sen, A., 1979: 180-185). En rigor no es una explicación. La representación numérica posibilita el análisis matemático de las acciones agregadas pero impone restricciones muy importantes.

Jon Elster propone una tercera vía, una noción de racionalidad sustantiva no necesariamente egoísta, en virtud de la cual actuar racionalmente “es actuar consistentemente de acuerdo con creencias y deseos que no sólo son consistentes sino también racionales” (1983b: 29). Elster acepta que el interés propio tiene cierta prioridad explicativa, pero no concluye que el egoísmo sea la conducta más extendida: “A veces el mundo es complejo y la explicación más sucinta es errónea. La idea de que el interés propio hace girar el mundo se ve refutada por algunos hechos familiares. Algunas formas de conducta servicial no obtienen devolución y entonces no pueden ser explicadas por el interés propio a largo plazo [...]. Algunas personas que contribuyen a obras de caridad lo hacen anónimamente y no pueden estar motivadas por el prestigio” (Elster, J., 1989a: 71)<sup>23</sup>. Elster señala un criterio hermenéutico importante. Si una conducta puede explicarse en términos de racionalidad instrumental entonces, por un elemental principio de parsimonia, no hay ninguna necesidad de añadir estructuras, normas, necesidades sociales, funciones o cualquier otro concepto sociológico. Pero en caso de que esta forma de racionalidad no sea suficiente para representar la acción, es imprescindible ampliar el campo de racionalidad conservando únicamente el criterio de consistencia e investigando la formación de las razones para la acción.

---

<sup>23</sup> También Russell Hardin (1982: 9-12) opta por esta defensa metodológica o, mejor, pragmática de la primacía del interés propio. Una crítica muy conocida de esta posición aparece en Th. Nagel (1970: 84-87). Por otro lado, hay una importante serie de estudios empíricos que parecen demostrar que los estudiantes de economía se comportan de forma más egoísta que los estudiantes de otras materias (Perelman, M., 1996: 17; Ormerod, P., 1994: 52).

### 3.2.1.1.2. Problemas de las explicaciones por mecanismos individuales

Es bien posible que el individuo racional de Elster siga siendo demasiado restrictivo. El requisito de consistencia caracteriza lo que cabría calificar de un *individuo puntual* que no admite expansión temporal, un *moi* pascaliano (Taylor, Ch., 1989: 66). La teoría de la elección racional se basa en las preferencias actuales: sólo aquello que forma parte de los deseos efectivos de una persona puede causar una acción. Mi sed de hace cinco minutos o mi sed futura no me motiva a beber después de haberme hinchado el estómago con un litro de agua. Incluso si modulo prudencialmente mis acciones actuales con vistas al futuro –por ejemplo, si bebo aunque no tenga sed en previsión de que no podré volver a beber en muchas horas–, es mi preferencia actual por un cierto futuro la que cuenta. En palabras de Bernard Williams (1981: 13), “la perspectiva correcta de la propia vida es la del momento actual”.

Este punto de vista genera algunos problemas de inconsistencia bien conocidos. Un ejemplo típico es el de la conducta del fumador que, como señala R. Boudon (1979: 228), combina dos elementos, “el trueque de ventajas a corto plazo contra molestias a largo plazo y el carácter gradual del proceso”. Como cada cigarrillo supone una contribución infinitesimal a una posible enfermedad futura, el fumador nunca tiene motivos racionales en un momento determinado para no fumar un cigarrillo, ya que el daño que le causa cada cigarrillo es menor que el beneficio que le proporciona. Sin embargo, la suma total de todos estos actos causa un perjuicio total –una enfermedad mortal– que excede los beneficios totales. Así que parece haber un dilema, ya que la conducta formalmente racional del fumador no maximiza la utilidad.

Para muchos autores, esta aporía revela un déficit del modelo estándar de racionalidad instrumental, en la medida en que impide calificar de irracionales acciones como la del fumador. Los obstáculos tienen que ver justamente con la noción de identidad personal débil que exige la teoría de la decisión. Según Searle, “la irracionalidad [del fumador] se deriva del hecho de que el mismo yo que toma la decisión ahora es el yo que morirá a los sesenta años. No basta con decir que ahora no tiene deseos sobre sus futuros deseos y además, de hecho, no tiene deseos sobre su futuro. El problema es que, racionalmente hablando, *debería* tener deseos sobre su futuro, puesto que su conducta en el momento presente es tal que está, a la vez, satisfaciendo y destruyendo uno y el mismo yo” (Searle, J., 2000: 150)<sup>24</sup>. Desde el punto de vista de la teoría de la elección, la identidad

---

<sup>24</sup> Véase también Th. Nagel (1970, p. 42) y F. Schick (1997: 74-80).

personal se compone de una sucesión infinitesimal de yoes. Por ejemplo, Elster describe la conducta del fumador diciendo que “cada yo fumador ocasiona un pequeño perjuicio a cada uno de sus yoes sucesivos” (Elster, J., 1997: 63). Para evitar esta clase de aporías hay que postular una noción de individuo expandido similar al que manejamos en nuestro discurso cotidiano.

Un segundo problema de inconsistencia tiene que ver con la transitividad de las preferencias. A mucha gente la transitividad le parece un requisito arbitrario. Sencillamente, se dice, algunas veces prefiero una manzana a una pera, un melocotón a una manzana y una pera a un melocotón. La respuesta de los teóricos de la elección es que quienes piensan así tienen poco claras sus preferencias e incurren en una irracionalidad.

Hay dos ejemplos típicos que tratan de demostrar la fuerza de la condición de transitividad. En primer lugar, si se no se satisface esta condición, podemos entrar en un círculo de preferencias: “Supongamos que Bruce tiene una manzana; antes de que la coma le ofrecemos un melocotón. Bruce prefiere comer el melocotón y acepta el cambio. Antes de que coma el melocotón le ofrecemos una pera; como Bruce prefiere la pera acepta el cambio. Pero antes de que Bruce coma su pera le ofrecemos cambiársela por su manzana original; como Bruce prefiere la manzana acepta el trato. Después de tres transacciones, en cada una de las cuales mejoró su situación desde el punto de vista de sus preferencias, Bruce se encuentra en el punto de partida” (Gauthier, D., 1986: 65). El segundo ejemplo, propuesto por Howard Raiffa y citado por Elster, es una versión del primero al que se le añade una escala cardinal: “Si una persona prefiere  $a$  a  $b$ , estará dispuesto a pagar cierta cantidad de dinero, quizá muy pequeña, para cambiar  $b$  por  $a$ ; de modo similar, cierta cantidad de dinero para cambiar  $a$  por  $c$ ; y más dinero para cambiar  $c$  por  $b$ . Al final de este proceso lo único que queda es  $b$ , igual que al principio, pero bastante menos dinero encima” (Elster, J., 1983b: 45). El requisito de transitividad está dirigido a prevenir esta clase de ciclos e identificar la racionalidad práctica con la maximización.

Sin embargo, también se han propuesto algunos contraejemplos interesantes a la transitividad. En primer lugar, la transitividad de la indiferencia es dudosa. Supongamos que a alguien le piden que elija entre (a) perdiz al hinojo, (b) codorniz y (c) pato a la naranja. Esta persona aborrece comer aves por igual pero detesta el sabor a anís del hinojo y, en cambio, le gusta el aroma de la naranja. Así pues, podría decir que es indiferente entre (a) y (b) y entre (b) y (c) pero no entre (a) y (c) sin ser acusado de

inconsistencia (Schick, F., 1997: 53-54 y 164). Otro caso empíricamente frecuente y experimentalmente contrastado tiene que ver con la ordenación de preferencias a través de un continuo. Como recoge M. D. Resnik (1993: 51), si se aumenta poco a poco la cantidad de azúcar que se añade a una serie de tazas de café, quienes las prueben se mostraran indiferentes entre cualquier taza adyacente pero no entre los extremos<sup>25</sup>. Este fenómeno tiene que ver, una vez más, con el hecho de que a menudo reconocemos criterios de similitud más laxos que la identidad lógica y consideramos iguales situaciones suficientemente similares.

### **3.2.1.1.3. El individuo expandido y la explicación por mecanismos individuales**

Al margen de las posibles respuestas técnicas que se puedan proponer a estos contraejemplos, los casos de inconsistencia ilustran una característica muy importante de los individuos expandidos. En la vida cotidiana y, por extensión, en ciencias sociales, la racionalidad práctica no consiste en actuar a partir de un conjunto ordenado de preferencias con ciertas propiedades lógicas, sino que tiene que ver con la ordenación de un conjunto de preferencias a través de la deliberación. A veces logramos ordenar nuestras preferencias y otras no. De ahí las reticencias a aceptar el principio de transitividad.

Los ejemplos que se aducen para justificar la transitividad son un tanto especiosos. Incurren en una petición de principio al introducir una escala de medida que no estaba dada. En el caso de las frutas, la escala se crea al añadir una cuarta opción a las preferencias de Bruce: un ciclo de sustituciones que le lleva a no poder comer fruta en absoluto. Pero ese ciclo no estaba dado y si Bruce lo hubiese conocido tal vez hubiera decidido de otra manera. El caso del dinero resulta aún más evidente. El dinero es una unidad de medida que sirve para ordenar las preferencias y, por consiguiente, carece de sentido la idea de ordenar las preferencias monetarias, del mismo modo que carece de sentido la idea de ordenar la serie de los números naturales. Si ni siquiera el dinero cumpliera la condición de transitividad, resultaría difícil imaginar algo que sí lo hiciera. Ambos ejemplos son casos de lo que Nozick llama una “versión intertemporal de la condición estructural de que las preferencias sean transitivas” (Nozick, R., 1993: 215-216) que considera no concluyente: la condición de transitividad no se puede demostrar

---

<sup>25</sup> Sobre la refutación experimental de la transitividad véase P. Ormerod (1994: 140 y ss.).

apelando a argumentos diacrónicos ya que las preferencias pueden cambiar legítimamente (Simon, H. A., 1978: 35).

A su vez, los ejemplos de intransitividad de la indiferencia nos indican que a menudo somos incapaces de ordenar nuestras preferencias antes de actuar. Más bien ordenamos las preferencias al actuar conforme a cierta versión estructurada del mundo con sus propios compromisos normativos y ninguna propiedad o regla lógica puede suplir este proceso. Los mismos hechos que son objeto de valoración pueden considerarse bajo distintas perspectivas, como en el caso del pato a la naranja y la codorniz al hinojo que vemos alternativamente o bien como una elección entre platos de aves o bien como una elección entre un plato a la naranja o al hinojo. Análogamente, puedo desear que se me adjudique un puesto de trabajo que merezco. Sin embargo, para que se me asignara se tendría que contravenir los criterios oficiales de adjudicación de puestos de trabajo. Prefiero la adjudicación bajo la primera descripción (me lo merezco) pero no bajo la segunda (es ilegal). Veo una misma situación de dos modos distintos, como la asignación de un trabajo a quien más lo merece y como el respeto de las normas de procedimiento.

El yo puntual consistente nos obliga a no pensar en nosotros mismos como seres con un futuro y un pasado que en sus procesos deliberativos toman en consideración razones sustantivas para la acción que no se siguen de los deseos. El hecho de ser una persona honrada –no ahora en este preciso instante, sino a lo largo de mi vida pasada y futura– puede proporcionarme razones independientes de mis deseos para rechazar un puesto de trabajo. En cambio, en muchas otras ocasiones los hechos no están plenamente definidos y oscilamos entre distintas interpretaciones. No siempre podemos definir con precisión qué es un medio y qué es un fin. Además, a veces tenemos obligaciones en conflicto que, a su vez, son producto de otras preferencias. En cierto sentido, la transitividad plantea el problema especular del yo puntual, en la medida en que formula una regla estructural o sincrónica que deben seguir de antemano nuestras preferencias para que podamos hablar de acción racional. Pero nuestras preferencias están inevitablemente relacionadas con la perseverancia temporal de nuestra identidad personal, son diacrónicas, y de ahí las inconsistencias que sacan a la luz los ejemplos anteriores.

Con independencia de cualquier consideración técnica, parece evidente que las ciencias sociales, al menos en su estado actual, describen mecanismos causales que afectan a individuos expandidos cuyas preferencias son racionales pero no siempre consistentes.

De hecho, es habitual no tomarse demasiado en serio aquellas disciplinas que rebasan estas condiciones por exceso o por defecto, como la economía teórica o el psicoanálisis respectivamente. Las ciencias sociales estudian y explican yoes sustantivos que perseveran a lo largo del tiempo, que experimentan habitualmente la debilidad de voluntad, que no siempre saben distinguir entre deseos y fines y que asumen obligaciones prácticas que les proporcionan razones para la acción al margen del deseo. Una consecuencia de estas restricciones es que los mecanismos explicativos en ciencias sociales tienen un grado de concreción muy importante, hasta el punto de que en última instancia siempre están sujetos a la acusación de ser dispositivos idiográficos, narraciones historiográficas disfrazadas con embozos teóricos más decorativos que funcionales. La razón es que los límites de la influencia normativa en la acción racional son contextualmente variables. Precisamente, Elster postulaba un tipo de explicación basada en el individuo puntual y consistente para limitar los efectos de las constricciones normativas a través de mecanismos subconductuales de formación de razones para la acción. Sin embargo, como hemos visto, esta clase de elector racional resulta poco plausible en distintos aspectos, una limitación que también afecta a las posibilidades de explicación de la acción estratégica.

Esto no obsta para que se puedan proponer mecanismos de generalidad limitada tanto dirigidos a explicar la acción paramétrica como la estratégica. De hecho, Marx ha sido uno de los científicos sociales que mejor ha sabido utilizar procedimientos complejos para analizar la realidad social. Al menos en *El capital*, no establece un límite estricto para la influencia de las normas sociales. En ocasiones los capitalistas son la pura encarnación de la racionalidad competitiva y en otras se rigen por reglas de solidaridad de clase que implican amplias dosis de cooperación e incluso de altruismo. Los obreros compiten en el mercado de trabajo pero también pueden asociarse. La competición capitalista puede destruir las reglas de solidaridad familiar pero también depende de ellas para la reproducción de la fuerza de trabajo...

### **3.2.1.2. Mecanismos causales funcionales**

Una tentación recurrente entre los científicos sociales es la búsqueda de mecanismos de generalidad comparable a la de los dispositivos que propone la psicología cognitiva para explicar la conducta del individuo extendido. Como la principal característica de este individuo es la vaguedad de los límites de las reglas sociales que afectan a su conducta, a menudo esta clase de propuestas postulan alguna clase de mecanismo que relacione la



conducta individual con la del grupo. A tal efecto a menudo se proponen explicaciones funcionales que, en sus versiones más extremas, pretenden prescindir completamente de cualquier referencia a estados psicológicos. Dado que el apéndice de este ensayo está íntegramente dedicado a explorar las posibles utilidades legítimas de la explicación funcional, aquí tan sólo se describirá sucintamente un tipo de funcionalismo que es irremisiblemente erróneo y que, sin embargo está muy extendido entre los científicos sociales.

Una explicación funcional típica explica causalmente algún elemento de una totalidad por sus consecuencias sobre alguna característica del conjunto. Se compone de dos partes: de un lado, está la idea de que hay elementos que en algún sentido son beneficiosos para una totalidad; de otro lado, se postula que esa índole beneficiosa es explicativa.

Incluso en un nivel meramente hermenéutico, la primera característica de la explicación funcional lleva a formulaciones absurdas. El ejemplo literario típico es el Dr. Pangloss del *Cándido* de Voltaire que veía funciones por doquier (el puente de la nariz, por ejemplo, habría sido diseñado para sujetar las gafas). El ejemplo sociológico más citado procede de Radcliffe-Brown que en su más famosa etnografía escribe: “Toda costumbre y creencia de una sociedad primitiva juega algún papel determinado en la vida social de la comunidad, del mismo modo que todo órgano de un cuerpo vivo juega algún papel en la vida general del organismo” (Radcliffe-Brown, A. E., 1922: 230). En realidad, ni siquiera por lo que toca al cuerpo vivo es cierta la afirmación de Radcliffe-Brown.

La segunda característica de la explicación funcional –la índole explicativa de las funciones– es sencillamente falsa. Merece la pena comprobarlo transformando la tesis fuerte de Radcliffe-Brown en una tesis funcionalista más débil y verosímil, como la que propuso R. K. Merton (1951). Lo que Elster llama el “Principio de Merton” dice: “Cada vez que los fenómenos sociales tienen consecuencias beneficiosas, involuntarias y no reconocidas, también pueden explicarse a través de dichas consecuencias” (Elster, J., 1983a: 55). El problema es que el efecto de un fenómeno social no puede ser al mismo tiempo su causa, a no ser que se postule algún mecanismo de retroacción causal. Imagínese un pueblo que necesita alguna religión para estar cohesionado y al que llega un profeta con un gran atractivo físico. Al poco tiempo los lugareños, fascinados por el aspecto del profeta, se acaban convirtiendo a su religión y aumenta la cohesión social. En este caso, los beneficios sociales de la religión no son la causa de que se adoptara la religión. O bien la causa es el atractivo físico del profeta o bien (en el caso probable de

que la atracción física no fuera una razón deliberada para adoptar la religión) cabría decir que las conversiones son un subproducto del atractivo del profeta como, a su vez, la cohesión sería un subproducto de las conversiones. Aún en este caso cabría una explicación intencional si, por ejemplo, un astuto obispo hubiera enviado a ese misionero en particular porque conocía la debilidad que sentía esa comunidad por la belleza física.

Un ejemplo real de funcionalismo mertoniano en ciencias sociales es el modelo del sistema mundial de, entre otros autores, Immanuel Wallerstein, según el cual el papel de un actor político se explica por su posición en un sistema económico mundial dividido en centro, periferia y semi-periferia. Esta división sería la que daría sentido a las más variadas corrientes sociales con independencia de si su origen fue accidental, deliberado o un subproducto (Wallerstein, I., 1974: I, cap. 7; Shannon, Th. R., 1989: cap. 2; Hopkins, T., et al., 1982).

Sin embargo, no todos los científicos sociales, ni siquiera todos los científicos sociales holistas, aceptan simultáneamente las dos partes de las que se compone la explicación funcional. Sin ir más lejos, Durkheim afirmaba que “mostrar para qué sirve un hecho no equivale a explicar cómo ha surgido ni por qué es como es” y que “cuando se pretende explicar un fenómeno social hay que buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña” (Durkheim, E., 1895: 149 y 154).

Las explicaciones funcionales en ciencias sociales son el resultado de una doble influencia. En primer lugar, está el mundo de la tecnología (Little, D., 1991: 93; Rosenberg, A., 1988: 141 y ss.; Elster, J., 1983b: 148 y ss.). Como ya se ha señalado, la identidad de los artefactos depende de una atribución intencional por parte del fabricante o del usuario. La definición de “carburador” no es una descripción topográfica sino que hace referencia a una totalidad, un vehículo de motor cuyo significado se establece intencionalmente. De modo análogo, se busca el “significado” de ciertas conductas individuales en la función que cumplen en una sociedad. Pero ni las sociedades hacen atribuciones funcionales ni hay fabricantes de sociedades a los que se pueda atribuir intenciones (incluso en los momentos fundacionales las sociedades humanas son el subproducto de la interacción individual). A lo sumo, como sugiere Toumela, podemos plantear, que a veces pensamos en términos de “nosotros” y no en términos de “yo” (Toumela, R., 1988), pero el agente que realiza materialmente ambas atribuciones de sentido sigue siendo un individuo. En ocasiones se ha relacionado estas extrapolaciones ilegítimas con la influencia de la tradición teológica occidental y, más

en concreto, de la teodicea (Elster, J., 1983a: 53). Otro precedente filosófico importante es la “astucia de la razón” hegeliana, que reconcilia la irracionalidad local con un esquema de racionalidad más amplio que abarca la historia entera de la humanidad.

De otro lado, las explicaciones funcionales reproducen un esquema conceptual típico de la biología (Nagel, E., 1973: 468-471), donde la noción de función no es ilegítima (aunque tal vez sí redundante). A menudo se explica la existencia de un rasgo biológico por su función adaptativa. Así, “la función del latido del corazón –hacer circular la sangre– significa que, a lo largo del curso evolutivo, variaciones aleatorias en las configuraciones del corazón que fomentaban la circulación fueron seleccionadas a causa de su contribución a la capacidad adaptativa de los animales con esas variaciones” (Rosenberg, A., 1988: 147). La validez de esta explicación depende de la existencia de un mecanismo explicativo convencional: la selección natural. En última instancia cualquier explicación funcional en biología puede reducirse a una historia causal acerca del surgimiento aleatorio de modificaciones genéticas que incrementan las probabilidades de que el organismo modificado llegue a la edad núbil y deje descendencia.

A veces se ha intentado postular mecanismos sociales que puedan proporcionar un dispositivo de retroacción causal a las explicaciones funcionales. D. Little (1991: 101) propone un ejemplo ficticio de un posible mecanismo funcional<sup>26</sup>. Imagínese que las sociedades se componen de pequeñas comunidades, cada una con sus propias prácticas sociales. Algunas de esas prácticas tienen efectos sobre el bienestar del grupo mejores que la media y otras peores. Si se supone que los miembros de los grupos son libres de moverse de un grupo a otro (junto con sus prácticas sociales) según sus propias preferencias y que un grupo se extingue cuando no tiene los suficientes miembros, se podría concluir que hay una tendencia a que surja la mezcla de prácticas más adecuada para el bienestar de los grupos dado un nivel tecnológico.

Por supuesto, se trata de un mecanismo sumamente implausible. En términos generales, el problema de este tipo de dispositivos es que “presuponen un metateoría excesivamente optimista que mantiene que las sociedades tienden a evolucionar hacia características más funcionales [...]. El hecho de que el sistema esclavista de Roma exigiera la reposición regular de esclavos por medio de las conquistas para compensar la baja fertilidad de los esclavos domésticos, no garantizaba que esta necesidad se

---

<sup>26</sup> Un intento real mucho más sofisticado de A. Stinchcombe se analiza en J. Elster (1983a: 58).

cumpliera. Al contrario, llevó a la disolución del esclavismo y al surgimiento del feudalismo” (Little, D., 1991: 102). La mayor parte de estas metateorías son redefiniciones analíticas que recuerdan poderosamente al modo en que cuando a un personaje de *La Malade Imaginaire* de Moliere le preguntan por la “*causam et rationem quare opium facit dormire*” él replica apelando a su “*virtus dormitiva*”.

La noción de selección natural en biología resultaría tautológica si se limitara a explicar la evolución de cada característica de un organismo apelando a la satisfacción de una necesidad adaptativa, conocida o no, por medio de la selección natural. El mecanismo general de la selección natural en la teoría de la evolución permite fundamentar las historias causales particulares, por eso se dice que la biología evolutiva es una ciencia histórica. Los biólogos no se limitan a señalar que los organismos más adaptados se reproducen más porque están mejor adaptados sino que “disponen de medios para identificar las adaptaciones con independencia de las tasas de reproducción [...]. Primero, tienen medios independientes para determinar las necesidades de un organismo: comida, oxígeno, agua, calor... Se trata de necesidades que un organismo debe satisfacer para sobrevivir. En segundo lugar, los biólogos disponen de medios para determinar hasta qué punto las distintas conductas, órganos, tejidos, células, etc., contribuyen a satisfacer esas necesidades en distintos ambientes” (Rosenberg, A., 1988: 149).

Análogamente, el problema de la explicación funcional en ciencias sociales no es sólo que genera pseudoexplicaciones sin ningún criterio de control empírico sino que, sobre todo, constituye un camino fácil para detener la investigación arbitrariamente sin haber identificado la causa de un fenómeno. Imagínese un periódico que sistemáticamente distorsiona las noticias relativas a un país que está emprendiendo una serie de reformas dirigidas a la socialización del sistema productivo. Una explicación funcional típica consistiría en afirmar que el periódico publica esas noticias porque así beneficia al sistema capitalista del que forma parte. En cambio, ejemplos de explicación causal de ese fenómeno serían que el dueño del periódico tiene intereses económicos directos en el país del que se informa y, por esa razón, promueve determinada línea editorial. Esta clase de explicaciones se puede complicar hasta el infinito. Tal vez no hay intereses directos del dueño pero sí de los anunciantes, o tal vez no se trata de intereses materiales sino de la motivación ideológica de la dirección del periódico o de ciertos periodistas... La explicación funcional no es exactamente “falsa” (algunos dirían que *ni siquiera* es

falsa), más bien impide investigar qué mecanismo causal concreto ha entrado en juego en cada caso particular.

En definitiva, las explicaciones por mecanismos funcionales en ciencias sociales o bien son ilegítimas, o bien pueden reducirse a una explicación por mecanismos individuales. Lo cual no significa necesariamente que toda explicación legítima pueda reducirse a mecanismos causales ni que cualquier enunciado funcional sea inmediatamente ilegítimo.

### **3.2.2. Explicaciones causales basadas en criterios epistémicos**

Tal vez la forma más correcta de entender la euforia estructuralista de hace un par de décadas sea como un intento de reelaborar los aspectos intuitivamente fructíferos de las explicaciones funcionales prescindiendo de sus aspectos nocivos.

En realidad, como señala D. Little (1991: 107), hay dos tipos muy distintos de estructuralismo. En primer lugar, está el modelo criptolingüístico de Claude Lévi-Strauss o Nicos Poulantzas, en el que una estructura elemental *genera* una amplia gama de resultados posibles. Este tipo de teorías –producto de una analogía ilegítima con la gramática generativa– sencillamente no ofrecen ninguna clase de explicación causal y, a pesar de las apariencias, pertenecen al campo de las teorías sociales hermenéuticas.

En segundo lugar, muchos científicos sociales hablan de las estructuras como constricciones a la acción individual o colectiva, como marcos normativos que incrementan la probabilidad de una acción. Por ejemplo, la estructura de reglas de los ejércitos –los uniformes, las condecoraciones, el lenguaje peculiar, la estricta jerarquía, etc.– hace más probable que alguien cumpla órdenes que en otro contexto muy probablemente no obedecería. Braudel lo expresó de un modo un tanto retórico: “Todas las existencias, todas las experiencias, son prisioneras de una envoltura demasiado gruesa para ser rota de un solo golpe; límite de poder de un utillaje que sólo permite ciertos movimientos, por no decir ciertas reacciones o innovaciones metodológicas” (Braudel, F., 1960: 52). Un buen ejemplo de la aplicación de este principio es el modo en que autores como Barrington Moore Jr. (1969) o Theda Skocpol (1979) trataron de establecer comparativamente las condiciones estructurales de los procesos revolucionarios modernos. Esta clase de tesis son legítimas mientras no se cometa el error de describir las estructuras como si fueran mecanismos causales funcionales. Así, Althusser se movió peligrosamente entre ambas concepciones. De un lado atacó los restos hegelianos de explicación funcional en el marxismo pero, de otro, reintrodujo

sistemáticamente mecanismos funcionales convencionales enmascarados tras alguna jerga de moda. Por ejemplo, anuncia que la historia es un “proceso sin sujeto” (Althusser, L., 1973: 36) sólo para decir a continuación que el motor de este proceso es la lucha de clases (al menos formalmente la lucha de clases es un “sujeto” tan metafísico como el Hombre o Dios). En especial, la noción de “causalidad estructural” (Althusser, L. y Balibar, E., 1967: 201-203) es un recurso funcional típico cuya única utilidad es disponer de una respuesta tan fácil como ilegítima a las preguntas engorrosas acerca del modo concreto en que funciona ese mecanismo causal.

El poder de seducción tanto del estructuralismo como del funcionalismo tiene que ver con la descripción antes que con la explicación. Ambos enfoques se fundamentan en la convicción intuitiva de que la realidad social aparece dispuesta en una serie de cortes cuya importancia informativa no es la misma. En muchos casos la agregación de mecanismos causales individuales no parece tener el mismo efecto epistémico que una descripción estructural. Tal vez tengamos que explicar la sociedad individualmente pero desde luego no la describimos así.

A. Garfinkel (1981: 50-56) propone un ejemplo esclarecedor relativo a los sistemas ecológicos. Imagínese un sistema aislado en el que sólo hay conejos y zorros. Cuando hay muchos conejos los zorros pueden comer a menudo e incrementan su tasa de supervivencia. A medida que crece el número de zorros disminuye el de conejos, de modo que hay menos comida para los zorros. Entonces disminuye el número de zorros y aumenta el de conejos. Garfinkel considera que esta descripción homeostática proporciona una explicación de la muerte de un conejo particular (la densidad de la población de zorros) que muchos preferirían a una explicación puramente individual (el conejo pasaba por allí y un zorro lo mató).

En ciencias sociales esta clase de tesis están asociadas a la segunda clase de estructuralismo y, más en general, al materialismo. Los autores materialistas, no proponen mecanismos causales colectivos. Más bien consideran que explicar un fenómeno consiste, al menos en parte, en ponerlo en relación con un contexto más duradero. En palabras de Tilly, “las comparaciones inmensas con una base histórica de grandes estructuras y procesos amplios ayudan a establecer aquello que precisa explicación, localizan las explicaciones en su contexto temporal y espacial y, en ocasiones, mejoran nuestro entendimiento de dichas estructuras” (Tilly, Ch., 1984: 174). La formulación más conocida de este modelo es el esquema que Braudel desarrolla en *El Mediterráneo*, donde los procesos políticos (“coyunturales”) son relegados a la

tercera parte del enciclopédico ensayo, mientras que las dos primeras partes abordan los fenómenos estructurales.

Esta perspectiva se enfrenta a un problema metodológico inmediato. Incluso si se sabe cómo establecer fiablemente la prioridad de un nivel de descripción sobre otro, no es cierto que los límites estructurales sean inmediatamente más explicativos que las explicaciones por mecanismos individuales. Levine, Sober y Wright ponen un buen ejemplo de cómo en ocasiones las selecciones son más importantes que los límites:

Imagínese el siguiente caso: un individuo elige un pera de una cesta de fruta. Hay dos causas en juego: la variedad de frutas que hay en la cesta y las preferencias personales respecto a las distintas frutas que existen. Supóngase que hay treinta tipos de fruta en el mundo y que veinticinco de ellos están la cesta, ¿Cuál es la causa más importante de la elección individual de una pera, la composición de la cesta de fruta o los gustos del individuo? La respuesta está indeterminada dada la información especificada. Podría ser que, aunque en la cesta estuvieran los treinta tipos de fruta, el individuo siguiera escogiendo una pera. En este caso, el límite estructural de la elección individual es irrelevante. Por otra parte, si el individuo hubiera preferido una de las frutas excluidas, el proceso de limitación sería una parte importante de la explicación de la elección final. En general no hay un medio sencillo de establecer si la reducción de posibilidades representadas por los “límites” es mayor o menor que la reducción representada por la “selección” (Levine, A., Sober, E. y Wright, E. O., 1992: 149).

Un segundo problema, más acuciante, es el de justificar la definición de ciertas perspectivas como estructurales frente a otras coyunturales. A tal efecto, en ocasiones se recurre a ontologías heterogéneas que postulan la irreductibilidad jerárquica de distintos niveles descriptivos como, por ejemplo, el realismo crítico de Roy Bhaskar (Bhaskar, R., 1989 y 1979; Benton, T. y Craib, I., 2001: cap. 8; Sayer, A., 2000). No obstante, así se corre el riesgo de incurrir en una petición de principio. Por eso parece más razonable, al menos en primera instancia, apelar a criterios empíricos.

No es casual que este tipo de explicación sin mecanismos generalmente se asocie al materialismo. Las teorías materialistas son muy robustas. En estadística se dice que una prueba es robusta cuando conduce a la misma conclusión aunque cambien las presuposiciones subyacentes, es decir, cuando la prueba no se basa en las particularidades del modelo empleado (Hacking, I., 1999: 124). El materialismo es, si no una teoría, sí al menos una estrategia de investigación robusta porque proporciona descripciones relevantes de procesos sociales muy distintos sobre la base de su relación con elementos materiales muy resistentes al cambio. Braudel expuso esta idea con

notable sensibilidad: “En el Mediterráneo del siglo XV, del siglo XVI, cuando llega el invierno, todos los navíos regresan a puerto. No vuelven a recorrer los mares sino hasta los bellos días del mes de abril. Es así como todos los años, cualesquiera que sean los acontecimientos, las situaciones, las civilizaciones que están en torno al Mediterráneo, observáis ese movimiento. Encontráis un movimiento comparable en los rebaños que suben a las montañas y vuelven a descender a las planicies cálidas. Son movimientos que se repiten, que continúan, nada parece cambiar. Esta historia inmóvil, esta historia que he terminado por llamar la historia de larga duración, es la estructura de la historia, es la explicación de la historia” (Braudel, F., 1986: 12).

En muy diversos contextos, la dimensión material de la vida social parece ser empíricamente reveladora. Esta especie de generalidad es la que lleva a muchos científicos sociales a otorgarle prioridad descriptiva. Ahora bien, ¿en qué sentido se puede decir que esta generalidad es también, como propone Braudel, explicativa? Una descripción es explicativa si saca a la luz conexiones causales. De modo que, incluso si las justificaciones empíricas de la prioridad descriptiva de las estructuras resultan verosímiles, persiste el problema de establecer hasta qué punto las teorías que analizan estos fenómenos proponen relaciones causales.

El principal defecto de la explicación funcional era que hacía *como si* existiese un mecanismo causal que no explicitaba. Desde este punto de vista las teorías estructurales legítimas más bien se moverían en un nivel descriptivo. O tal vez cabría decir que las teorías estructurales más convincentes son explicativas porque sencillamente presuponen mecanismos triviales procedentes de la psicología popular que vienen a decir: “y la gente habitualmente sigue las normas establecidas”. En otras ocasiones, en cambio, se puede perfeccionar esta explicación cotidiana. Por ejemplo, en el caso de las estructuras militares, se puede estudiar el modo en que, a través de distintas humillaciones, el entrenamiento militar hace a la gente más dócil.

Sin embargo, no deja de ser cierto que este camino desemboca casi irremisiblemente en los casos paradójicos que sacaban a la luz el *habitus* de Bordieu o las razones no hedónicas de Searle: la tierra de nadie de los motivos para la acción que no son ni intencionales ni mecánicos. En realidad, el entrenamiento militar es un buen ejemplo de esto último. Con él no se intenta sólo que los reclutas comprendan hasta qué punto su libertad de acción se ha visto constreñida. Tampoco se trata, al menos no sólo, de un condicionamiento conductual. Da la impresión de que cuando se busca el mecanismo individual que proporciona eficacia causal a las estructuras normativas militares siempre



se termina redescubriendo esas estructuras: lo que explica que alguien se comporte como un soldado es que le han enseñado a comportarse como un soldado haciéndole llevar la vida de un soldado (al principio de una forma caricaturesca y excesiva y después de alguna forma “normal”). En realidad, como demuestran las vagas metáforas de Bordieu, Taylor o Searle no disponemos de un léxico adecuado para describir el modo en que las estructuras militares se “encarnan” en la conducta de los soldados.

Este tipo de fenómenos hace que muchos científicos sociales se resistan a aceptar que las descripciones de estructuras (materiales o normativas) sencillamente marcan los límites contextuales de la acción intencional. En su opinión son auténticas explicaciones causales. El problema es que el modelo de causalidad humeana estándar sólo deja dos opciones: o bien la subsunción nomológico-deductiva hempeliana o bien, en el caso de las ciencias sociales, mecanismos causales de cierta generalidad identificados a través de estrategias más o menos aceptadas, como el método de la diferencia y la semejanza de Mill o la generalización inductiva (Mill, J. S., 1843: VI, §3 y §4; Manheim, J. B. y Rich, R. C., 1986: 315).

Ninguna de estas dos versiones de la explicación causal parece adecuarse a la relación explicativa entre estructuras y acontecimientos. La generalidad de las descripciones de la vida material no es ni como la de una ley ni como la de un mecanismo. Sencillamente no sirve para explicar acontecimientos particulares. Así que a menudo se intenta postular otras formas de causalidad menos restrictivas.

En “Causalidad e historia” Alasdair MacIntyre critica el modo en que la imposibilidad de establecer regularidades causales legaliformes en el ámbito de la historia, lleva a muchos historiadores a un pluralismo causal aporético: siempre es posible ampliar el elenco de causas disponible hasta, por ejemplo, incluir entre las causas de la Segunda Guerra Mundial los hábitos higiénicos de Adolf Hitler. En su opinión, este pluralismo no viene dado por las pruebas empíricas sino más bien por el modelo causal que manejan estos investigadores. MacIntyre resume el modelo causal humeano convencional en tres puntos relacionados: (i) la causalidad es una relación entre tipos de acontecimientos y estados de cosas antes que entre acontecimientos y estados de cosas individuales; (ii) una causa establece una condición necesaria, suficiente o necesaria y suficiente para que ocurra otra cosa, (iii) la causalidad es una relación esencialmente diádica entre acontecimientos particulares y tipos de acontecimientos.

MacIntyre no propone un modelo alternativo de causalidad característico de la explicación histórica sino un modelo alternativo de causalidad *tout court* una de cuyas utilidades es esclarecer la explicación histórica:

Al mencionar una causa nunca tratamos simplemente de explicar por qué tuvo lugar una revolución, una situación de hambre y escasez o esta guerra en vez de otras [...]. Descubrir qué diferencia ha supuesto una presunta causa, si alguna supusiera, entraña identificar aquello para lo que supuso una diferencia, aquel estado de cosas en curso que, de no haber mediado esta particular intervención causal, habría producido algún resultado distinto. Por consiguiente, para dar una explicación causal, precisamos cuando menos cuatro términos relacionados: en primer lugar el factor que interviene; en segundo lugar, el estado de cosas que se ve mediatizado por la intervención; en tercer lugar, el efecto real de la intervención y, en cuarto lugar, el resultado que habría prevalecido de no haber sido por la intervención (MacIntyre, A., 1976: 63).

El modelo causal de MacIntyre, como el de G. H. Von Wright (1971: cap. 2) o el de Th. Kuhn (1977: 46), explica la causalidad primeramente en términos de la actividad humana y presupone una notable analogía entre conocimiento causal y conocimiento práctico. Ahora bien, en su opinión, la causalidad no tiene que ver con la comprensión de los poderes de la actividad humana sino, más bien, con el descubrimiento de las limitaciones a esos poderes: “Una causa es aquello que hace un resultado *cualquiera* diferente del que habría sido en otro caso” (MacIntyre, A., 1976: 65). Desde este punto de vista las leyes no especifican relaciones causales, más bien especifican tipos de relaciones que tienen lugar en el mundo y pueden resultar causalmente eficientes. MacIntyre llama a estas relaciones “órdenes causales”, se trata de conjuntos interrelacionados de elementos, como estructuras cristalinas, sistemas planetarios o, en el ámbito social, sistemas educativos. La conclusión de MacIntyre es que si bien las teorías pueden ser deductivas no ocurre lo mismo con las explicaciones, que siempre tienen que ver con causas y efectos particulares.

Desde luego, se trata de una crítica familiar del modelo hempeliano: las leyes de suyo no explican los acontecimientos particulares. Pero la moraleja que extrae MacIntyre es que las leyes científicas están en una situación respecto al modo en que determinan una causa particular formalmente similar a la que existe entre las estructuras y los acontecimientos particulares en ciencias sociales. Es decir, dejando a un lado algunas conexiones no contingentes –como la relación entre presión, temperatura y volumen de un gas–, los ordenes causales físicos, como los sistemas planetarios, son vínculos

contingentes muy estables cuya resistencia al cambio tras una intervención podemos predecir con notable exactitud. Entonces, el problema con los ordenes causales sociales es que “su resistencia o fragilidad respecto de distintas formas de intervención nos es desconocida, salvo a resultas de nuestra intervención” (MacIntyre, A., 1976: 67).

Esta tesis tiene consecuencias particularmente importantes en las disciplinas históricas como la medicina, la geología o la mayor parte de las ciencias sociales. En este contexto las explicaciones serán inevitablemente jerárquicas y no deductivas. Explicamos la recuperación de un paciente de neumonía por la administración de antibióticos exponiendo cuál hubiera sido el curso normal de la enfermedad y cómo lo ha transformado la administración de la medicina. El problema, evidentemente, es que “aquello que incide sobre y altera el curso de los elementos de un orden causal puede ser miembro de otro. [...] Qué tomemos por causa interviniente y qué por regularidades en curso de la situación de fondo dependerá de algún otro criterio. En todas las disciplinas históricas tal criterio viene suministrado por lo que erigimos en tema de nuestra narración histórica” (MacIntyre, A., 1976: 69).

Es importante no sobreestimar las utilidades de la propuesta de MacIntyre. Pues, en definitiva, los criterios de admisibilidad de una explicación causal no varían: es preciso poder contar una historia causal completa sin hiatos ilegítimamente solventados con pseudo-explicaciones funcionales. Si el problema de las explicaciones estructurales no es metafísico desde luego sí es pragmático. La eficacia causal de las estructuras sólo parece ir en una dirección. Se puede entender cómo las estructuras desactivan causas intervinientes más frágiles: por ejemplo, el modo en que la solidaridad entre la clase alta da al traste con los esfuerzos educativos de una persona de baja extracción, o cómo los esfuerzos de los delegados de la ONU por evitar la Guerra de Irak no lograron evitar el conflicto armado. Pero es mucho más difícil entender qué puede significar que una estructura social actúe causalmente como factor interviniente sobre una regularidad coyuntural en curso. Esa era precisamente la aporía que los defensores de los mecanismos individuales exigían que se resolviera. ¿Qué historia causal podemos contar para explicar el modo en que la estructura de clases influye en los gustos estéticos de alguien?

De nuevo las mejores ejemplos de la utilidad de las explicaciones estructurales en este último sentido tienen que ver con fenómenos fronterizos. Así, *La distinción* de Bourdieu es un análisis no de cómo las estructuras de clase actúan sobre el gusto de distintos grupos sociales o limitan sus opciones estéticas, sino del modo en que distintas

constricciones normativas de larga duración cuya génesis desconocemos se manifiestan en la conducta de grupos de individuos. Cuando intentamos sacar a la luz los mecanismos individuales que explican la eficacia causal de fenómenos muy resistentes al cambio, como algunas estructuras productivas o las normas militares, acabamos reformulando la descripción de esas estructuras. Son ejemplos de esa racionalidad incorporada de la que hablan Searle o Bordieu.

### **3.3. Conclusión**

Hay una clara continuidad entre las explicaciones causales y las explicaciones hermenéuticas. También existe una continuidad, más opaca, entre mecanismos causales individuales y explicaciones causales no basadas en mecanismos. Precisamente la validez (al menos) pragmática en ciencias sociales de estas explicaciones causales sin mecanismos individuales tiene que ver con la imposibilidad de establecer un corte claro entre los mecanismos causales individuales y la mera descripción de regularidades duraderas.

En la segunda parte de este ensayo sostendré que la teoría de la sociedad capitalista de Marx se caracteriza por un uso particularmente fructífero de esta gnoseología heteróclita. Marx es radicalmente hermenéutico en ciertos aspectos de su teoría y radicalmente instrumentalista en otros. En ocasiones describe mecanismos individuales y otras veces recurre a regularidades estructurales.

No obstante, como señala A. Rosenberg (1988: 119), este eclecticismo epistemológico en cierto sentido resulta insatisfactorio. Pues no parece poder explicar cierto desacuerdo fundamental entre los científicos sociales que les lleva a inclinarse hacia un extremo u otro. Así, por ejemplo, la mayor parte de las críticas informadas de la teoría económica marxista no se basan en su fracaso empírico o predictivo sino en lo que desde un punto de vista intencionalista son claras inconsistencias lógicas. Pero, si como hemos visto, incluso las más puras versiones causales de la teoría de la acción requieren amplias dosis de hermenéutica, ¿por qué este fundamentalismo por lo que toca a algunas teorías? Posiblemente la raíz del desacuerdo tiene que ver con la ontología social que se acepte. A continuación se analizarán dos de las versiones más influyentes de la metafísica social: el individualismo metodológico y el colectivismo. En cierto sentido, la distinción entre teorías causales y teorías hermenéuticas puede reducirse a la división entre teorías individualistas y teorías colectivistas. No porque las teorías individualistas sean

necesariamente causales y las colectivistas necesariamente hermenéuticas. Como señala Jon Elster (1989b: 128) la distinción entre racionalidad y normas no coincide con la división entre individualismo y holismo. En realidad, hay ejemplos de todas las combinaciones posibles: teorías colectivistas y causales, individualistas y hermenéuticas, individualistas y causales y colectivistas y hermenéuticas. Pero los compromisos ontológicos juegan un papel importante a la hora de establecer qué elementos gnoseológicos se aceptan y qué cantidad de causalidad o hermenéutica se está dispuesto a admitir en una teoría. Hasta cierto punto, la precomprensión del individuo y la colectividad típica de una teoría determina el grado de interpretación que se considera necesario para explicar un fenómeno social.

## Capítulo 4

### Individualismo y colectivismo

Como señala Rajeev Bhargava (1992: 5), desde hace algunas décadas el antaño vivo debate entre colectivistas e individualistas ha dado paso a cierta unanimidad respecto a la futilidad de la polémica, muy posiblemente a causa del cada vez más notable escepticismo acerca de la posibilidad de descubrir leyes generales en ciencias humanas, ya sean psicológicas o sociales. Los individualistas han renunciado al atomismo —es decir, a la idea de que las propiedades relacionales se pueden reducir a propiedades no relacionales<sup>27</sup>— y los holistas han admitido que la conducta tiene que jugar un papel destacado en la explicación sociológica.

Es habitual diferenciar el individualismo ontológico, que en sus versiones más débiles se acepta como casi trivialmente verdadero, de los compromisos metodológicos o semánticos (Lukes, S., 1973a: 143; Danto, A. C., 1962: 320-321). El individualismo metodológico o epistemológico viene a sostener que no disponemos de explicaciones *completas* —aunque tal vez sí de otro tipo de explicaciones— en ciencias sociales hasta que no hacen referencia a las creencias o la conducta material de los individuos<sup>28</sup>. El individualismo ontológico es una aplicación directa del principio extensionalista que afirma que, en la medida en que los agregados no son más que la suma de las partes más las relaciones que existen entre ellas, entonces sólo existen individuos con sus relaciones. En palabras de W. N. Watkins, uno de los defensores del individualismo más influyentes, “los componentes últimos del mundo social son las personas individuales que actúan más o menos apropiadamente a la luz de sus disposiciones y de su comprensión de su situación. Cualquier situación social o acontecimiento complejo es el resultado de una configuración particular de individuos, sus disposiciones, situaciones, creencias y su entorno y recursos físicos” (Watkins, W. N., 1968: 270). Por último, el individualismo semántico afirma que los enunciados que incluyen términos sociales pueden convertirse en otros que sólo incluyen términos individuales sin pérdida de

---

<sup>27</sup> Una propiedad es no relacional si existe un mundo posible compuesto de un único objeto que tiene la propiedad en cuestión. Sobre el individualismo atomístico véase Ph. Pettit (1993: 111) y J. Elster (1993: 19).

<sup>28</sup> La versión metodológica (los grupos se construyen a partir de individuos) suele atribuirse a Hayek (1952) mientras que la versión epistemológica (los grupos deben reducirse a individuos) se corresponde con la posición de Popper (1962), sobre esta distinción véase, K. J. Scott (1961).

significado (en una versión caricaturesca afirmarí­a que “ejército” no es más que el plural de “soldado”).

Bhargava (1992: 22) subraya que, en rigor, no se puede distinguir tajantemente entre el individualismo metodológico, el individualismo ontológico y el individualismo semántico. La perspectiva individualista guarda una estrecha relación con posiciones metafísicas reduccionistas (Nagel, E., 1961: cap. XI; Elster, J., 1989a: 78-79). Los individualistas tienden a defender su posición con argumentos explicativos y los colectivistas suelen hacerlo con argumentos semánticos, pero ambos discuten problemas similares.

Las posibles implicaciones del individualismo metodológico varían según las presuposiciones que se hagan respecto a la ciencia social. Si la única posibilidad de conocimiento social que se acepta pasa por la formulación de leyes científicas, hay dos posiciones básicas, la segunda de ellas con dos versiones similares. En primer lugar, se puede negar por razones metodológicas la existencia de leyes sociales, como afirman Karl Popper (1945b)<sup>29</sup> o Joseph Agassi (1960). En segundo lugar, si se acepta la posible existencia de leyes sociales legítimas, el individualismo implica o bien la posibilidad de correlacionarlas con leyes individuales o bien la posibilidad de reducirlas a leyes sobre individuos con la ayuda de los principios de identidad adecuados. En estos dos últimos casos, las leyes sociales serían completas y explicativas pero ontológicamente reducibles (Bhargava, R., 1992: 25-26): el nivel social sería descriptivamente importante pero *in rerum natura* no habría más que individuos y relaciones (Ruben, D.-H., 1985: 2).

Las respuestas de los colectivistas también tienen una forma específica en el contexto nomológico-deductivo. Si sólo se acepta conocimientos en forma de leyes científicas la conocida tesis de Maurice Mandelbaum (1955: 227) – “los conceptos sociales no se pueden traducir sin resto a conceptos psicológicos”– es prácticamente indiscernible de la versión del individualismo metodológico que propone su reducción ontológica a través de principios de identidad (por eso precisamente Mandelbaum [1957] se vio obligado a reformular parcialmente el modelo de explicación legaliforme). En cambio, si no se postula la existencia de leyes, las tesis colectivistas adquieren mucho más vigor. Las teorías científicas llevan ya implícitas las condiciones de su reductibilidad lógica.

---

<sup>29</sup> Popper mantuvo una relación tormentosa con el individualismo por su empeño en negar validez epistémica a las leyes sociales *al mismo tiempo* que condenaba cualquier forma de psicologismo. De ahí su conocido intento de crear una “lógica de la situación” no sólo extremadamente vaga sino incluso remotamente colectivista (A. Gómez, 1992: II, 2).

Pero si las descripciones colectivas significativas no se expresan en términos teóricos, la posibilidad de reducción es mucho más cuestionable.

Aquí se ha preferido describir la ciencia social en términos no nomológicos. De modo que se presupondrá que el individualismo afirma que hay que explicar los hechos sociales en términos de creencias y conductas individuales, sin compromiso con leyes o deducciones. Es importante no ceñirse tampoco a una metodología concreta, ya que existen formas hermenéuticas de individualismo como, por ejemplo, la fenomenología de Schütz (1932) o Berger y Luckman (1966). Las creencias individuales pueden ser altruistas, egoístas o normativas. El individualismo es perfectamente compatible, por ejemplo, con una noción objetiva de las determinaciones de clase, siempre y cuando esas constricciones se manifiesten o bien a través de las creencias de los individuos de una clase o bien a través de las normas sociales que asumen conscientemente o no. Así Weber escribía: “Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo” (Weber, M., 1922: 33).

En realidad, ningún individualista sostiene que *de hecho* se pueda reducir cualquier forma de explicación social a enunciados sobre individuos. Por eso no está claro cuál es el individuo al que *en principio* se podría reducir las explicaciones. S. Lukes (1973a: 146) propone trazar una escala de enunciados explicativos basados en el comportamiento de individuos según la “cantidad de sociedad incorporada a los individuos supuestamente explicativos”:

- (i) Enunciados acerca de individuos entendidos como objetos materiales, por ejemplo, acerca de su estructura genética.
- (ii) Enunciados acerca de estados mentales o conductas que no presuponen grupos sociales: agresión, satisfacción, estímulo-respuesta... Serían explicaciones típicas de autores como Hobbes, Pareto o Freud.
- (iii) Enunciados acerca de acciones mínimamente sociales que no implican una institución o una regla concreta sino sólo un contexto social general, como descripciones de actos de cooperación o relaciones de poder. Son las explicaciones del individualismo metodológico más amplio.
- (iv) Enunciados acerca de acciones individuales que presuponen un contexto normativo o institucional como, por ejemplo, cobrar cheques.

La mayoría de los ataques al individualismo metodológico están dirigidos contra versiones cercanas a (i). En realidad, ningún individualista pretende que todas las



explicaciones deben ser del tipo (i) y (ii). Generalmente se postula alguna forma de (iii) y se discute cómo hay que explicar (iv).

Es decir, básicamente se suele aceptar que hay creencias y deseos compartidos explicativamente importantes que resultan de la agregación de las creencias de cada individuo. También parece claro que las normas vinculadas a instituciones, típicas de (iv), no son independientes de la conducta individual. Sin embargo, en este último caso la conexión explicativa entre normas e individuos es compleja. No resulta fácil reducir los conjuntos de normas que regulan una institución a disposiciones psicológicas. Cada individuo que participa de las reglas debe pensar en términos de primera persona de plural, debe presuponer que las normas también orientan las acciones de los demás (Little, D., 1991: 185).

Un individualista podría responder con un argumento diacrónico. Aunque existen instituciones colectivas heredadas que constriñen la conducta intencional, en principio estas podrían ser reducidas a las interacciones de individuos que en el pasado establecieron esas instituciones. Sin embargo, el problema es más complicado. Sencillamente no sabemos cómo se forman materialmente las reglas sociales. En la medida en que seguir una regla no es necesariamente un proceso intencional no cabe hablar de reducción “en principio”, ni siquiera está claro cuál podría ser la forma de una reducción como esa.

#### **4.1. El individualismo**

Los individualistas tienen buenos argumentos pragmáticos para desconfiar de las teorías sociales poco parsimoniosas. Tal vez haya entidades sociales irreducibles pero parece claro que no existe el vergel ontológico que han propuesto los colectivistas de las más variadas escuelas.

Uno de los impulsos más fuertes que recibió el individualismo metodológico tras las obras clásicas de Bernard Mandeville y Adam Smith fue la teoría de juegos. En cierto momento se consideró que iba a proporcionar una explicación individualista del nivel (iii). La teoría parecía capaz de explicar el surgimiento de interacciones sociales estables sin presuponer nada más que conductas estratégicas instrumentales. Por eso la teoría de juegos ha ayudado a legitimar el marco general de la teoría de la elección racional que, de otro modo, resultaría sumamente implausible.

En realidad, la teoría de juegos es especialmente importante por su dimensión negativa. Su fracaso en ciertos contextos permite mostrar con mucha precisión los límites de la

explicación instrumental de la conducta humana. Como señala A. Rapoport (1968: 233), la teoría de juegos “nos muestra que el análisis ‘frío’ y ‘realista’ de los conflictos conduce a un callejón sin salida”. Al menos en este último sentido es una teoría, si no empírica, sí filosóficamente exitosa. Al igual que el extensionalismo de Quine, ayuda a entender cuáles son los elementos mínimos que hay que añadir al individualismo estricto para poder hablar de explicaciones sociales. La razón, como indica Jon Elster (1989a: 60; 1989b: 51-52), es que las conductas egoístas son metodológicamente más básicas que las altruistas (al menos en el sentido de que un mundo compuesto por agentes con motivaciones puramente altruistas no sería lógicamente coherente), y las instrumentales más básicas que las normativas.

#### **4.1.1. La teoría de juegos**

La teoría de juegos describe formalmente la interacción de individuos interesados en satisfacer sus preferencias cuyas decisiones son interdependientes, en el sentido de que las recompensas que obtienen dependen de las elecciones de los demás. Esta clase de procesos estratégicos son eminentemente colectivos o, al menos, relacionales: son necesariamente el producto de al menos dos acciones. Todos los juegos describen situaciones en las que hay dos o más jugadores, cada uno con dos o más estrategias que se combinan para generar recompensas. Aunque la decisión de cada jugador es individual y no se toman en cuenta las coaliciones, cada cual tiene que tener en cuenta lo que los otros harán. Lo interesante es que, dadas estas condiciones, se puede demostrar que hay conjuntos de decisiones estratégicas en los que ningún individuo involucrado en la interacción está en condiciones de mejorar unilateralmente su situación. Hay algunos juegos, no muy importantes, sin puntos de equilibrio, la mayoría tiene varios puntos de equilibrio y hay algunos que sólo tienen un punto de equilibrio.

Un aspecto crucial de la teoría de juegos que a menudo no se comprende adecuadamente es que tiene mucho más que ver con la lógica que con una disciplina empírica. La teoría establece los fundamentos de un análisis formal de cualquier interacción interdependiente, no necesariamente de la toma de decisiones humana. Se puede aplicar a escenarios biológicos o a relaciones entre programas de ordenador. De modo análogo, la lógica convencional explicita las relaciones de deducción y, así, saca a la luz un rasgo importante de las matemáticas y, por extensión, de la ciencia moderna. Sin embargo, desde otro punto de vista, el deductivismo es incapaz de describir en absoluto el proceso gnoseológico real (ya sea científico o cotidiano) y, como señala D.

C. Stove (1982: cap. 4), sólo nos indica hasta qué punto son necesarias las inferencias inductivas y las hipótesis abductivas.

Esta formalidad se muestra a las claras en una propiedad muy importante de los juegos. Se dice que un juego es vacío para un agente cuando lo único que sabe de sus propias decisiones y de las decisiones de los demás es que se seguirán de su conocimiento de la estructura del juego y de su racionalidad (Resnik, M. D., 1993: 204). En ocasiones se ha considerado como la característica definitoria de la teoría: “El principio central de la lógica de los juegos es que, si un juego es vacío para una persona y tiene un único conjunto en equilibrio, la racionalidad le ordena tomar la opción que corresponde a su parte en ese conjunto” (Schick, F., 1997: 104). Por eso los decisores que intervienen en los juegos son “transparentes”, no pueden engañar ni ser engañados: “Cada uno de los actores tiene directamente conciencia de las disposiciones de sus semejantes” (Gauthier, D., 1986: 233). Esta propiedad implica una importante restricción a sus aplicaciones en ciencias sociales. Aunque creamos que cierta conducta colectiva se podría explicar como un juego, de ahí no se sigue que describa los razonamientos que efectivamente han realizado los agentes involucrados en la interacción social (Oye, K., 1986: 2; Gutierrez, G., 2000: 116-117; Bicchieri, C., 1994: 127). En palabras de Herbert Simon (1979: 163): “Podemos esperar una racionalidad sustantiva sólo en situaciones que sean suficientemente simples como para que la mente las perciba sin esfuerzo. En todas las demás situaciones, cabe esperar que la mente use la información imperfecta a su disposición, que simplifique y que haga los cálculos a su alcance. No podemos esperar que tendremos capacidad para pronosticar lo que hará en tales situaciones si no sabemos cuál es su información, qué formas de representación prefiere y qué algoritmos están a su disposición. No parece haber escapatoria”.

Hay dos clases de juegos con propiedades bien distintas. En primer lugar están los juegos de suma cero. Son juegos estrictamente competitivos en los que los actores tienen preferencias completamente opuestas. De este modo, si se trata de un juego bipersonal, las ganancias de un jugador equivalen a las pérdidas de su oponente. El póquer es un ejemplo clásico de juego de suma cero. Resnik (1993: 240) subraya adecuadamente que la naturaleza puramente competitiva de estos juegos hace que siempre tengan un punto de equilibrio, ya sea puro o mixto (cuando ningún par de estrategias forman de suyo un equilibrio se busca una distribución entre distintas estrategias en función de un conjunto de probabilidades).

En segundo lugar están los juegos de suma no nula, donde los beneficios y las pérdidas no se neutralizan. En estos casos, las ganancias de unos no equivalen automáticamente a las pérdidas de los demás. Algunos de estos juegos son totalmente cooperativos, entonces todos los jugadores clasifican los resultados posibles de la misma manera e intentan coordinarse para obtener los máximos beneficios. Así ocurre, por ejemplo, con la relación entre dos bailarines o entre un piloto y la torre de control.

Los juegos pueden ordenarse de forma continua según su carácter cooperativo o competitivo. En un extremo estarían los de suma cero y en otro los cooperativos. Los casos más interesantes son los juegos que mezclan elementos cooperativos y competitivos, es decir cuando los participantes tienen en parte intereses comunes y en parte intereses en conflicto (Davis, M. D., 1970: 97). En principio, en estos casos sería posible una solución negociada, ya que no hay intereses totalmente opuestos, pero los participantes no la buscan sistemáticamente.

#### **4.1.2. Límites empíricos de la teoría de la elección racional**

Aunque en principio la teoría de juegos es una especie de lógica, se ha intentado aplicar a muy distintos campos con resultados variopintos. En el campo de las ciencias sociales, su éxito es más que dudoso. Las razones de su fracaso tienen que ver con las dificultades generales para utilizar la teoría de la elección racional, de la que forma parte la teoría de juegos, como una herramienta de análisis de los comportamientos humanos reales.

La teoría de la elección racional a menudo se emplea únicamente en un contexto de justificación y no de descubrimiento. Es decir, sencillamente se recurre a ella para proponer una racionalización *post hoc* de conductas sociales bien estudiadas. Un ejemplo clásico es el análisis espacial de Harold Hotelling y Anthony Downs que “explica” respectivamente la concentración de comercios en las mismas calles y la concentración de la oferta electoral en torno a la mediana de la distribución de las preferencias de los electores (más o menos, el centro político). Donald Green e Ian Shapiro (1994: 35) muestran “grandes reservas acerca de estos ‘descubrimientos’ (si es que pueden llamarse así) en la medida en que la retroducción meramente establece la proposición de que no es imposible que algunas hipótesis de la elección racional puedan ser verdaderas”. En general, Green y Shapiro han hecho un análisis demoledor de distintos aspectos de las teorías empíricas basadas en este modelo, desde la absurda cantidad de dispositivos metafísico-psicológicos que requieren, hasta los

procedimientos de comprobación de las teorías pasando por la pasmosa puerilidad de muchas de las explicaciones propuestas. Por ejemplo, en relación a la paradoja del votante (dado que la aportación de un votante a unas elecciones nacionales es infinitesimal, los costos de votar son mucho mayores que los beneficios, de modo que es individualmente irracional votar), Shapiro y Green señalan que los más importantes trabajos “empíricos” basados en la teoría de la elección racional se limitan a concluir que la gente vota cuando cree que debe votar mientras pasan por alto problemas empíricamente cruciales, como la influencia estadística de la educación en el comportamiento de los votantes (Green, D. y Shapiro, I., 1994: 68).

En *Tras la virtud* MacIntyre identifica una serie de obstáculos que dificultan el paso de los juegos formales a la interpretación de las situaciones políticas y sociales reales. La interacción real se da en una situación de información imperfecta, normalmente no se juega un único juego sino varios: “El problema en la vida real es que mover el caballo a 3AD puede siempre tener como respuesta que nos cuelen un gol” (MacIntyre, A., 1984: 128) y, por último, ni siquiera se juega con un conjunto determinado de jugadores y piezas. Esta última objeción, la indeterminación de los acontecimientos sociales, es la más importante: “En principio, no existe un conjunto determinado y enumerable de factores cuya totalidad abarque la situación. Creer otra cosa es confundir un enfoque retrospectivo con uno prospectivo. Afirmar esto no equivale a decir que ninguna simulación por ordenador sirva para nada; sino que la simulación no puede librarse de las fuentes sistemáticas de impredecibilidad” (MacIntyre, A., 1987: 130).

Es cierto que muchas críticas de la teoría de juegos se plantean en términos muy caricaturescos. Muy posiblemente sean injustas pero no porque estén absolutamente alejadas de la realidad. La euforia que siguió a los descubrimientos de Oskar Morgenstern y John von Neumann creó unas falsas expectativas asombrosas. No parece probable que se haya aplicado directa y técnicamente la teoría de juegos en la toma de decisiones políticas. Pero sin duda el peso de algunos consejeros gubernamentales de las grandes potencias muy familiarizados con las formas de racionalidad en las que se basan estos modelos ha tenido consecuencias entre curiosas y alarmantes. Tal vez el ejemplo paradigmático sea el de Bertrand Russell, cuyo pacifismo en los años sesenta del siglo XX contrasta con su convencimiento en los años cuarenta de la necesidad de que Occidente iniciara una guerra preventiva contra la URSS. Del mismo modo, John Von Neumann fue un decidido partidario de un inmediato ataque nuclear unilateral contra la URSS que minimizara las pérdidas de un conflicto que se consideraba

inevitable. Como recuerda W. Poundstone (1992: 213), estas recomendaciones tenían “todo el estilo de la teoría de juegos, pues sugieren que el desenlace racional de un conflicto no tiene por qué ser justo”. Searle menciona un caso autobiográfico muy ilustrativo:

Algunos años más tarde las limitaciones de esta concepción de la racionalidad se me volvieron patentes durante la guerra de Vietnam, cuando visité en el Pentágono a un amigo, un alto funcionario del Ministerio de Defensa. Intenté argumentar a favor de abandonar la política que los Estados Unidos estaba siguiendo, en concreto la política de bombardear Vietnam. Mi amigo tenía un doctorado en economía matemática. Se fue hacia el encerado y trazó las curvas tradicionales de análisis microeconómico; a continuación dijo: “Allí donde se produce la intersección de estas dos curvas, la utilidad marginal de resistir es igual a la no utilidad marginal de los bombardeos. En este punto tienen que rendirse. Todo lo que suponemos es que son racionales. ¡Todo lo que estamos suponiendo es que el enemigo es racional”. Supe entonces que estábamos en dificultades serias, no sólo por lo que se refiere a nuestra teoría de la racionalidad, sino también por lo que toca a su aplicación práctica (Searle, J., 2000: 19).

Sencillamente la teoría de juegos es una lógica que no cuenta con una teoría de la computación y muchísimo menos con una ingeniería informática. Su base material, esto es, la teoría de la utilidad esperada, la hace empíricamente muy endeble, como han mostrado repetidamente tanto los estudios de economía experimental (Green, D. y Shapiro, I, 1994: 88-98; Sutherland, S., 1992: 33-35 y cap. 21; Davis, M. D., 1970: cap. 5; Poundstone, W., 1992: 256-266) como los numerosos intentos de aplicarla a las ciencias sociales. Al menos por el momento, las teorías informales son mucho más fructíferas. De hecho, no falta quien plantea que la generalización fallida de la teoría de juegos en economía ha ayudado a cuestionar los presupuestos acerca de la racionalidad humana de la economía ortodoxa (Hodgson, G. M., 2001: 246).

#### **4.1.3. Límites teóricos de la teoría de juegos: el dilema del prisionero**

Las estrategias de los juegos se pueden considerar desde dos puntos de vista distintos. En primer lugar, cuando examinamos una estrategia desde el punto de vista de la utilidad que reporta al jugador, la consideramos desde el punto de vista de su optimidad. El resultado de un juego es un óptimo de Pareto para un jugador cuando no hay ningún otro resultado que le reporte mayor utilidad sin que disminuya la utilidad de otro jugador. En segundo lugar, podemos examinar una estrategia desde el punto de vista de

la coordinación de estrategias. En ese caso decimos que dos estrategias están en equilibrio si ninguno de los dos jugadores puede mejorar su situación mediante una modificación de estrategia unilateral. Desgraciadamente la optimidad y el equilibrio no siempre son compatibles. Típicamente, el dilema del prisionero describe un juego cooperativo con un único punto de equilibrio que es subóptimo. En el dilema del prisionero, según la descripción de Robert Axelrod, “hay dos jugadores. Cada uno de ellos puede optar entre dos alternativas, cooperar o no hacerlo. Cada uno de ellos tiene forzosamente que elegir sin saber lo que va a hacer el otro. Independientemente de lo que el otro pueda hacer, la defección proporciona siempre un resultado mejor que la cooperación. El problema es que si ninguno coopera ambos saldrán peor parados que si hubieran cooperado” (Axelrod, R., 1984: 19).

Por ejemplo, según la imagen convencional y bastante discutible de la Guerra Fría, tanto para EE UU como para la URSS las preferencias en política internacional se podían ordenar así: (1) ganar la carrera armamentística y obtener la supremacía mundial, (2) llegar a un acuerdo de no proliferación nuclear que limitase el gasto militar, (3) continuar la carrera armamentística, (4) perder la carrera armamentística y pasar a un segundo plano mundial. El punto de equilibrio es (3). Hiciera lo que hiciera la otra parte, dada la matriz de preferencias, la URSS y EEUU tenían que proseguir la carrera de armamento e incumplir los tratados de no proliferación. Si creían que el otro los iba a respetar, entonces debían romperlos tratando de alcanzar (1). Si creían que el otro los iba a romper, entonces debían romperlos tratando de no llegar a (4). De este modo ambos se encontraron en (3), que es una situación peor de la que obtendrían si hubiesen sido un poco menos racionales y se hubieran decidido a firmar acuerdos fiables.

El dilema del prisionero es el “estado de naturaleza” del siglo XX (o, como dice Axelrod, la *E. coli* de la psicología social), una ficción filosófica a la que se ha dedicado una asombrosa cantidad de páginas. La razón es que muestra un severo límite a la fábula de las abejas de Bernard Mandeville que, a su vez, sentó las bases de cierto tipo de liberalismo muy influyente. En general no es cierto que buscar los intereses propios genere sistemáticamente externalidades positivas. Como señala R. Hardin (1982: 152), lo raro más bien es que en algunos contextos el comportamiento egoísta pueda producir resultados positivos. Dicho de otro modo, el dilema del prisionero, como el teorema de Arrow, es un teorema de imposibilidad (Gutiérrez, G., 2000: 137): expone la incapacidad de explicar una infinidad de situaciones reales en las que se produce la cooperación en términos de interacción individual instrumental. El dilema permite

plantear con cierta claridad qué es lo que hay que añadir a la interacción individual prudencial para que exista una sociedad.

Es importante entender que lo que aquí está en juego no es el altruismo sino la cooperación. Los altruistas quieren que los demás tengan la máxima recompensa posible. Los cooperadores tratan de optimizar los resultados comunes. Las personas altruistas no son necesariamente cooperadoras y pueden enfrentarse a un dilema del prisionero. Por ejemplo, imagínese que Bonnie y Clide están detenidos e incomunicados en una comisaría. El fiscal sólo tiene pruebas circunstanciales contra ellos y si no confiesa ninguno de los dos sólo podría condenarlos a un año de cárcel. Si uno confiesa y el otro no, el que confiesa será condenado a diez años y el otro saldrá libre. Si los dos confiesan el fiscal está dispuesto a ser benévolo y pedir sólo cinco años de cárcel cada uno. Bonnie y Clide se aman apasionadamente y su prioridad es que el otro salga libre sin parar mientes en uno mismo. En esta situación, ambos serán condenados a cinco años. Haga lo que haga cada uno, la mejor opción del otro es confesar. Pero de este modo obtienen un resultado peor para el otro de lo que hubieran conseguido cooperando para salvarse. Amartya Sen pone un ejemplo revelador de la diferencia entre altruismo y cooperación o, según su terminología, entre simpatía y compromiso: “Dos niños se encuentran dos manzanas, una grande y una pequeña. El niño A le dice al niño B: ‘Escoge tú’. El niño B escoge de inmediato la manzana más grande. El niño A se enoja y afirma que aquello ha sido injusto. ‘¿Por qué?’, pregunta B, ‘¿Cuál habrías escogido tú?’. ‘La más pequeña, por supuesto’, replica A. Entonces B concluye con voz triunfante: ‘¿Por qué te quejas? ¡Esa es la que te tocó!’. El niño B gana sin duda esta parte de la discusión pues, en efecto, A no habría perdido nada con la elección de B si su propia elección hipotética de la manzana más pequeña se hubiera basado en la simpatía y no en el compromiso” (Sen, A., 1979: 190-191).

Los intentos de solucionar el dilema del prisionero son de dos tipos. En primer lugar, están las respuestas que intentan defender la racionalidad de cooperar en una única jugada del dilema. Generalmente estas explicaciones pasan por una reformulación de las condiciones de racionalidad. Así, D. Gauthier (1986: 238-252) propone una tercera vía entre el kantismo y la razón prudencial tratando las constricciones morales no como una estrategia en sí misma sino como un conjunto de “disposiciones” a elegir cierta estrategia. De este modo, identifica la racionalidad con la maximización de la utilidad en el nivel de la disposición individual a elegir (y no en el de las elecciones propiamente dichas, como mantiene la teoría de la utilidad). Desde este punto de vista la moral



genuina y no condicional surgiría del interés prudencial. La gente puede reflexionar sobre sus criterios de decisión, se puede elegir ser un tipo de persona que no incurre en el dilema del prisionero (aunque Gauthier hace hincapié en la socialización e incluso sugiere la posibilidad de una tendencia genética en este sentido). De un modo más impresionista aunque sugerente, Sen habla de un concepto estructurado de razón práctica en el que el hecho de si en cada caso la acción está regida por compromisos o por la maximización de la utilidad es una cuestión empírica. En su opinión, existen metaordenaciones que articulan de modo complejo los distintos órdenes de preferencias. Esta clase de ordenaciones de ordenaciones permite considerar los méritos de distintos tipos de preferencias y así, solucionar el dilema del prisionero. Hace que el jugador pueda preguntarse por “el tipo de preferencias que le gustaría que tuviera el otro jugador y que, sobre bases kantianas, considere el caso en que él mismo tendría esas preferencias o se comportaría como si las tuviera” (Sen, A., 1979: 211). Al igual que Gauthier, Sen (1987: 81-89; 1999: 327) propone posibles explicaciones del surgimiento de metaordenaciones: la reflexión, las convenciones, el debate público y, una vez más, la selección evolutiva.

En segundo lugar, los intentos de solución más famosos estudian dilemas del prisionero iterativos. Muchas veces tomamos decisiones sabiendo que nos vamos a volver a encontrar con las personas con las que interactuamos. Elegimos tomando en consideración su actuación pasada y los resultados futuros. De este modo, según la importancia que otorguemos a las próximas interacciones, podríamos optar por una estrategia cooperativa poco inteligente a corto plazo pero óptima a largo plazo. La investigación se ha centrado en qué estrategias fomentan más efectivamente la cooperación en una sucesión de partidas del dilema del prisionero. Es decir, se trata de buscar las estrategias que muevan a los demás a ser cooperativos.

Antes hemos considerado toda la carrera armamentística como una única jugada pero, en realidad, puede considerarse como una serie de jugadas, es decir, como un juego complejo o superjuego. Imaginemos que un nuevo presidente de la URSS quiere intentar pasar del punto de equilibrio (3) a (2) pero no quiere pecar de ingenuo. Así que decide seguir la siguiente estrategia (para simplificar, supongamos que su cargo es vitalicio): comienza rebajando los presupuestos militares un año y espera a ver qué hace su homólogo norteamericano. Si este último vuelve a aumentar el presupuesto militar, entonces al año siguiente el soviético lo aumenta también. En el tercer año el soviético vuelve a bajar el presupuesto militar. Ahora el americano coopera y lo baja también. Al

año siguiente el soviético vuelve a rebajarlo y así sucesivamente. Si en cualquier momento el presidente norteamericano decide aprovecharse y subir los gastos militares, entonces el ruso tiene que contestar invariablemente aumentándolos. Pero al año siguiente no debería mostrarse rencoroso y tendría que volver a rebajarlos.

Esta estrategia en el dilema del prisionero iterativo se conoce como “toma y daca”. Se ha demostrado experimentalmente que es una estrategia muy robusta por las siguientes razones: es decente (empieza cooperando), es indulgente (vuelve a cooperar en seguida) y es clara (el oponente la identifica como estrategia con mucha facilidad) (Axelrod, R, 1984: 60). Un requisito para que la solución iterativa sea exitosa es que no se sepa cuando va a terminar la interacción (que es lo que ocurre generalmente en los procesos sociales) ya que en caso contrario se puede producir una reacción en cadena egoísta: si el juego dura veinte tiradas, en la última los jugadores estarán en una situación similar a la de un juego de una tirada y no cooperarán, pero si no hay razones para cooperar en la jugada vigésima entonces tampoco hay razón para cooperar en la decimonovena y así sucesivamente (Davis, M. D., 1970: 126)<sup>30</sup>. Por eso es más probable que surja en grupos pequeños y continuos, como las familias o los grupos de amigos. Esta solución, interesante aunque no demasiado emocionante, parece coincidir con el modo en que M. Olson (1965) privilegiaba los grupos pequeños en su análisis pionero del problema del gorrón por lo que respecta a los bienes públicos<sup>31</sup>.

Pese a lo que en ocasiones se dice, las estrategias iterativas como “toma y daca” no son una solución al dilema del prisionero. La teoría de juegos exige que estén vacíos, es decir, que los jugadores estén en una situación de ignorancia respecto a sus propias acciones o las de los demás excepto por lo que toca a la estructura del juego y la racionalidad de los participantes. Las salidas iterativas al dilema buscan estrategias que fomenten la cooperación y, así, presuponen la posibilidad de reconocer a los jugadores y recordar sus resultados. Precisamente la virtud de la estrategia “toma y daca” es que permite que el otro “entienda” con mucha facilidad que no es un juego vacío. El jugador

---

<sup>30</sup> Aunque la suposición de que en las interacciones finitas lo racional es no cooperar se basa en una falacia lógica, véase R. Hardin, (1982: 147) y J. Elster (1989b: 59), el presupuesto ilustra el carácter abierto de las interacciones reales.

<sup>31</sup> El teorema de Olson establece que aunque todos los miembros de un grupo grande tengan un interés común en obtener un bien colectivo, no tienen por qué compartir un interés en pagar sus costes, de modo que la obtención de bienes públicos requiere una autoridad externa. La argumentación de Olson se basa en dos premisas: la definición de los bienes públicos como no excluyentes y que los individuos actúen guiados por sus intereses privados. En cambio, en los grupos pequeños los beneficios individuales pueden compensar los costes. Una crítica del análisis de Olson de los grupos pequeños aparece en R. Hardin (1982: 40 y ss).

que adopta “toma y daca” para fomentar la cooperación tiene que tener una razón inicial para ser el primero en cooperar que no estaba en la estructura del juego. Michael Taylor propuso una famosa versión del dilema del prisionero iterado en la que los superjuegos eran vacíos para cada agente. Aunque estableció que una estrategia cooperativa era racional a largo plazo no demostró que fuera la única estrategia racional (Taylor, M., 1987; Schick, 1997: 112-116).

Esta es la razón de que las soluciones iterativas hayan tenido muchas aplicaciones biológicas, en particular por lo que toca a la adaptación inclusiva. Si surgiera un organismo con modificaciones genéticas que le llevan a seguir la estrategia de “toma y daca” en sus interacciones, entonces probablemente esa estrategia se impondría. El surgimiento aleatorio de variaciones genotípicas proporciona un modo de explicar la conducta cooperativa inicial sin hacer exigencias de racionalidad que los axiomas de la teoría prohibían (Elster, J., 1989a: 82; Skyrms, B., 1996). En palabras de Axelrod, “en cuanto existan los genes inductores de la cooperación, la selección se encargará de promocionar las estrategias que basan su conducta cooperativa en indicaciones de su entorno” (Axelrod, R., 1984: 97). De hecho desde hace algunos años han surgido numerosas propuestas con dudosos fundamentos metodológicos que defienden la utilidad de las analogías evolutivas en economía (Hodgson, G. M., 1993; Castro, L. y Toro, M. A., 2004: 31-36).

#### **4.2. Colectivismo**

El dilema del prisionero demuestra que la cooperación social *por lo menos* presupone instituciones y reglas sociales estables que proporcionen motivos para la acción al margen de los deseos. Precisamente, como indica R. Hardin (1982: 152), el aura paradójica que rodea el dilema del prisionero procede de la extremada dificultad que tenemos para imaginarnos a nosotros mismos en una situación puramente atomística. Las familias, los sindicatos, los códigos de honor instituyen reglas de conducta no instrumentales, esto es, no dirigidas al resultado, que nos comprometen a cooperar.

Esto puede llevar a engaño porque da la impresión de que las normas son dispositivos complementarios cuya función es resolver los dilemas de la racionalidad instrumental. Pero las normas sociales no son reacciones de la sociedad dirigidas a compensar deficiencias de mercado. Es muy discutible si los códigos legales, en especial los gubernamentales, tienen por objeto subsanar los fallos de la racionalidad individual, pero sin duda no es el caso de las normas sociales. Por eso Elster dice que las normas

son “autónomas”: “Por autonomía de las normas entiendo su imposibilidad de ser reducidas a optimización. No hay ningún fin único –genético, individual o colectivo– al que sirvan todas las normas y que explique por qué son normas. Ni, en el caso de una norma dada, hay siempre un fin que sirva a la norma y que explique por qué existe” (Elster, J., 1989b: 148).

No se puede explicar el modo en que la gente sigue las normas por su deseo de evitar las sanciones o por las economías en los costes de decisión que reportan. Su internalización las hace eficaces incluso cuando la posibilidad de punición es nula y genera sentimientos de culpa que aumentan notablemente los costes de contravenirlas. En segundo lugar, los intentos de autores como Gary Becker de explicar las normas por sus beneficios colectivos son ilegítimos (Becker, G., 1981; Febrero, R. y Schwartz, P., 1997). Hay innumerables normas sociales que hacen que todo el mundo esté peor (Elster, J., 1989b: 165-178), pero incluso aunque no fuera el caso, esto no explicaría el surgimiento de las normas. Quienes mantienen tal cosa incurren en un claro caso de funcionalismo: las consecuencias benéficas no son explicativas en ausencia de un mecanismo de retroacción causal. Es cierto que se ha propuesto mecanismos evolutivos (Eibl-Eibesfeldt, I., 1973; Hinde, R. A., 1974; Wilson, E. O., 1978) para explicar el surgimiento de normas sociales pero, al menos en el caso de la conducta humana, las pruebas empíricas son tan discutibles que la tesis entra en el campo de la especulación filosófica (Kitcher, Ph., 1985; Lewontin, R. C., 1984).

El auténtico problema es que no sabemos cómo surgen las normas ni tampoco en qué consiste exactamente seguir una norma, en el sentido de que no está claro qué clase de estado psicológico exige. Podemos describir las normas como conductas que siguen grupos de individuos pero no sabemos cómo la interacción individual genera esta clase de regularidades. Sencillamente no hay un correlato normativo de las explicaciones de la teoría de juegos. El nivel (iv) de Lukes se resiste a ser reducido a mecanismos intencionales.

Precisamente la estrategia más habitual del colectivismo ha sido intentar demostrar que la formación de normas no se puede explicar por medio de la interacción individual. Para algunos autores los rasgos lógicos que podemos inferir de la descripción de reglas sociales exige postular tesis colectivistas. Ahora bien, en este sentido se presentan dos posibilidades bien distintas. Se puede mantener que la existencia de normas sociales efectivas proporciona un criterio metodológico anejo a unas tesis ontológicas colectivistas que se proponen por alguna otra razón. O bien se puede mantener que la

explicación de las normas sociales es inconcebible sin postular alguna forma de colectivismo. En este sentido, Ph. Pettit (1993: cap. 3 y 4) ha sugerido una distinción entre propuestas colectivistas “verticales”, relativas al modo en que el nivel colectivo afecta causalmente a los individuos, y propuestas colectivistas “horizontales”, que estudian el modo en que los individuos se afectan entre sí. La clasificación de Pettit es interesante pero excesivamente restrictiva por lo que toca al colectivismo “vertical”: las tesis estrictamente ontológicas no necesitan postular un modo de influencia causal de las colectividades sobre los individuos.

#### **4.2.1. Colectivismo ontológico**

El colectivismo ontológico tiene innumerables formulaciones crasas y poquísimas rigurosas. La obra de David-Hillel Ruben *The Metaphysics of the Social World* es la defensa más completa y cabal que se ha realizado hasta la fecha de la existencia de entidades sociales. Una posible explicación es que Ruben evolucionó desde el individualismo metodológico (Ruben, D.-H., 1982: 40-41 y 1979) hasta el colectivismo a través de un sinuoso camino filosófico.

Metodológicamente, el enfoque de Ruben se basa en la idea de que podemos inferir nuestros compromisos ontológicos de nuestros modos ordinarios de pensar. Su objetivo es refutar la tesis de que no hay entidades sociales irreductibles a individuos. Es decir, a menudo se realizan identificaciones reductivas entre objetos físicos y conjuntos de datos, yoes y conjuntos de experiencias o estados mentales y disposiciones cerebrales. Con independencia de qué posición se adopte respecto a esta clase de tesis, ¿es coherente mantenerla por lo que toca a los grupos sociales y los individuos? Según Ruben quienes respondan afirmativamente tienen que demostrar algo más que la coextensionalidad de grupos e individuos (Ruben, D.-H., 1985: 6). No basta con decir que los ejércitos se componen de soldados si luego resulta que la existencia de ejércitos es una condición de la existencia de soldados. Para que tenga éxito, la reducción no puede ser circular. Por eso a menudo se define el individualismo metodológico como una búsqueda de explicaciones “de fondo” (*rock-bottom*) (Lukes, S., 1970a; Bhargava, R., 1992: 70-71).

Hay distintas clases de candidatos a entidades sociales: substancias sociales (Francia, la Cruz Roja), tipos sociales (el capitalismo, la dictadura, la burocracia), acontecimientos (el asesinato de Allende, la Crisis de 1929), procesos (el declive del imperio romano) o estados (la servidumbre, la división sexual del trabajo). Es habitual y poco problemático

utilizar esta clase de entidades de un modo no extensional: los cambios en sus componentes no afectan a su identidad. En otras palabras, los grupos sociales son muy diferentes de los conjuntos matemáticos. Entre otras cosas, señala Ruben (1985: 17), los conjuntos no tienen las propiedades contrafácticas de las sustancias sociales. Francia no se puede reducir al conjunto de todas las personas francesas que haya habido y vaya a haber, ya que Francia podría haber tenido más o menos ciudadanos, mientras que los conjuntos no pueden tener más o menos elementos sin ver alterada su identidad.

La existencia de un grupo está relacionada con alguna práctica general, una regla para identificar a la gente de un modo socialmente significativo en virtud de ciertas propiedades. En otras palabras, los grupos implican la existencia de individuos con algunas propiedades en común que son considerados o se consideran a sí mismos de algún modo socialmente relevante. Aparentemente, esto contradice la hipótesis colectivista, pues parece que se puede mantener con coherencia que una norma no es más que una creencia o una actitud compartida por individuos (de ahí su opacidad referencial) (Papineau, D., 1979: 108). Pero, como ya hemos visto, tanto el origen de las normas cómo el modo en que afectan a la conducta es más bien misterioso. Así pues, cabe preguntarse, ¿qué contenido tienen esas creencias?, “¿qué creencias y actitudes podrían producir las propiedades psicológicas verdaderas del grupo de personas con las que se podría identificar Francia?” (Ruben, D.-H., 1985: 31).

Según Ruben podemos tener creencias de tres tipos: generales, singulares o mixtas. Las creencias generales no entrañan compromiso existencial acerca del contenido de la creencia, puedo creer que hay leones sin pensar en un león en particular (por ejemplo si nunca he visto un león y me baso en lo que me han dicho). Las creencias singulares son acerca de objetos particulares –por ejemplo Leo, un león en concreto– e implican compromisos existenciales. Generalmente el uso de nombres propios o descripciones definidas son indicadores de una creencia singular.

Al aplicar esta distinción a las entidades sociales resulta que, si las creencias sobre Francia son singulares, en la medida en que alguien tiene esa creencia, se mantiene en cierta relación –una relación de creencia– respecto a un objeto: Francia. Por consiguiente, si las creencias acerca de Francia fueran singulares, los individualistas que consideran que las entidades sociales son creencias compartidas incurrirían en un argumento circular. Pues “una condición para que haya personas con creencias singulares acerca de Francia sería que existiera Francia” (Ruben, D.-H., 1985: 35). En la medida en que las creencias y las actitudes presuponen la existencia de la entidad,

incluso si fuera posible la identificación de Francia con la creencia compartida, ésta sería circular.

En cambio, si las creencias acerca de Francia fueran generales no implicarían necesariamente la existencia de Francia y se podrían reducir a las creencias compartidas sin circularidad. Para establecer que las creencias acerca de Francia son generales habría que demostrar que, en realidad, la creencia de que Francia es P no es más que la creencia de que hay una cosa y sólo una cosa que es D, y ésta es P. Es decir, habría que establecer que “Francia” significa “la única cosa que es D”. Una condición necesaria para ello es que la oración “Francia es la única cosa que es D” sea analítica. Si fuera así, la creencia de que Francia es P sería equivalente a la creencia de que P es la única cosa que es D que, a su vez, puede ser elaborada como la creencia general de que sólo hay una cosa que es D, y ésta es P. Pero parece evidente que oraciones como “Francia es la nación de la que Napoleón se proclamó emperador” no son analíticas, pues cabe pensar en un estado de cosas tal que esa oración fuera falsa (Ruben, D.-H., 1985: 37). Esta conclusión tiene consecuencias en un plano epistemológico aunque no necesariamente en el plano metodológico:

Mi crítica de la idea de que uno puede explicar los hechos sociales por medio, *inter alia*, de las creencias de la gente acerca de los hechos sociales *no* es que hay que utilizar hechos sociales para identificar los contenidos de los estados de creencia. Más bien es que, en la medida en que esto es así, el individualismo metodológico invierte el orden correcto de explicación. Si los agentes sociales mantienen racionalmente creencias verdaderas sobre hechos sociales, entonces parte de la explicación de por qué se encuentran en esos estados cognitivos es la existencia de esos hechos sociales. En el caso de la creencia verdadera racionalmente justificada, no explicamos los hechos sociales por medio de las creencias del agente acerca de hechos sociales; al menos en parte, explicamos las creencias sobre hechos sociales por medio de los hechos sociales. Por ejemplo, si mantengo racionalmente la creencia verdadera de que algunas sociedades son matrilineales, o de que La Guardia fue alcalde de Nueva York, parte de la razón de que tenga estas creencias, que en parte explica por qué las tengo, es que algunas sociedades son matrilineales y que La Guardia fue alcalde de Nueva York (Ruben, D.-H., 1985: 168).

Hasta aquí la argumentación de Ruben es refutativa. Su parte más endeble, como él mismo reconoce, es la relativa a los compromisos existenciales que entrañan las creencias singulares, ya que parece conducir a aceptar la existencia de todo tipo de entidades ficticias. En última instancia, Ruben parece comprometido con alguna de las versiones causales de la referencia, como la de S. Kripke (1972) acerca de los nombres

proprios como designadores rígidos o la de H. Putnam (1975) de los términos de clases naturales.

La argumentación precedente, un tanto oscura, tiene la utilidad de mostrar el modo en que el individualismo requiere de tesis adicionales a las que normalmente se postulan. En buena medida, las convicciones de los individualistas tienen que ver con los clásicos problemas que rodean las entidades no materiales. De hecho, anteriormente D.-H. Ruben (1982: 41) había hecho notar la “extraña tensión que existe dentro del marxismo entre el materialismo y cierta predilección por el holismo metodológico”. Ruben se ocupa de este asunto cuando intenta establecer algunos criterios de identidad de las entidades sociales.

Sin duda la cuestión del nexo entre los grupos sociales y los individuos a menudo se plantea, tanto desde el lado individualista como desde el lado holista, en términos de una relación entre todos y partes. Ruben rechaza tajantemente esta formulación. Para ello parte del siguiente principio mereológico: si  $X$  es un todo y si  $A... A_n$  son sus partes, entonces si  $A... A_n$  son materiales,  $X$  es material. A continuación, propone una distinción entre objetos materiales, no materiales y abstractos. Los objetos materiales (una mesa) tienen localización espacial mientras que los abstractos (una novela) no. Los objetos no materiales (Francia) son aquellos que tienen localización espacial pero no compiten con otros objetos materiales por la localización espacial. Cuando se aplica el principio mereológico a la relación entre grupos e individuos, resulta que si un grupo es un todo y si algunos individuos son sus partes, entonces, si los individuos son materiales, el grupo es material. Según Ruben esta conclusión es falsa. Los grupos no son materiales pero los individuos sí: “Si la cola que espera el autobús 38 se transforma en la rama local 38 de la asociación de usuarios de autobús, los individuos de la cola son las partes, no los miembros de la cola, y los miembros, no las partes, de la rama local de la asociación de usuarios” (Ruben, D.-H., 1985: 81). O bien los grupos son materiales o bien tienen partes que no son los individuos. En la medida en que dos grupos pueden ocupar el mismo espacio (los miembros de la rama local 38 de la asociación de usuarios pueden además formar una asociación de mus o ser una familia extendida), los grupos no pueden ser materiales, sólo abstractos o no materiales. Así que la conclusión es que la relación entre un grupo y sus miembros no es la que existe entre un todo y sus partes. El razonamiento de Ruben es más importante de lo que podría parecer. Trata de identificar las características metafísicas de las entidades sociales más allá de las habituales vagas referencias a las “propiedades emergentes” de los grupos sociales. El



problema más acuciante de su razonamiento tiene que ver con la caracterización de los individuos como entidades materiales. Como él mismo señala: “podría sostenerse que son las personas como entidades mentales, y no sus cuerpos, las que son las partes mereológicas de los grupos (sin localización espacial) o de otras entidades sociales a los que pertenecen” (Ruben, D.-H., 1985: 82).

En realidad, no hay razón para pensar que dos grupos pueden ocupar el mismo lugar porque son inmateriales. Basta con que uno de ellos sea material y el otro inmaterial. Esta es precisamente la base de la crítica de Bhargava a la tesis de Ruben. En realidad, los individualistas no mantienen que los individuos sean las partes del grupo en cuanto elementos físicos. Sin duda diferentes relaciones psicológicas entre los mismos individuos pueden constituir distintos grupos. Pero de ahí no se sigue que los grupos tengan una existencia puramente inmaterial. “Simplemente implica que tanto los individuos como los grupos existen materialmente de un modo especial. Los grupos son todos que sólo tienen existencia material bajo condiciones de interacción. La existencia material de un grupo requiere creencias y comportamientos. Si se elimina el comportamiento y, en consecuencia, la acción, queda un grupo no material” (Bhargava, R., 1992: 85).

#### **4.2.2. Colectivismo horizontal: significados**

La argumentación de Ruben parte de tesis semánticas y epistemológicas para analizar la ontología que se sigue de nuestras creencias acerca del mundo social. A continuación, trata de dar un paso adicional y especificar las condiciones de identidad de las entidades que, desde su punto de vista, presuponen algunas de nuestras creencias. El problema de este segundo análisis es el mismo que el del individualismo extensionalista: conocemos demasiado poco acerca de la estructura material de nuestras creencias como para asumir compromisos ontológicos tan firmes. Ruben intenta dar una respuesta a estos problemas negando también la posibilidad de un análisis reductivo o “reconstruccionista” de la acción (Ruben, D.-H., 2003). No obstante, también esta propuesta está lejos de resultar evidente.

Por eso muchos colectivistas prefieren no apartarse del terreno lingüístico. Como ya se ha señalado, el individualismo metodológico no atomista se caracteriza por un claro intencionalismo: afirma que cualquier clase de estructura social se puede reducir a acciones de individuos con creencias acerca de esas estructuras. En consecuencia, una estrategia colectivista frecuente ha sido recurrir a aquellas teorías del significado que

analizan el contenido proposicional de las intenciones en términos no puramente internalistas, combinadas con una semántica holista. Desde un punto de vista externalista, al que se adscribía Ruben, las creencias no aludirían únicamente a un conjunto de estados mentales individuales sino que tendría una ineludible dimensión no-psíquica. Así, “la naturaleza de ciertas creencias está determinada por algo distinto de sus características subjetivas; a veces puede ser crucial la naturaleza del mundo circundante” (Dancy, J., 1985: 156). Por lo que toca al holismo, es una posición ampliamente aceptada que los estados intencionales individuales sólo cobran sentido en una malla más amplia de estados intencionales (Quine, W. V., 1969). El colectivismo semántico parte de alguna combinación de ambas doctrinas para mantener que la red colectiva de intenciones determina externamente algunas de nuestras creencias. Esto es, los colectivistas necesitan una semántica que dependa no sólo de las características físicas del mundo sino también de sus características sociales.

Por supuesto, hay un famoso intento de exponer el externalismo en términos sociales. Hilary Putnam considera que la referencia de los términos de clases naturales es índice. Su teoría parte de un conocido experimento mental. Imagínese dos personas que vivan en mundos idénticos en todos los aspectos excepto en la composición química del agua (en uno es  $H_2O$  y en otro  $X_YZ$ ). El agua es fenoménicamente indiscernible en ambos mundos, sólo varía su estructura química. Según Putnam (1975) dos hablantes de ambos mundos tendrían la misma representación mental acerca del agua y, sin embargo, la extensión del término “agua” sería distinta. El experimento intenta radicalizar una característica habitual de los lenguajes naturales, en los que a menudo la extensión exacta de un término (la gama de objetos a la que es aplicable) varía dependiendo del hablante. Los mundos gemelos muestran que ni siquiera la totalidad de los estados intencionales de los hablantes bastan para determinar la extensión. Podría haber dos comunidades con exactamente los mismos estados mentales pero con diferentes extensiones lingüísticas.

Según Putnam los términos de clases naturales comparten algunas propiedades con los designadores rígidos, como “esto” o “yo”, que conservan la misma intensión aunque varíe su extensión (“yo” significa lo mismo con independencia del individuo que lo utilice) que, a su vez, depende crucialmente del contexto (de a que yo esté señalando la palabra “yo”). El sentido de la palabra “agua” parece depender también de a qué objeto esté “señalando”. Ahora bien, esto parece contradecir la idea de que es el significado lo que determina la extensión de un término, al menos si se entiende que el significado está

asociado a representaciones mentales. Parece posible pensar en dos representaciones mentales idénticas que hagan referencia a objetos con propiedades enteramente diferentes. En consecuencia, Putnam afirma que el significado no es una entidad mental sino que está determinado por el entorno. Según una útil analogía de Hacking, “la teoría del significado de Putnam presenta el significado como un vector, o un tuplo ordenado. Este vector es, en muchos sentidos, como una entrada de un diccionario: parte del lenguaje, categoría o estereotipo pero acaba en algo que ningún diccionario, ni ninguna otra cosa puede presentar nunca: la extensión del término que se está definiendo. Esto es, el conjunto de cosas que caen bajo el término, el conjunto de cosas a las que el término se aplica” (Hacking, I., 1999: 200). Para Putnam, cuando mostramos “el significado de la palabra ‘agua’, lo que hacemos es ‘enfocar’ ciertas muestras. Una sustancia que no se comporte como estos ejemplos no sería considerada la misma sustancia” (Putnam, H., 1988: 65).

Esta labor de “señalar” o “enfocar” ciertas muestras se realiza de maneras muy distintas. La extensión de los términos de clases naturales se determina conjuntamente por ostensión y mediante la investigación científica. Esto significa que el significado de un término se encuentra difuminado a lo largo de distintos usuarios con distintas competencias semánticas. Típicamente Putnam afirma que “la referencia es un fenómeno social. [...] Existe una división del trabajo lingüístico. El lenguaje es una forma de actividad cooperativa y no una actividad esencialmente individualista. En suma, la referencia se fija socialmente y no está determinada por las condiciones u objetos de los cerebros/mentes individuales” (Putnam, H., 1988: 50 y 54).

Dejando a un lado las numerosas objeciones que se pueden hacer a cualquiera de las dos tesis de Putnam (Dummett, M., 1978: cap. 23; Searle, J., 1983: cap. 8), lo cierto es que no bastan para extraer conclusiones colectivistas. El colectivismo no sólo requiere que los significados estén socialmente distribuidos sino que se mantengan socialmente<sup>32</sup>. Este es el paso que pretende dar Bhargava, que utiliza la semántica de Putnam para desarrollar un colectivismo contextualista. Según Bhargava, establecer el significado no consiste sólo en estar en ciertos estados mentales comunes sino en establecer ciertas relaciones causales con el mundo, concretamente en mostrar ciertas habilidades en contextos compartidos y socialmente construidos. Esto, según Bhargava, resulta

---

<sup>32</sup> La posición de Putnam respecto a la relación todo-partes es manifiestamente ambigua, considera que la decisión respecto a la realidad de las sumas mereológicas depende de una “elección conceptual” (Putnam, H., 1987: 81-84).

particularmente evidente en el modo en que los científicos manejan los significados: “[los científicos] no tienen los mismos estados mentales ni realizan los mismos actos mentales, al menos no necesariamente. Más importante, ni siquiera poseen idénticas habilidades. Sostengo que la habilidad técnica es un ‘bien posicional’, en el sentido de que la posibilidad de beneficiarse de ella depende de que otras personas tengan habilidades complementarias” (Bhargava, R., 1992: 190). Tanto las creencias como las habilidades dependen de un nivel más profundo de “prácticas sociales” que determinan que la índole compartida de los conceptos no sea contingentemente social, es decir que no surja de la convergencia accidental de creencias y habilidades individuales.

Bhargava recurre a un modelo semántico que propuso en su momento Tyler Burge (1982) para afirmar que el contenido proposicional de cualquier intención está necesariamente relacionado con el mundo social. No obstante, la base de su colectivismo es que esta relación no está siempre presente en el estado intencional de los individuos sino que se manifiesta “directamente en la acción [...]”. Las creencias no residen en la conciencia de los individuos, pueden vivir directamente tanto en la acción individual cuanto en la colectiva. Pueden estar empotradas tanto en la mente como en las prácticas” (Bhargava, R., 1992: 211). Para demostrarlo, Bhargava cita distintos ejemplos de reglas sociales que difícilmente se pueden reducir a conductas individuales: la inmolaición de las esposas de los difuntos según los ritos funerarios de ciertas partes de la India, la forma en que un gobierno ha de tomar la decisión de declarar la guerra... Todos ellos tratan de distinguir los actos sociales individualmente realizados (por ejemplo, cantar en un coro) de prácticas sociales imbricadas no intencionales. Parece evidente, por tanto, que toda esta argumentación colectivista reposa en última instancia en la clase de teoría de la acción no intencionalista de origen wittgensteiniano que defendían Taylor, Bordieu o Searle<sup>33</sup>.

Así las cosas, cabe preguntarse si realmente hacía falta todo este camino externalista para finalmente volver a plantear que hay formas de seguir una regla que no parecen requerir la concurrencia de estados intencionales ni tampoco se pueden explicar en términos conductistas. Lo que cabe esperar de una teoría de la acción colectivista es que justifique esta clase de aseveraciones no intencionalistas y no que se base en ellas. En ese sentido, merece la pena señalar que el colectivismo internalista no ofrece un camino mucho más prometedor (aunque, desde luego, bastante más breve y claro). Por ejemplo,

---

<sup>33</sup> En concreto, Bhargava cita como fuentes a Taylor, Searle, von Wright, Lukes y MacIntyre, (Bhargava, R. 1992: 209)

Searle ha intentado mantenerse adscrito a posiciones internalistas, más o menos fregeanas, sin renunciar a la dimensión social del significado. Para ello sencillamente propone hablar de una intencionalidad colectiva. En ocasiones cada individuo piensa en primera persona de plural y no se puede reducir esa clase de pensamientos a la primera persona del singular. Las oraciones que comienzan con “nosotros...” describen estados intencionales distintos de las que comienzan con “yo...”. La piedra angular de esta intencionalidad colectiva es la noción de hacer algo conjuntamente. Cuando un grupo de teatro ejecuta una obra, la intención de cada actor de recitar su papel deriva de la intención colectiva de representar la obra y ninguna agregación de creencias puede suplantar este último nivel de descripción: “Es verdad que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de usted está dentro de su cerebro, y lo mismo vale para todo el mundo. Pero de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí” (Searle, J., 1995: 43).

De un modo más elaborado Margaret Gilbert propone una versión neo-rousseauiana del “sujeto plural” implicado en los conceptos cotidianos de grupo social, creencia colectiva o convención social: una “suma de voluntades dedicadas a cierta ‘causa’, ya sea la promoción de un objetivo o la aceptación de una propuesta” (Gilbert, M., 1989: 409). Para que los individuos creen colectividades deben formar una unidad de cierto tipo (precisamente un sujeto plural), que les da un nuevo carácter. De este modo, los fenómenos colectivos no son reducibles si tal cosa implica que “la explicación de la noción de una colectividad no implica referencia esencial a estados intencionales cuyo contenido no se puede describir en términos de personas individuales y sus objetivos” (Gilbert, M., 1989: 435). La intencionalidad colectiva estaría vinculada a responsabilidades y derechos sui generis, al modo en que aceptamos voluntariamente ciertos compromisos comunitarios.

Distintos autores han propuesto vías, no muy convincentes, para reducir los casos de aparente intencionalidad colectiva a intencionalidad individual<sup>34</sup>. Sin embargo, la principal objeción que se puede hacer a las teorías de Searle y Gilbert es que, incluso si se acepta la existencia de una intencionalidad colectiva, una vez más a duras penas se puede considerar como algo más que una descripción fenomenológica del *habitus* de

---

<sup>34</sup> Por ejemplo, Michael E. Bratman (1992: 327-341) identifica tres características de la actividad cooperativa compartida que, en su opinión, posibilitaría la reducción en cualquier caso: la receptividad mutua (una noción cercana a la de racionalidad estratégica), el compromiso con la actividad conjunta y el compromiso con el apoyo mutuo. Bratman se opone explícitamente a las posiciones de Searle y Gilbert.

Bordieu. Lo más parecido que proporciona Searle a una justificación del colectivismo es una tesis emergentista: “La intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser eliminado o reducido a otra cosa” (Searle, J., 1995: 42). Esto significa, poco más o menos, que el hombre es social por naturaleza. Y de nuevo cabe preguntarse si para este viaje hacían falta tantas alforjas.

### **4.3. De nuevo el eclecticismo: el yo ampliado**

La “solución” iterativa al dilema del prisionero puede interpretarse como el surgimiento de una forma de comunicación primitiva (entre células, ordenadores o políticos). “Toma y daca” es un código comunicativo extremadamente sencillo cuyo éxito depende precisamente de su claridad. Los ordenadores, las células o las personas “entienden” rápidamente (en un sentido no mentalista de “entender”) que, dada la estrategia del oponente, se beneficiarán cooperando.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa comunicación? Únicamente en una “secuencia de actos determinados por las conductas de los jugadores” (Axelrod, R., 1984: 23) que, como hemos visto, no puede surgir en un juego vacío. Es un proceso no intencional que depende o bien de la decisión deliberada de un programador de establecer cierta estrategia o bien del surgimiento aleatorio de individuos cuyo genotipo favorece cierta estrategia. Dadas estas condiciones, la mera interacción puede alterar la estructura subóptima del dilema del prisionero. Esta comunicación sui generis depende de cierta disposición inicial, pero no precisa del tipo de intercambio de mensajes complejos que atribuimos a la comunicación intencional sofisticada (típicamente a la verbal). Por eso puede surgir entre microorganismos.

De hecho la comunicación en su sentido más rico es intrascendente en los juegos de suma cero y puede ser perjudicial en los de suma negativa o positiva. La comunicación sólo es inequívocamente beneficiosa en los juegos totalmente cooperativos. Por ejemplo, una solución sencilla a la interacción entre dos personas que quieren encontrarse en un estadio de fútbol abarrotado es disponer de un par de teléfonos móviles. En cambio, los presidentes de la URSS y EE UU pueden celebrar las cumbres que quieran sin llegar a fiarse el uno del otro. A veces, las formas más ricas de comunicación producen un exceso de interpretación que mina la confianza que podría seguirse del mero análisis de las estrategias repetidas de los otros jugadores. Sen afirma que las estructuras de metapreferencias “requieren mucha más información que la que proporcionan la observación efectiva de los individuos [...]. La estructura asigna un

papel a la introspección y la comunicación” (Sen, A., 1979: 208). Sin embargo lo contrario también es cierto. Por ejemplo, en el transcurso de una cumbre bilateral, el presidente de EE UU podría ver un brillo ladino en los ojos del presidente soviético que podría llevarle a sobreinterpretar su estrategia de “toma y daca” que, en realidad, era sincera.

El tipo de comunicación que se establece con la estrategia “toma y daca” y similares en el dilema del prisionero iterado es un compromiso no intencional al que generalmente nos referimos como sociabilidad y que consiste, (inevitablemente) grosso modo, en la capacidad para ver las uniones de preferencias como algo más que la suma de sus partes. En otras palabras, el éxito de las estrategias como “toma y daca” se basa en la clase de “intención en la acción”, de “racionalidad encarnada” característica de algunas formas de conducta normativa. Su éxito depende justamente de que no requieren una intervención intencional: muchas veces sencillamente *nos encontramos* en situaciones cooperativas sin realizar ninguna estrategia deliberada. Es más, como señala R. Axelrod (1965: 110), es fácil “pasarse de listo” tratando de adoptar estrategias o interpretaciones más sofisticadas que bloquean el tipo de estructura comunicativa elemental que establece la mera interacción. A menudo la cooperación es un subproducto de ser como somos, del modo en que nuestra sociabilidad está imbricada en nuestras acciones. En palabras de Schick, “la mayoría de nosotros no necesita responder a la pregunta de ¿por qué ser social?” (Schick, F., 1997: 151).

No es casual que en este contexto se hable de “entender” estrategias en un sentido no mentalista del mismo modo que, al analizar los problemas de la extensionalidad en contextos médicos, se hablaba de que el cuerpo “entendía” que el riñón trasplantado y el riñón enfermo eran suficientemente similares aunque (afortunadamente para el paciente) no idénticos. Las conductas cooperativas tienen mucho que ver con este tipo de vaguedad contextual que, en este caso, se expresa a través de la indefinición de las preferencias y los acontecimientos. Por ejemplo, cuando velo por los intereses de mis hermanos, ¿estoy siendo altruista, cooperador o egoísta? Posiblemente sea difícil contestar porque mi comportamiento con mis hermanos puede estar difuminado a lo largo de multitud de situaciones mal definidas. Las acciones y los acontecimientos se nos presentan *arracimados*. Se podría interpretar, por ejemplo, que mi acción de regalar dinero en un momento dado forma parte de una acción cooperativa más compleja. Pero, ¿cómo y, sobre todo, cuándo establecer esa interpretación? Muchas veces sólo a largo plazo se puede calificar retrospectivamente la conducta como egoísmo racional,

egoísmo no optimizador, cooperación racional o altruismo. Abundan los ejemplos literarios de personajes que sólo en el lecho de muerte son capaces de cerrar el círculo de interpretaciones autobiográficas y afirmar que en cierta situación, típicamente familiar, se comportaron de forma egoísta, altruista o colectivamente racional. En cambio, el Rey Lear padece los problemas de alguien que pretende concluir las interpretaciones antes de tiempo.

Esta indeterminación vale también para nuestras preferencias intrapersonales. El dilema del fumador puede reducirse a un dilema del prisionero entre distintos yoes puntuales (Elster, J., 1997: 62). Mi yo duradero es una entidad vaga. De hecho, desde el punto de vista del individualismo puntual estricto es una imposible *entidad colectiva*. Sin duda la teoría de la identidad personal se enfrenta a dilemas parecidos a los que caracterizaban la asimetría entre individualismo y colectivismo. No puedo renunciar a cierta sociabilidad entre la infinidad de instantes que componen mi identidad personal pero ni mucho menos hay una solidaridad perfecta entre mi yo actual, pasado y futuro: me arrepiento de cosas que he hecho y hago cosas que sé que querré no haber hecho.

#### **4.4. Conclusión**

Las teorías sociales a cuyas explicaciones se suele atribuir más validez son individualistas, pero no individualistas puntuales. Tratan acerca de individuos que actúan siguiendo reglas públicas e irreductibles a intencionalidad individual. Describen acciones compartidas en las que juega un papel central la intencionalidad encarnada de Taylor-Searle-Bourdieu: posiciones políticas, relaciones de parentesco, sistemas educativos, preferencias estéticas, relaciones de producción... La noción de individuo que manejan esta clase de teorías sociales es el punto de mayor eficacia epistémica en el continuo de indeterminaciones ontológicas y epistemológicas que hemos analizado en los apartados anteriores.

En efecto, las ciencias sociales fluctúan entre los criterios de identidad extensionales e intensionales, entre la intencionalidad y la reglas no intencionales, entre la causalidad y la hermenéutica, entre el individualismo y el colectivismo. Los mismos dilemas reaparecen en cada nivel analizado, lo que impide decidirse por ciertas teorías sociales frente a otras. Así las cosas, sólo queda recurrir a razones pragmáticas como criterio de justificación epistemológica. Pero las razones pragmáticas pueden ser de dos tipos. De un lado, negativas: hay ciertos presupuestos, como el funcionalismo, que alientan los excesos metafísicos. De otro lado, positivas: algunas teorías sociales parecen tener



mayor rendimiento empírico que otras. En la siguiente sección, analizaré según este segundo criterio tres tipos de teorías sociales: teorías formalistas, teoreticistas y praxeológicas.

## Capítulo 5

### La especificidad de las ciencias sociales

La vitalidad de los enfoques hermenéuticos en ciencias sociales a pesar de todos sus problemas metodológicos, guarda relación con la ausencia de un corte epistemológico entre los conocimientos cotidianos y los conocimientos sociales técnicos. Por eso ha habido distintos intentos de salvar el carácter teórico de las ciencias sociales a través de una reformulación de la comprensión del conocimiento científico en general (Gibson, Q., 1951). Es un proyecto poco razonable. Lo relevante no es la existencia de un criterio estricto de justificación del conocimiento científico ni su naturaleza sino la mera distancia gnoseológica, en un sentido intuitivo, entre los conocimientos naif y los académicos. Muchos científicos sociales creen que la interpretación permite, sin mayores prolegómenos, introducir la sabiduría cotidiana en el análisis de la realidad social. Es decir, permite corregir pragmáticamente las elucubraciones preteóricas de las ciencias sociales.

Resulta sorprendente la cantidad de manuales de filosofía de las ciencias sociales que apenas citan ejemplos reales de conocimientos sociales. En el mejor de los casos, y ni siquiera es frecuente, se habla de escuelas o tendencias. En cambio, cuando se comparan las tesis metodológicas con los resultados empíricos, con frecuencia los economistas, antropólogos, psicólogos, sociólogos y politólogos parecen saber menos de la realidad social que cualquier lego en sus respectivas materias. No es una cuestión baladí. El “tratamiento de choque” neoliberal que Jeffrey Sachs, un famoso profesor de economía de Harvard, recomendó aplicar en los países de la antigua órbita soviética contribuyó decisivamente a provocar toda una crisis demográfica. Muchas de las recomendaciones de Sachs constituían una auténtica excentricidad, un atentado contra la prudencia que debería presidir la toma de decisiones que afectan a la subsistencia de millones de personas (para alegría de los partidos comunistas de esos países que recuperaron cuotas de poder asombrosas, dado el pasado reciente) (Gowan, P., 1999: cap. 9). Las intervenciones de los funcionarios del FMI y el Banco Mundial han arruinado varias economías con medidas que cualquier campesino analfabeto sabe positivamente que son una insensatez (George, S. y Sabelli, F., 1994; Toussaint, E., 1998). Hoy se acepta comúnmente que la Revolución Verde que promovió la FAO provocó una auténtica

catástrofe alimentaria al tratar de industrializar la producción agrícola e introducir cultivos intensivos sin tener en cuenta las condiciones sociales en las que se desarrolla la producción y la distribución en la mayor parte del mundo (Shiva, V., 1991). Los psicólogos y pedagogos renuevan alegremente criterios educativos con veinte siglos de antigüedad e intervienen de un modo temerario en decisiones penales a pesar de que sus teorías carecen del menor fundamento empírico y de que en muchas ocasiones van en contra del más elemental sentido común.

### **5.1. El teoreticismo en las ciencias sociales**

Una parte significativa de la sociología ha estado dedicada a la construcción de teorías marcadas por un elevado grado de abstracción, algo que los propios sociólogos no han dejado de denunciar (Boudon, R., 1971; Sorokin, P., 1956; Bottomore, T., 1981; Wright Mills, C., 1959). En buena medida los estudios universitarios habituales de ciencias políticas o sociología se centran en el aprendizaje de esquemas analíticos cercanos a los que caracterizaban la filosofía política clásica. El ejemplo paradigmático de esta tendencia es, por supuesto, Talcott Parsons que propuso un modelo de la acción social que dominó durante muchos años la sociología norteamericana. La teoría en cuestión, de un grado de abstracción fascinante, se basa en un esquema de cinco patrones que orientan la acción individual:

Una variable patrón es una dicotomía, uno de cuyos polos debe ser elegido por el actor antes de que el significado de la situación se halle determinado para él y, en consecuencia, antes de que pueda actuar en esa situación. Afirmamos que sólo hay cinco variables patrón *básicas* (es decir variables patrón deducidas directamente del marco de referencia de la teoría de la acción) y que constituyen un sistema, en el sentido de que son todas las que se pueden derivar de ese marco. Son: 1) afectividad-neutralidad afectiva; 2) orientación hacia sí mismo-orientación hacia la colectividad; 3) universalismo-particularismo; 4) adscripción-logro; 5) especificidad-difusividad (Parsons, T., 1951: 101).

Parsons elaboró un complicado paradigma que supuso el pistoletazo de salida a una nueva (y muy antigua) forma de hacer sociología con claras raíces en la teoría económica, especialmente en Pareto y Marshall (Álvarez-Uría, F. y Varela, J., 2004: 357-363), y muy alejada de las cuestiones empíricas específicas, un tipo de ciencia social indiscernible de la filosofía de la acción. Por supuesto, algunos sociólogos han hecho contribuciones muy relevantes a la filosofía, pero resulta fatal confundir esas

elaboraciones de segundo grado con alguna clase de explicación sociológica propiamente dicha. Aunque hay numerosas escuelas sociológicas que rechazan explícitamente los modelos de Parsons, su vocación teórica ha tenido una gran influencia en científicos sociales de todas las ideologías.

De todos modos, probablemente el ejemplo más fascinante de teoreticismo sea el de las ciencias de la mente. Se trata de un caso prácticamente único en la historia de la ciencia en la que la unificación paradigmática se produjo por decreto. A principios de la década de los setenta la psiquiatría aún se encontraba dividida en diversas “escuelas nacionales”. Por ejemplo, existía una escuela francesa de psiquiatría cuyo manual canónico –el *Tratado de psiquiatría* de Henri Ey– organizaba las enfermedades mentales en torno a un tipo de psicosis llamadas “ataques delirantes” cuya existencia el resto de escuelas negaba. Esta diversidad paradigmática típica de las ciencias sociales se resolvió de un modo más bien peculiar cuando la American Psychiatric Association (APA) comenzó a publicar un sistema clasificatorio ecléctico que se impuso en todo el mundo sin apenas discusión: el *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM). En concreto, la publicación en 1980 de la tercera edición de esta obra (el DSM-III) supuso el inicio de un consenso artificial que, en ocasiones, literalmente se alcanzó por votación, una metodología científica cuando menos peculiar (Kirk, S. A. y Kutchins, H., 1992).

El DSM es una guía pragmática para la práctica psiquiátrica que elude cualquier reflexión sobre la situación epistemológica de la disciplina. A fin de evitar las disputas entre escuelas psiquiátricas, en sus sucesivas ediciones el DSM ha ido eliminando las categorías diagnósticas que exigen pronunciarse entre distintos modelos (como las neurosis) o están socialmente mal vistas (como las perversiones) y ha introducido aquellos malestares cuya gestión se demandaba socialmente (como los síndromes dependientes de la cultura). Ian Hacking recoge una discusión entre Thomas Szasz, un conocido antipsiquiatra, y Robert Spitzer, editor de los DSM, muy ilustrativa del espíritu de esta publicación: “Szasz sostenía que los doctores en medicina deberían tratar sólo lo que saben que son enfermedades patológicas. Los psiquiatras tratan a personas con problemas, pero no pueden concretar condiciones médicas genuinas, de modo que deberían dejar el tratamiento a sanadores, chamanes, sacerdotes o consejeros. La psiquiatría no es una rama de la medicina. Spitzer replicaba: ¿y qué hacemos con el autismo infantil? Sabemos que debe ser de naturaleza neurológica, pero no tenemos ni idea de cuál es su neurología, así que lo tratamos sintomáticamente, como los psicólogos. ¿Es incorrecto que intentemos como doctores ayudar a los niños autistas

sólo porque no conocemos todavía la neurología? Consideraba que este argumento era demoledor” (Hacking, I., 1999: 198).

Y, sin embargo, parece evidente que no lo es. Para empezar, ¿ayuda la psicoterapia? Ya en 1952 el psicólogo inglés H. J. Eysenck realizó un famoso estudio empírico que afirmaba que en torno a dos tercios de los neuróticos se recuperaban espontáneamente, sin tratamiento. Aunque se han puesto en duda estos resultados parece incuestionable que casi el 50% por ciento de los pacientes neuróticos que no reciben psicoterapia mejoran por sí mismos (Crown, S., 1987: 979). En general, un buen indicador del estatus epistemológico de una teoría es su éxito pragmático. Con frecuencia un psicoterapeuta naif –un amigo, una madre, un cura o, según Lévi-Strauss (1958: 165), un brujo– es más eficaz que un profesional. Un caso bien estudiado es el de las asociaciones de alcohólicos anónimos, cuyas prácticas informales y vagamente religiosas son más exitosas que cualquier terapia profesional.

Incluso si se llega a la conclusión de que la práctica psicoterapéutica o la medicación psiquiátrica son convenientes en ciertos casos, parece evidente que deberían ir acompañadas de enormes cautelas gnoseológicas (las que se esperarían de un cirujano que se dispone a operar sin tener una idea clara de la patología que pretende curar). Esa clase de reserva crítica es la que impide por completo el amplio espíritu democratizador de los DSM.

Por supuesto, no es que los sociólogos estén en una situación mucho mejor. Por ejemplo, durante generaciones se discutió acerca de los bororo, una tribu brasileña cuyos miembros, según un informe decimonónico, decían de sí mismos “somos guacamayos rojos”. Cassirer, Levy-Bruhl, Durkheim o Geertz recurrieron a esta tribu como ejemplo del modo en que las culturas no occidentales se apartaban de la racionalidad estándar. En los años setenta un antropólogo, Christopher Crocker, se molestó en volver a examinar sobre el terreno la cuestión. En palabras de Dan Sperber (1982: 152), “resultó que (1) sólo los hombres dicen ‘somos guacamayos rojos’, (2) las mujeres usan los guacamayos rojos como mascotas, (3) la tribu tiene descendencia matrilineal y residencia matrilocal, de modo que en importantes aspectos los hombres dependen de las mujeres, (4) se cree que tanto los hombres como los guacamayos caen dentro de la influencia de las mujeres por su contacto con los espíritus”. Los bororo sencillamente expresaban irónicamente su dependencia de las mujeres.

No todos los disparates sociológicos son igual de inofensivos. Manuel Castells ha construido un prolijo edificio intelectual combinando la peor tradición del

estructuralismo marxista que profesó en su juventud (Castells, M., 1974) con la tecnofilia militante de su madurez (Castells, M., 1995). Castells ha influido notablemente en las políticas urbanas de ciudades de todo el mundo con un modelo de ciudad “flexible” que compite con otras ciudades por atraer a las empresas ofreciendo la clase de servicios que precisa la nueva economía: redes de telecomunicaciones, habilidades sociales adecuadas, extirpación del tejido industrial... Dejando a un lado cualquier consideración moral relativa a los sacrificios que deben hacer los ciudadanos de esas ciudades castellsianas para satisfacer a los inversores de los mercados tecnológicos, hay buenas razones para pensar que la base empírica de las teorías de Castells es muy débil. Desde finales de los años noventa del siglo XX existe un descomunal exceso de oferta tecnológica. La tasa de utilización de las redes de telecomunicaciones se encuentra entre el 2’5% y el 3%, mientras que la de los cableados submarinos de fibra óptica es del 13% (Brenner, R., 2002: 17). En general, los mercados tecnológicos se encuentran en una situación similar a la de las empresas ferroviarias del siglo XIX, cuando una inmensa acumulación de inversiones en capital fijo hundió la tasa de beneficios a corto plazo (Perelman, M., 1996: cap. 3).

## **5.2. El formalismo en las ciencias sociales**

La economía es una ciencia con un nivel de teoreticidad relativamente bajo pero con un grado asombrosamente alto de formalismo. Tras las disputas históricas que marcaron los inicios del marginalismo (Dobb, M., 1972; Weber, M., 1903: 174 y ss.), los economistas han tendido a mostrarse modestos en sus categorizaciones de la realidad social. Es habitual que los manuales de economía comiencen definiendo su disciplina en términos muy vagos: como una ciencia de la elección o como una técnica de pensamiento. De hecho, desde hace más de un siglo, numerosos científicos sociales ha criticado a los economistas por asumir sin discusión categorías sociales con una importante carga ideológica. No es exagerado decir que buena parte de la economía ortodoxa que marca la agenda política de los gobiernos de todo el mundo es una complejísima elaboración deductiva a partir de principios asombrosamente endeble, un proyecto que, poco sorprendentemente, ha sido comparado con la filosofía escolástica (Hunt, E. K., 1972). En una obra importante y a menudo olvidada, Tawney se preguntaba “¿es absurdo sugerir que una combinación de preparación intelectual y moral, de orgullo profesional y de conocimiento organizado, pueda ser un motor económico, por lo menos, tan eficaz como la lucha por el beneficio personal que actualmente hace girar las ruedas de la

industria? Esta es una pregunta que apenas ha sido discutida por los economistas. Porque la ciencia económica nunca se ha librado del peculiar prejuicio recibido del racionalismo dogmático que presidió su nacimiento. El hombre busca el placer y evita el dolor. Desea la riqueza y detesta el esfuerzo. En el pecho del ‘patrono’ y del ‘obrero’ duerme un sencillo pero delicado cálculo hedonista” (Tawney, R. H., 1921: 170-171).

El disgusto de los economistas ortodoxos por las disquisiciones sobre los fundamentos conceptuales de su disciplina ha dado pie a un proceso de síntesis artificial parecido al de la psicología. En este caso no ha sido necesaria la sanción de ninguna organización profesional. A mediados del siglo XX se produjo una adaptación sospechosa de la heterodoxia keynesiana al marco neoclásico (Rosen, S. M., 1972). Como por arte de magia, diez años después de su muerte Keynes era matemáticamente coherente con las teorías que había atacado denodadamente. En particular, el famoso tratado de Samuelson (1948) proponía la idea de una “síntesis neoclásica” que generó una corriente hegemónica de pensamiento económico cuya enorme influencia salió a la luz en los años ochenta. Se trata de un proyecto consciente y con unas claras referencias ideológicas. Tal y como lo recoge Perelman, un portavoz de la Heritage Foundation describía así la situación: “La insidiosa podredumbre del multiculturalismo, el feminismo, el deconstruccionismo y otras tendencias radicales de moda se ha extendido prácticamente a todas las ramas de estudio de las universidades americanas. Pero la economía parece haber desarrollado una especie de inmunidad a tales enfermedades. Es una de las pocas disciplinas en las cuales la ideología radical de izquierdas no ha logrado arraigar. El capitalismo de mercado –anatemado para el grueso del profesorado– florece en los departamentos de economía, en los que los keynesianos no han logrado evitar el crecimiento de varios alzamientos de pensamiento clásico de mercado libre” (Perelman, M., 1996: 21).

En los últimos tiempos, al menos desde mediados de los años ochenta del siglo XX (Hodgson, G. H., 1993: 25), se ha convertido en un lugar común las denuncias del formalismo extremo de buena parte de la economía contemporánea. Hay un conjunto de referencias citadas habitualmente procedentes de varios premios Nobel que reclaman un menor grado de esoterismo. Por ejemplo, Leontieff decía que “el entusiasmo acrítico por la formulación matemática tiende a ocultar con frecuencia el efímero contenido sustantivo del argumento que hay tras la formidable fachada de signos algebraicos” (Leontieff, W., 1971: 1) o “nadie comenta la aversión que tiene la inmensa mayoría de los economistas académicos actuales al estudio empírico sistemático, ni los trucos

metodológicos que emplean para evitar el uso de información concreta basada en hechos” (Leontief, W., 1982: 29)<sup>35</sup>.

Aún más, es un hecho conocido que las elaboraciones teóricas matemáticamente más sofisticadas raramente se aplican. Según Perelman, “aunque los economistas son legendarios por aplicar sus sofisticadas técnicas a los temas más arcanos, los que intervienen en la toma de importantes decisiones políticas raramente utilizan algo que no sean las herramientas económicas más elementales. Pensemos en el testimonio de Herbert Stein, el principal asesor económico de la Administración Nixon. Según Stein: ‘puede parecer asombroso, pero la mayor parte de la economía que se utiliza para asesorar en materia de política pública está más o menos al nivel de un curso introductorio de principiantes’” (Perelman, M., 1996: 18). No es de ningún modo casual. El tipo de conceptos que se maneja en este nivel son sospechosamente cercanos a la gestión empresarial. En cierto sentido son intuitivos pero tienen una carga política indiscutible.

Sin, embargo, la cuestión es más difícil todavía. Pues no está claro qué clase de trabajo empírico podría remediar esta situación. También los estudios econométricos han sido sometidos a crítica. Nicholas Georgescu-Roegen (1971: 405) denunciaba el uso abundante de “conceptos pseudo-aritmómorficos” como índices de precios, coste de la vida, producción global, etc. En palabras de Jose Manuel Naredo, “la idea de que los datos propios de la contabilidad empresarial son capaces de aportar, por sí solos, la base empírica que reclama la construcción teórica de la ciencia económica, revela sus límites y abre la puerta hacia el empleo poco escrupuloso de seudomedidas derivadas de las estadísticas comerciales, como sucedáneos que incumplen los requisitos a los que se atiene la medición en las ciencias de la naturaleza” (Naredo, J. M., 1987: 197). Por su parte, Robert Heilbroner y William Milberg recuerdan que “las prácticas econométricas de los distintos teóricos de la elección racional se han enfrentado a un aluvión de críticas, que van desde el reconocimiento del amplio uso de ‘ingeniería de datos’ a la dificultad de repetir los estudios empíricos publicados para corroborarlos, pasando por el problema del abuso de la retórica de la ‘relevancia’ o la fragilidad de la metodología de la contrastación de hipótesis” (Heilbroner, R y Milberg, W., 1995: 93).

Una forma habitual de intentar eludir esta clase de aporías es recurrir a alguna metateoría filosófica, ya sea el instrumentalismo radical de Milton Friedman (Nagel, E.,

---

<sup>35</sup> Véase también G. Debreau, (1991), R. M. Solow, (1985) y G. J. Stigler (1981).



1973; Friedman, M., 1966) o, más habitualmente, a alguna versión de los “programas de investigación” de I. Lakatos (1978)<sup>36</sup>. Muchos economistas ortodoxos se sienten tentados por la vigorosa defensa del liberalismo político y económico de Popper pero no quieren renunciar a unas teorías que ni siquiera en principio son falsables. Lakatos propuso una especie de camino intermedio entre el falsacionismo popperiano –que obliga a arrojar por la borda al menos la totalidad de las ciencias sociales– y el criptoescépticismo kuhniano que, para algunos autores (Blaug, M., 1980), se adapta bien al deductivismo extremo de la economía ortodoxa al tiempo que permite reivindicar una mayor presencia de análisis fácticos. Por supuesto hay una amplia gama de filosofías de la ciencia a disposición de los economistas con inquietudes. Ni siquiera han faltado los seguidores del anarquismo epistemológico en economía. En una obra muy comentada en su momento, Donald N. McCloskey buscó una especie de giro postmoderno (*ma non troppo*) en economía. Sostenía que “la economía es una ciencia, y muy satisfactoria como tal” y, al mismo tiempo, reivindicaba “que toda ciencia es humanismo” (McCloskey, D. N., 1986: 85). Como prueba aducía el hecho, más bien poco emocionante, de que los matemáticos, los físicos y los críticos literarios utilizaban la retórica en sus argumentaciones públicas y no sometían sus teorías a inquisitoriales tribunales de la experiencia popperianos.

Sin embargo, parece razonable pensar que la filosofía de la ciencia no puede ser la solución a un problema empírico. No es que la economía ortodoxa carezca de un marco de justificación filosófico adecuado a sus peculiaridades sino que, al igual que ocurre en psicología o en sociología, en muchos casos la utilización de dispositivos con un alto grado de matematización da peores resultados que la mera aplicación del sentido común. Como recuerda MacIntyre, “D. J. C. Smith y J. C. K. Ash han demostrado que los pronósticos producidos para la OCDE sobre la base de la más sofisticada teoría económica desde 1967 han dado predicciones menos acertadas que si se hubieran hecho usando el mero sentido común, o como gustan decir, métodos sencillos de predicción de porcentajes de crecimiento tomando el promedio del índice de crecimiento de los últimos diez años como guía, o el índice de inflación suponiendo que los próximos seis meses van a ser parecidos a los seis meses anteriores” (MacIntyre, A., 1984: 117).

El tipo de formalismo característico de la economía no debería confundirse con el de la sociología y la psicología que denunciaba Stanislaw Andreski. Las operaciones de

---

<sup>36</sup> Sobre la popularidad de Lakatos entre los economistas véase A. Rosenberg (1992: cap. 4) y A. Gómez (2003, p. 231).

algunos psicólogos o sociólogos tienen el aspecto atemorizador de las matemáticas pero “no son más que puras sustituciones de palabras ordinarias” (Andreski, S., 1972: 161). Por ejemplo, según algunos psicólogos cognitivos la impresión que produce en una persona cierta información se explica con la siguiente fórmula:

$$\text{Impresión} = p_0 I_0 + \sum p I / p_0 + \sum p$$

Donde “ $p_0$  es el peso o importancia de la impresión inicial,  $I_0$  es la impresión inicial,  $p$  es el peso de cada uno de los elementos informativos e  $I$  es el valor de cada elemento informativo” (Francisco, J. y Huici, C., 2001: 39). Cuando se traduce al castellano, la fórmula resulta ridículamente poco interesante. Viene a decir que la primera impresión es muy importante y que, por otra parte, no percibimos homogéneamente todos los aspectos de una situación.

En cambio, la economía ortodoxa utiliza genuina matemática que, no obstante, apenas tiene relación con la realidad social. En el mejor de los casos, como apunta A. Rosenberg (1992: 237 y ss.), se trata de matemáticas aplicadas que podrían tener utilidades en otros campos científicos. De hecho, la economía que realmente se ocupa de problemas empíricos es sumamente parecida a la historia convencional, al menos en la medida en que está marcada por una ineludible especificidad (Hodgson, G. M., 2001; Heilbroner, R. y Milberg, W., 1995: pp. 6 y 111; Strange, S., 1998: 163 y ss.). La investigación económica empírica exige especular acerca de categorías sociales, conocer multitud de datos empíricos muy vagos e interrogarse acerca de normas y mentalidades. Las matemáticas, desde luego, constituyen una ayuda importante en la medida en que la producción y el intercambio implican numerosos fenómenos cuantitativos. Pero la identidad de los objetos de estudio de la economía no se puede expresar en términos matemáticos, como ocurre en cambio en ciencias naturales. La revolución que introdujo la física matemática moderna fue la posibilidad de matematizar un segmento de la realidad de modo que las deducciones formales dieran lugar a resultados significativos. Al menos por el momento, la realidad social no forma parte de ese segmento, de modo que en historia, economía o sociología las matemáticas no son más que técnicas auxiliares.

Joseph Stiglitz acostumbra a comentar una famosa anécdota que explica los absurdos a los que conduce la ignorancia historiográfica de algunos economistas. Los equipos del FMI que acuden a intervenir en crisis económicas trabajan con una serie de programas informáticos diseñados para cada país que aplican sin mayores complicaciones contextuales. Al parecer, en cierta ocasión un equipo de funcionarios del FMI que

preparaba el viaje a un país africano con una deuda astronómica que había solicitado su ayuda, confundió el equipo electrónico que debía llevarse de la sede de Washington. Para analizar la situación en el país X, habían cargado el disco duro que contenía el país Y. A lo largo de toda su estancia en el país X, trabajaron sobre la base de los datos recabados para el país Y sin caer en la cuenta de su error (Ziegler, J., 2002: 233-234). Por eso no resulta extraño que, en el mejor estudio que se ha realizado hasta la fecha de las transformaciones económicas y políticas internacionales de los últimos veinte años, Peter Gowan desprecie la sabiduría económica ortodoxa: “Al explorar el Régimen Dólar-Wall Street no necesitamos álgebra, ni geometría y casi nada de aritmética o, incluso, de estadística. Las relaciones y conceptos básicos pueden entenderse sin la menor familiaridad con la economía neoclásica. De hecho, a la hora de entender las relaciones monetarias y financieras internacionales, la falta de familiaridad con las bellezas e ingenuidades de la economía neoclásica es una ventaja positiva” (Gowan, P., 1999: 22).

### **5.3. Las ciencias sociales como praxeologías**

Una de las razones obvias de la abundancia de declinaciones metafísicas, ya sea formalistas o teóricas, en psicología, sociología y economía es que estas ciencias se encuentran en competencia directa con la psicología, la sociología y la economía popular. Muchos estudios de psicología cognitiva tienen un valor similar al de refranes y parábolas tradicionales (“más vale pájaro en mano que ciento volando” y similares). Existen investigaciones sociológicas excelentes que describen con mucho detalle los vínculos entre poder político y poder económico en distintos países capitalistas, pero su base teórica no va más allá de la soflama del anarquista E. Malatesta: “Rotschild no necesita ser diputado ni ministro: le basta tener a su disposición a diputados y ministros”. Al menos desde un punto de vista heterodoxo, un empleado de cualquier multinacional que conozca los aumentos de sueldo de los directivos en los últimos diez años, la obsolescencia programada de los productos que fabrica o las asimetrías de poder contractual de la empresa frente a los empleados, tiene un conocimiento de la realidad económica más cabal que muchos expertos en altas finanzas.

La historia no tiene competencia cotidiana y por eso ha recurrido menos a la metafísica. No hay una historiografía popular que compita con la académica por establecer cuáles fueron las prácticas matrimoniales en el sur de Francia en el siglo XIII. Por regla general los historiadores han podido limitarse a expandir los conocimientos cotidianos

con un bajo grado de formalismo y teoreticidad a ámbitos desconocidos<sup>37</sup>. En la medida en que la psicología, la sociología y la economía se han parecido a la historia en este aspecto han sido ciencias útiles que proporcionan información poco rigurosa pero interesante. De hecho, resulta sumamente difícil diferenciar entre todas estas disciplinas. Hace ya años que hay una notable unanimidad respecto a la imposibilidad de distinguir la historia de la sociología (Burke, P., 1980; Braudel, F., 1960: 133; Carr, E. H., 1961; Tilly, C., 1981; Abams, P., 1982), una tesis que posiblemente debiera ampliarse a la totalidad de las ciencias sociales.

Un rasgo predominante en muchas caracterizaciones de la situación actual de la historia es la extrema atomización de esta disciplina (Dosse, F., 1987)<sup>38</sup>. En los últimos años los historiadores han ampliado mucho el abanico de sus intereses, hasta el punto de que no siempre resulta fácil establecer cómo encajan esta miríada de temas de investigación. Una respuesta sencilla, defendida por Hobsbawm, pasa por afirmar que esta pluralidad implica de hecho una convergencia empírica: “Cabe ver la nueva historia de hombres y mentes, ideas y acontecimientos como algo que complementa –en vez de suplantar– el análisis de estructuras y tendencias socioeconómicas [...]. Optar por ver el mundo a través de un microscopio en lugar de un telescopio no es ninguna novedad. Mientras aceptemos el hecho de que estamos estudiando el mismo cosmos, la elección entre microcosmos y macrocosmos consiste en seleccionar la técnica adecuada” (Hobsbawm. E., 1997: 193-194).

Es cierto que la aclamación de la atomización histórica coincidió con la popularización postmoderna de ontologías hermenéuticas que negaban precisamente que se estudiara e incluso que existiera “el mismo cosmos”<sup>39</sup>. Sin embargo, pronto han perdido buena parte de su crédito (Stone, L., 1991). Un historiador antes considerado heterodoxo, como Carlo Ginzburg, señalaba:

Ahora tengo la impresión de que hemos pasado de un extremo a otro. Antropólogos, historiadores, filósofos (aunque con importantes excepciones) se han obsesionado con la dimensión textual de su investigación hasta el punto de rechazar la posibilidad de establecer alguna relación entre el texto y la realidad extratextual, como si postularla fuera pecar de

---

<sup>37</sup> Una valoración crítica de esta situación aparece en G. S. Jones (1972).

<sup>38</sup> Muchos autores coinciden en señalar que el detonante de las reflexiones sobre esta atomización de la historia fue la publicación de J. Le Goff y P. Nora (1974). Un precedente importante es M. Foucault (1969: 13 y 15).

<sup>39</sup> Sobre las corrientes postmodernas en historia véase G. Noiriel (1996: 130). Habitualmente se cita como punto de eclosión del giro lingüístico en historia D. LaCapra y S. Kaplan (1982).

ingenuidad culpable. La palabra mágica “narración”, *narrative*, lo abarca todo: es ésta una noche en la que todos los gatos son pardos, en la que toda distinción entre ficción y realidad, deviene indemostrable. Todo se ha convertido en *self-referential*. Los antropólogos se miran en el espejo, los filósofos escriben una historia de la historiografía sin historia, e incluso entre los historiadores la inmundada palabra “realidad” sólo puede ser pronunciada tras haber sido desinfectada, tras haberla puesto entre comillas (Ginzburg, C., 1994: 91).

Efectivamente, también ha perdido su ímpetu desafiante la noción de “narratividad” que, a raíz de un conocido artículo de Lawrence Stone (1979), se popularizó como rasgo distintivo de cierto tipo de historia más local frente a la historia estructural. En realidad, como sugiere P. Burke (1991: 219 y 299), resulta francamente difícil decir con exactitud en qué sentido no es narrativa la obra de Braudel y sí la de Natalie Davis. Tanto *El Mediterráneo* como *El regreso de Martín Gerre* siguen principios metodológicos muy similares e incluso, en opinión de E. Hobsbawm (1997: cap. 14), que respondió a Stone, también poseen elementos empíricos cercanos. La noción de narratividad tal y como se planteó originalmente en el dominio de la filosofía de la historia, aludía más bien a ciertas características de las ciencias sociales que en historia se observan muy marcadamente (Callinicos, A. 1995: cap. 2; Ricoeur, P., 1983: vol. I; Danto, A. C., 1968; White, H., 1973). Paul Veyne, en un importante ensayo, resumía estas características más bien abruptamente:

La historia carece de método; pedid, si no, que os lo muestren. La historia no explica absolutamente nada, si es que la palabra explicar tienen algún sentido [...]. Entendámonos. No basta con afirmar una vez más que la historia habla ‘de lo que nunca se verá dos veces’; tampoco se trata de sostener que la historia es subjetividad, perspectivas, que interrogamos el pasado a partir de nuestros valores, que los hechos históricos no son cosas, que el hombre es comprendido y no explicado, que no es posible una ciencia del hombre. En definitiva, no se trata de confundir el ser y el conocer; las ciencias humanas existen realmente (o, al menos, aquellas que merecen con justicia el nombre de ciencia) y, así como la física fue la esperanza del siglo XVII la de nuestro siglo es una física del hombre. Pero la historia no es esa ciencia, ni lo será nunca (Veyne, P., 1971, 9-10).

Veyne escribe en un momento extraño en el que surgen nuevas “ciencias” exóticas (semiótica, genealogía, psicoanálisis, etc.) con una extraña ansiedad legitimatoria. A pesar de que Veyne se mueve en este bituminoso ecosistema intelectual su punto de referencia sigue siendo la historia estructural (Veyne, P., 1971: 148-150; Noiriel, G.,

1996: cap. 3)<sup>40</sup>. El nervio de *Cómo se escribe la historia* es la caracterización de la historiografía como un saber que utiliza formas de explicación cotidianas y, por consiguiente, alejadas de las teorías científicas. En palabras de Raymond Aron:

Los sistemas y acontecimientos sociales son, en el sentido epistemológico del término, indefinidos: en cuanto vividos por los individuos, observados por los historiadores o los sociólogos, no están parcelados de suyo en subsistemas definidos, ni reducidos a un pequeño número de variables susceptibles de ser organizadas en un conjunto de proposiciones ligadas unas a otras; de ninguna teoría puede deducirse como consecuencia necesaria la condena a muerte industrial de millones de judíos por los hitlerianos<sup>41</sup>.

En términos más formales, los conocimientos históricos (y, por extensión, de las ciencias sociales) pertenecen a un contexto opaco o no extensional. Esa es la razón de que las deducciones resulten huecas en ciencias sociales. Desconocemos la estructura molecular de los fenómenos sociales: los grandes procesos no se relacionan con los acontecimientos como un todo con sus partes. Por eso, para Veyne el objeto del saber histórico está sujeto a un perspectivismo insuperable, no reconstruible a través de la multiplicación de perspectivas como, en cambio, parece sugerir J. Le Goff (1977). En consecuencia, los historiadores se dedican típicamente al estudio de “acontecimientos” específicos (sea la formación de una civilización en torno al Mediterráneo, Waterloo o la nariz de Cleopatra). Este interés por la concreción no implica ningún nivel de generalidad ni tampoco que los historiadores se topen azarosamente con los acontecimientos que estudian (como decía Lucien Febvre [1953: 22], “el historiador no va rondando al azar a través del pasado, como un traperero en busca de despojos, sino que parte con un proyecto preciso en la mente, un problema a resolver, una hipótesis de trabajo a verificar”). Pero los conceptos y modelos de la historiografía no son formalmente como los de los científicos. Los conceptos históricos “no son propiamente tales, es decir, un conjunto de elementos unidos necesariamente, sino más bien representaciones compuestas que provocan una ilusión intelectual, pero que en realidad son únicamente imágenes genéricas” (Veyne, P., 1971: 90).

Esta indeterminación plantea problemas evidentes relativos a la relevancia de unos fenómenos respecto a otros. El propio Veyne intenta solventar la aporía proponiendo

---

<sup>40</sup> En cambio, en las últimas décadas Veyne experimentó una cierta deriva relativista (Veyne, P., 1983) que J. Elster (1993: 77) ha criticado.

<sup>41</sup> R. Aron, “Qu’est-ce qu’une théorie des relations internationales”, *Revue française de science politique*, XVII (1967), p. 848. Citado en P. Veyne, (1974: I, 78).

que los acontecimientos históricos aparecen en forma de “trama”: “La trama es un fragmento de la vida real que el historiador desgaja a su antojo y en el que los hechos mantienen relaciones objetivas y poseen también una importancia relativa [...] Esta trama no sigue necesariamente un orden cronológico: al igual que un drama interior puede desarrollarse en distintos planos” (Veyne, P., 1971: 34)<sup>42</sup>. Por eso, los grandes estudios comparativos, como *La ciudad* de Weber, o los típicos estudios antropológicos acerca de la jerarquización de las tribus forrajeras no son necesariamente inespecíficos. Esos acontecimientos discontinuos y prolongados en el tiempo pueden tener su propia organización objetiva.

Paul Veyne (1971: 164) insistía en que la historiografía, al igual que el resto de “ciencias humanas”, es una “praxeología”. El enriquecimiento del pensamiento a lo largo de los años se traduce en el aumento del número de conceptos de los que dispone el historiador y, por consiguiente, en la ampliación del catálogo de interrogantes que será capaz de plantear a sus fuentes. Cabe imaginar ese cuestionario ideal como un catálogo de lugares comunes o *topoi* semejante a los que elaboraba la retórica antigua para uso de los oradores (Veyne, P., 1971: 145, n. 4; Racionero, Q., 1997: 210). Como hemos visto, también Jon Elster hablaba de un repertorio de “mecanismos” causales que cabe aplicar en diferentes situaciones.

Incluso si se acepta este punto de vista, cabe preguntarse si el catálogo de mecanismos en cuestión es enteramente mudo o informa acerca de algunas características generales de las sociedades humanas. En el artículo “¿Ha progresado la historia?” Eric Hobsbawm escribe: “Sigue siendo cierto que la historia se ha alejado de la descripción y la narrativa para acercarse al análisis y la explicación; ha dejado de concentrarse en lo singular e individual a favor de la determinación de regularidades y la generalización [...] ¿Todo esto constituye un progreso ? Sí, un progreso modesto” (Hobsbawm, E., 1997: 77). Hobsbawm cree que la historia ha estado moviéndose en cierta dirección por pura inercia científica: un rumbo que cabe relacionar con la herencia marxista y el proyecto materialista, con independencia de la ideología de los historiadores y, lo más significativo “contra la resistencia fortísima e institucionalmente arraigada de los profesionales de la historia” (Hobsbawm, E., 1997: 75). Para Hobsbawm no es que los historiadores se hayan decantado por la historia materialista sino que, a pesar de la

---

<sup>42</sup> Paul Ricoeur (1983: I, 2ª parte, cap. 2) profundiza en la noción de “trama”, de raigambre aristotélica, y propone una crítica parcial del enfoque de Veyne. J. L. Pardo (2001: 37) ha señalado la relación de la crítica de Ricoeur con problemas semióticos generales.

variedad de intereses, a pesar de la multiplicación de objetos de estudio, se han visto obligados por la propia lógica de la disciplina a practicar historia materialista tanto si estudiaban las tendencias heréticas de un párroco bretón como si estudiaban la inflación. El catálogo de mecanismos que los historiadores han ido descubriendo tiene un marcado aire materialista. Esto resulta particularmente evidente cuando se toma en consideración, por ejemplo, las investigaciones acerca de las “mentalidades”:

Se puede decir sin temor a equivocarse que hace medio siglo, al menos en Gran Bretaña, sólo un historiador marxista se hubiera atrevido a sugerir que lo que mejor explica la aparición del concepto teológico de purgatorio en la Edad Media europea es que la economía de la Iglesia dejó de depender de las donaciones de un número reducido de nobles ricos y poderosos y pasó a depender de una base financiera más amplia. Sin embargo, ¿quién calificaría de seguidor ideológico, y todavía menos político, o simpatizante de Marx al eminente medievalista de Oxford sir Richard Southern o a Jaques Le Goff, cuyo libro reseñó el primero, de acuerdo con estos criterios, en la década de los ochenta?” (Hobsbawm, E., 1997: 10).

El último siglo de historiografía ha legado dos conclusiones no necesariamente enfrentadas pero tampoco fáciles de conciliar. De un lado, que resulta difícil sobreestimar la importancia de los aspectos materiales de la vida social y, de otro, que no es sencillo determinar cuáles son en cada caso esos aspectos materiales, con su correspondiente carga simbólica, familiar, política y religiosa. En última instancia, la tradición materialista sólo intenta subrayar la importancia de un conjunto de conceptos unidos por un parecido de familia –como “economía” o “producción”– que, a fin de cuentas, tal vez no quedaran tan mal resumidos con la metáfora arquitectónica de la “base” o “infraestructura”, el esqueleto de un edificio.

#### **5.4. El marxismo y las ciencias sociales**

La tradición marxista ha incurrido ocasionalmente en un teoreticismo absolutamente caricaturesco. Por ejemplo, la teoría de los modos de producción precapitalistas de Barry Hines y Paul Hirst (1975) alcanzó cotas de vacuidad difíciles de superar. El formalismo también ha rondado las puertas de los estudios marxistas. Una crítica ortodoxa habitual de la teoría del valor de Marx es la denuncia de ciertas incoherencias formales por lo que toca a la relación entre valores y precios de producción (es lo que se conoce como “problema de la transformación”). En el último siglo, numerosos



economistas marxistas han propuesto distintas soluciones a las críticas ortodoxas y muchas de ellas no son más que artificios aritméticos.

Uno de los problemas a la hora de evaluar el legado de Marx en ciencias sociales es que la inexistencia de teorías propiamente dichas en este contexto hace difícil establecer con precisión qué estudios pertenecen a esta escuela. A menudo se habla de un vago “programa de investigación” marxista que orienta investigaciones muy diversas (Little, D., 1986: 184-187; Desai, M., 1977: 13; Callinicos, A., 1995: 106 y 1989: 133; Roberts, M. 1996: 43; Burawoy, M., 1995: 195; Kirkpatrick, G., 1995: 294). No parece haber una solución mejor e incluso merecería la pena hablar, con Larry Laudan, de una “tradición de investigación”, es decir, una visión básica acerca del mundo sobre la que se recortan distintas teorías y que comprende “un conjunto de creencias acerca de las clases de entidades y procesos que integran el dominio de la investigación y un conjunto de normas epistémicas y metodológicas” (Laudan, L., 1981: 285). Muchos científicos sociales que han repudiado explícitamente el legado de Marx, proponen tesis misteriosamente cercanas al marxismo. Entendido en sentido amplio, no como una teoría estricta o una filosofía de la historia, el marxismo ha establecido un modelo heteróclito y muy robusto que se ha demostrado moderadamente exitoso y cuyas características formales se corresponden *de facto* con la versión que propone Paul Veyne de las ciencias sociales a pesar, parafraseando a Hobsbawm, de la resistencia fortísima de los profesionales del marxismo. La razón de que no se reconozca así es la inmodestia de muchos de sus defensores, que han tratado de convertir una propuesta sencilla acerca de la importancia crucial de ciertas relaciones sociales en el capitalismo en una teoría epistemológica sofisticada. Marx estableció una “trama” que resulta relevante en una gran cantidad de campos de estudio relacionados con la sociedad capitalista porque describe en términos razonables la forma en que se organiza la supervivencia material de los miembros de la sociedad moderna.

*El capital*, la principal obra de Marx, está marcada por una gran heterogeneidad y especificidad, algo que a menudo se ha atribuido a cierta debilidad de carácter de Marx, a cierta volubilidad intelectual. En palabras de Manuel Sacristán, “una de las causas de la eternización del trabajo de Marx es que escribe, a lo Hegel, como un poeta, a chorro continuo, en vez de rellenando un desmenuzado esquema de proposiciones previas, como el científico o el pedagogo” (Sacristán, M., 2004: 175). Lo cierto es que en *El capital* se entremezcla historia con periodismo, economía con sociología, psicología y

teoría política<sup>43</sup>. De hecho, puede interpretarse como la formulación de un programa de investigación historiográfico acerca de un sistema social, el capitalismo, que no puede reducirse a un puñado de fórmulas ni a un grupo de descripciones pero que tiene cierta organización interna cuyos rasgos más básicos resulta difícil discutir. En última instancia, el éxito o fracaso de las investigaciones que se adscriben, explícita o implícitamente, a esta tradición de investigación sólo puede establecerse empíricamente. No obstante, parece razonable pensar que las ciencias sociales se han ido aproximando paulatinamente a algunos principios fundamentales, tal vez demasiado fundamentales como para ser considerados algo más que mero sentido común, que Marx propuso para el estudio del capitalismo. Marx no propició una revolución científica. Muy al contrario, la fuerza de sus tesis procede del modo en que vinculó las ciencias sociales con los conocimientos cotidianos de los que efectivamente disponemos (estadísticas gubernamentales, informes periodísticos, panfletos sindicales, contabilidad empresarial, sabiduría práctica, interpretación erudita, posiciones políticas...) limitando el alcance de las construcciones teóricas y las pseudodeduciones matemáticas.

Del mismo modo, Marx mantuvo una posición ecléctica en teoría de la acción. Confío en la índole explicativa de la agregación de conductas individuales típica de los fenómenos mercantiles pero también confirió una importancia crucial a las normas sociales, por ejemplo, a la hora de analizar las asociaciones obreras o la actuación del estado. Sacó a la luz un importante repertorio de mecanismos explicativos relacionados con la percepción limitada que los individuos tienen de la realidad social en el capitalismo o sus dificultades para concertar una acción colectiva, pero también recurrió en abundancia a la idea de distintos niveles jerárquicos de explicación. Numerosos autores han tratado de convertir este eclecticismo en una teoría coherente. Por ejemplo, en un extraño y poco inteligible interregno entre atomismo y holismo a través de una concepción “dinámica” de las estructuras sociales (Collier, A., 1978). Esta clase de elaboraciones teóricas dan al traste con la forma en que Marx construyó explicaciones sociales utilizando el material empírico que consideraba relevante sin constricciones filosóficas.

Los marxistas se equivocan al buscar la validez de la obra de Marx en una minuciosa exégesis de sus escritos. Sencillamente están mirando en el lugar equivocado. Como

---

<sup>43</sup> D. Little (1986: 18) hace una lista de hasta nueve temas centrales bien distintos entre sí que ocupan la atención de Marx en *El capital*, G. H. Cohen (1988: 136) en cambio se limita a cuatro. Sobre el eclecticismo marxista véase T. Carver (1984: 276) y J. Farr (1991: 108-109).

subrayaba Hobsbawm, la importancia de *El capital* tiene que ver con lo extraordinariamente poco plausibles que han resultado los análisis de muy distintos aspectos de la sociedad moderna que no son coherentes, en un sentido amplio, con las tesis básicas de Marx. Evidentemente hay infinidad de dimensiones de la sociedad contemporánea que se pueden y se deben estudiar sin hacer referencia al plusvalor y la organización del trabajo. Marx, sencillamente, identificó ciertas características del capitalismo muy resistentes al cambio que, por supuesto, no excluyen cualquier otro rasgo complementario, no importa si es la ética protestante, el nacionalismo o la ideología postmoderna. En todo caso estas características duraderas son una buena guía de investigación en distintos ámbitos alejados de la producción de mercancías. Una posible objeción a este enfoque es que esos rasgos son demasiado básicos, hasta el punto de que forman parte de un bagaje común ajeno a la ciencia social. Esto ni siquiera es cierto en el caso de los científicos sociales naif, esto es, los ciudadanos de a pie de la sociedad capitalista, que sólo en el transcurso de grandes crisis políticas y económicas comprenden la naturaleza de las instituciones que permiten la reproducción material de la sociedad de la que forman parte y las constricciones que imponen dichas instituciones a la acción política. Pero, desde luego, es rotundamente falso en el caso de muchos filósofos y científicos sociales profesionales, que ni siquiera en el transcurso de grandes crisis están dispuestos a aceptar esta clase de hechos básicos y prefieren sus modelos teórica y formalmente sofisticados que describen remotos mundos posibles en los que si la gente estudia mucho desaparecerá el paro, el trabajo intelectual es la fuerza motriz del capitalismo, los fondos de inversión dan a la clase obrera un mayor control sobre la producción, la corrupción y las enfermedades son la causa de la pobreza en África, las desigualdades sociales tienen que ver con los méritos atribuidos, etc.

## Conclusión de la Sección I

A lo largo de esta sección se han recorrido algunas aporías características de la filosofía de las ciencias sociales: la indeterminación de la identidad lógica de los objetos de estudio (capítulo 1), la pluralidad de concepciones acerca de la acción humana (capítulo 2), la imposibilidad de optar exhaustivamente entre teorías sociales causales y hermenéuticas (capítulo 3) o entre teorías sociales individualistas y colectivistas (capítulo 4). Es muy difícil decantarse por alguno de los términos de estas disyuntivas. La práctica de las ciencias sociales está marcada más bien por la *continuidad* entre extensionalidad e intensionalidad, entre el análisis del seguimiento de reglas y la conducta intencional instrumental, entre la interpretación y la explicación causal y entre el individualismo y el holismo.

Justamente, el capítulo quinto ha tratado de ilustrar cómo se reflejan estos problemas en el dominio empírico. Las teorías sociales que imponen severas constricciones teóricas o formales son sencillamente huera. Las ciencias sociales son praxeologías y los científicos sociales están abandonados a una combinación de prudencia individual y sabiduría colectiva heredada. No obstante, hay estrategias de investigación que parecen más fructíferas que otras. El materialismo, posiblemente a causa de su parsimonia teórica y epistemológica, ha sido un programa de investigación particularmente exitoso. La expresión más acabada del materialismo por lo que toca al estudio de la sociedad capitalista es el marxismo.

Entendido en el sentido modesto que se ha defendido aquí, el marxismo es una tradición de investigación robusta que a lo largo de siglo y medio ha demostrado su resistencia frente al sinfín de modas intelectuales que periódicamente sacuden las ciencias sociales. Cuando nadie se acuerde de quiénes fueron Daniel Bell o Alain Touraine, cuando la teoría *queer*, la teoría de sistemas, la microhistoria, el interaccionismo simbólico, los enfoques económicos evolucionistas o la antropología dialógica se conviertan definitivamente en un chiste epistemológico (como hoy lo son el mesmerismo y la frenología decimonónicos), seguiremos disponiendo de buenas interpretaciones historiográficas del imperialismo, la división del mercado mundial en centro y periferia, la internacionalización de los capitales, la división de clases en distintos contextos nacionales, la connivencia entre poder político y poder económico a través de redes

informales, la relación entre discriminación racial y pobreza, el papel del trabajo doméstico no remunerado en la reproducción social, el surgimiento del capital monopolista, el control de los medios de comunicación, la interferencia de las multinacionales en la legislación sobre propiedad intelectual, la organización del trabajo y sus efectos en otros ámbitos de la vida cotidiana, la supeditación del cuidado de los recursos naturales a los intereses económicos, la influencia ideológica del neoliberalismo en la interpretación de la enfermedad mental, la mercantilización de la cultura popular, la hipertrofia del capital financiero, la influencia de la publicidad en los hábitos de consumo, los efectos de la especulación inmobiliaria en la organización urbana, el surgimiento del higienismo en las ciudades capitalistas decimonónicas, la transformación del higienismo en el capitalismo avanzado, la privatización de las prisiones, las guerras del agua, la influencia de intereses económicos en los desarrollos tecnológicos...

Un corolario importante de esta sección es que no se debería criticar ninguna teoría social concreta sobre la base de problemas que afectan a las ciencias sociales en general. Este ha sido el caso, con frecuencia, de los ataques a la tradición marxista. Se ha criticado a Marx por una cantidad de razones tan sumamente amplia que, en último término, se corresponde con el conjunto de aporías que, como hemos visto, vertebran el campo de las ciencias sociales.

Por eso es importante tratar de distinguir qué críticas tienen que ver con este tipo de problemas generales y cuáles, en cambio, cuestionan legítimamente la pertinencia de los modelos de Marx. En particular, resulta importante establecer si las críticas de la teoría laboral del valor, es decir, de la base del análisis original de Marx, dependen de argumentos epistemológicos que afectan en general a las ciencias sociales o son específicas. Sin duda es cierto que la teoría del valor presenta algunos problemas significativos y no meramente formales. Por eso muchos autores han propuesto prescindir de la teoría del valor conservando el resto del edificio teórico marxiano. No obstante, también es posible que esa teoría imperfecta sea lo mejor que tiene a su alcance la ciencia social actual. En la sección II se examinarán algunos aspectos de la teoría marxista sobre la base de las limitaciones de la teoría social que hemos examinado en esta primera sección.

**Sección II**  
**El eclecticismo metodológico de la teoría social de Karl Marx**

Marx dedicó buena parte de su vida adulta al análisis de la sociedad capitalista. A tal efecto, utilizó una considerable cantidad de estrategias de investigación cuya congruencia no siempre resulta evidente. En esencia se pueden resumir en dos grupos: de un lado, modelos teóricos generales destinados a sacar a la luz las reglas que regirían una sociedad totalmente capitalista, de otro, análisis específicos historiográficos o periodísticos cuyo objetivo es dar cuenta de las características de la realidad social en un sentido más informal. Con frecuencia se subestima la importancia de este segundo aspecto de su trabajo, cuando lo cierto es que la atención a esta clase de cuestiones –en buena medida gracias al influjo de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels (Enzensberger, H. M., 1973, 38)– transformó completamente su agenda intelectual.

Marx creía que con *El capital* había logrado articular ambas dimensiones a través de una argumentación cuya base es lo que se conoce como teoría del valor. Sin embargo, el núcleo central de la teoría general de Marx, su aspecto más novedoso y el que más le interesaba, es su explicación del surgimiento del plusvalor, es decir, la teoría de la explotación. Además, existe un intento muy discutido por parte de Marx de establecer una metodología para que estas dos teorías sean congruentes con el análisis económico convencional que se conoce como teoría de los precios de producción.

La teoría del plusvalor analiza la forma en que se combinan tres características de la sociedad moderna. En primer lugar, la igualdad jurídica, un rasgo que hace justicia a la importancia que se da en la sociedad actual a la herencia política ilustrada procedente de las revoluciones burguesas. En segundo lugar, la universalidad del trabajo asalariado, una característica que pretende dar cuenta de ciertas transformaciones históricas cruciales por lo que toca a la relación efectiva de la mayor parte de la población con los medios de subsistencia. En tercer lugar, el carácter privado y la concentración monopolística de los medios de producción. La combinación de estos tres factores, junto con algunas tesis adicionales (como la desigualdad en la dotación económica inicial con la que concurren al mercado distintas personas), da lugar a grandes desigualdades en la

distribución de la riqueza fruto de la producción y el intercambio, así como a constricciones no explicitadas del poder contractual y político de los ciudadanos.

La mayor parte de lo que se conoce como marxismo tiene que ver con la teoría del plusvalor. Existen otros modelos formalmente más rigurosos que explican en qué consiste la explotación y cómo surge la desigualdad económica (Burkitt, B., 1984). Sin embargo, posiblemente no haya ningún otro modelo que tome en consideración *al mismo tiempo* las razones ideológicas que dan legitimidad a la explotación, los mecanismos históricos que la inauguraron y su dimensión cuantitativa. Lo cierto es que muchos estudios historiográficos y sociológicos en los que la teoría del plusvalor no está presente explícitamente son perfectamente congruentes con ella.

En ese sentido, parece que la teoría del plusvalor es una descripción útil de algunas características relevantes de las sociedades modernas. No obstante, a mucha gente le resulta inquietante. La razón es que está basada en ciertos presupuestos exóticos relativos al intercambio mercantil –la teoría del valor– y conduce a problemas a la hora de interpretar el comportamiento de los capitalistas en términos de la teoría de la elección racional. Si bien estos problemas son ineludibles sólo resultan fatales en el caso de que se plantee la teoría de Marx como un sistema formal según las prácticas habituales de los economistas.

En lo que sigue pretendo examinar como problemas generales de las ciencias sociales las dificultades epistemológicas que, procedentes de la teoría del valor, colonizan buena parte de la obra de Marx. Así las cosas, analizaré qué clase de aporías encierra la justificación de la teoría del valor y buscaré defensas alternativas teniendo en cuenta estas limitaciones generales. Dicha argumentación se basa en una reelaboración de la teoría de Marx en un contexto más realista, esto es, en una sociedad no completamente capitalista en la que el trabajo *de hecho* (y no sólo analíticamente) no es una mercancía más. A tal efecto hay que replantearse con modestia el alcance de nuestros conocimientos sobre las sociedades humanas. De este modo, se puede mostrar que la tesis de Marx guarda una importante relación con algunos de los principales desarrollos de la ciencia social del último siglo.



## Capítulo 1

### La teoría del valor

Una de las claves hermenéuticas de prácticamente toda la obra de Marx es la idea de que la realidad social no es inmediatamente comprensible en su manifestación fenoménica, es decir, que hay alguna suerte de núcleo estable de inteligibilidad (al que Marx se refiere a menudo sin mayores ambages como “esencia”) que explica la voluble realidad humana (Marx, K., 1894: 6, 241; Riesser, V., 1970). Una forma de expresar esta idea de un modo menos esotérico y, sobre todo, menos comprometido gnoseológicamente es hablar de conjuntos de reglas sociales que no se deducen los unos de los otros ni tampoco se contradicen entre sí en ningún sentido riguroso de “deducir” o “contradecir”. Con independencia de que seamos capaces o no de formular lo que sabemos sobre las sociedades capitalistas a través de genuinas leyes científicas, sin duda podemos expresar cierto número de conocimientos en términos de sistemas nomológicos contingentes, de conjuntos de reglas a las que se atienen los actores sociales.

Uno de estos conjuntos de normas establece un espacio regido por los mecanismos de oferta y demanda característicos de las relaciones mercantiles. Estas normas han recibido una considerable atención porque, en principio, no van más allá de la conducta racional, instrumental, manifiesta y consciente de los agentes. Dicho de otro modo, un ser racional que careciera por completo de normas sociales (un programa de ordenador, por ejemplo) seguiría ciñéndose a este comportamiento. De hecho, como ya se ha comentado, es motivo de controversia si cabe hablar de este tipo de conductas instrumentales en términos de normas –en la medida en que su generalización parece ser una transformación histórica relativamente reciente– o más bien constituyen el horizonte de comprensión de cualquier conducta humana. De todos modos, lo que nos interesa aquí es la asimetría que existe entre los comportamientos, instrumentales o no, que se pueden formular en términos de expresiones imperativas que cualquier actor racional está en condiciones de entender (“compre bajo y venda alto”, “no robe” y cosas por el estilo) y otro tipo de reglas que carecen de mecanismos intencionales adscritos (no podemos ordenar “tenga buen gusto” como tampoco, tal vez por razones diferentes, “duérmase”).

Si reinterpretamos desde esta perspectiva la convicción marxiana de que existe una esencia subyacente a los fenómenos sociales, tendríamos que concluir que hay conjuntos de reglas que a) no se limitan a describir el comportamiento manifiesto y b) son epistémicamente preferibles a las reglas manifiestas, es decir, tienen mayor rendimiento empírico, ya sea por su mayor estabilidad o por cualquier otra razón. Una de esas normas sería la “ley del valor”, esto es, la idea de que el criterio que regula el intercambio mercantil y, por consiguiente, la supervivencia material de la sociedad moderna es cierta cantidad mínima de trabajo que se necesita para producir cada una de las mercancías intercambiadas.

Esta clase de normas –si es que se pueden llamar así– no se pueden expresar en términos imperativos en el marco capitalista (aunque tal vez sí en otros contextos). Por adelantar un problema clásico, sería absurdo que alguien le aconsejara a un empresario: “Dado que toda ganancia procede del plusvalor que, a su vez, procede del trabajo socialmente necesario que requiere la fabricación de una mercancía, entonces debe invertir su dinero en aquellas industrias cuyos costes laborales sean mayores”. Por eso, buena parte de los marxistas, incluido el propio Marx (1867: 1, 8), se ha referido a esta clase de reglas *sui generis* en términos de *leyes* de la sociedad capitalista en su conjunto<sup>44</sup>. Esta es una mala solución, porque lo único que se consigue es oscurecer un problema que, en resumidas cuentas, puede enunciarse así: ¿cómo ocurre *materialmente* que los individuos que acuden al mercado respetan una norma que ni deliberadamente ni como resultado de su interacción estratégica se sigue de su conducta? O, dicho de otra forma, ¿cómo influyen las normas sociales no conscientes en la conducta económica intencional, es decir, basada en creencias y preferencias?

A continuación analizaré qué clase de justificación utilizó Marx para legitimar la existencia de un cierto número de reglas “esenciales” a las que nos referimos como teoría del valor y trataré de evaluar si dicha justificación es la más adecuada.

### **1.1.La teoría laboral del valor y la noción de “socialmente necesario”**

A menudo se ha llamado la atención sobre el modo en que contrasta la considerable oscuridad de los primeros capítulos de *El capital* con la sencillez de la versión original de la teoría del valor que Marx presenta en ellos. Por ejemplo, según David Harvey, “el argumento inicial de *El capital* destaca por su simplicidad. Marx define la mercancía

---

<sup>44</sup> M. Godelier (1966: 254-256) establece explícitamente una distinción entre reglas sociales, conscientes y deliberadas, y leyes sociales que serían el resultado no intencional de la interacción individual.

como la personificación de los valores de uso y de cambio, los separa inmediatamente y procede directamente a analizar el valor de cambio. El hecho de igualar dos valores de uso diferentes (que son ellos mismos cualitativamente diferentes) en el intercambio, implica que ambos valores de uso tienen algo en común. El único atributo que tienen en común todas las mercancías es que son productos del trabajo humano” (Harvey, D., 1982: 25). Es decir, el valor de cambio es una propiedad de algunas cosas deseadas, concretamente de los valores de uso que se intercambian en el mercado. Esta propiedad consiste en su capacidad para ser intercambiadas por ciertas cantidades de otras mercancías. Sin embargo, el valor de cambio es una magnitud relativa a la que subyace una magnitud absoluta determinada por el tiempo de trabajo que se necesita para producir la mercancía en cuestión.

En realidad, hay que hacer algún matiz a la idea de que la razón de que el trabajo sea la unidad de medida absoluta de los intercambios es que es una propiedad común a todas las mercancías intercambiadas. La propiedad que sirva como magnitud absoluta debe reunir, además, otros dos rasgos: debe ser cuantificable y debe “ser ajena al valor de uso de la mercancías, ya que los valores de uso distinguen a los distintos tipos de mercancías entre sí y reúnen a los distintos especímenes de cada tipo en el interior de esa categoría” (Guerrero, D., 2004). Estas limitaciones pretenden responder a aquellos autores, como J. Roemer (1986: 118) o Elster (1985: 140-141), que han criticado a Marx apelando polémicamente (Roberts, M., 1996: 157 y ss.), a la existencia de otras características comunes, como el color o la utilidad, que podrían servir como criterio de intercambio.

Es importante subrayar que esta formulación de la teoría del valor es estrictamente analítica<sup>45</sup> y en esencia reposa en una interpretación del significado de palabras como “intercambiar” o “medir” (Guerrero, D., 1997: 65)<sup>46</sup>. Esto no significa de ningún modo que Marx considere que la teoría del valor es únicamente una construcción lógica. Muy al contrario, utiliza constantemente datos industriales reales para ilustrar su exposición

---

<sup>45</sup> Algo que ya señalaron algunos críticos de Marx de su época (Marx, K., 1867: “Prólogo a la segunda edición”, 1, 17). Elster (1985: 138), siguiendo a Nozick, habla de un argumento “trascendental” de tipo kantiano.

<sup>46</sup> Curiosamente, Marx critica a Proudhon por recurrir a esta fundamentación: “Comenzad por estudiar bien el sentido de la palabra “dividir” y no tendréis necesidad de estudiar las numerosas influencias que dan a la división del trabajo un carácter determinado en cada época” (Marx, K., 1847: 83). Aún más, el propio Marx afirma explícitamente que “ante todo, yo no parto de ‘conceptos’, ni por lo tanto del ‘concepto de valor’ [...]. De donde yo parto es de la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y esta forma es la mercancía” (Marx, K., 1880: 176). Manuel Sacristán (2004: 190-191) señaló algunos aspectos interesantes de este problema en algunas anotaciones privadas a *El capital*.

(Engels, F., 1859: 342). La analiticidad corresponde a la justificación de la teoría. La idea de Marx es, más o menos, que si las personas que acuden al mercado tuvieran que plantear una defensa racional de la cantidad de otras mercancías que pretenden obtener a cambio de sus propios productos sólo podrían apelar al tiempo de trabajo que se precisa para elaborar ese bien. Esto no equivale necesariamente a decir que si las personas que acuden al mercado se comportaran racionalmente –según una definición de racionalidad instrumental muy restringida– la interacción de su conducta individual llevaría a puntos de equilibrio llamados valores. El concepto de valor no es descriptivo sino analítico. Por supuesto, la utilidad científica de la teoría del valor depende de que haya alguna perspectiva desde la que el concepto de valor sea descriptivo. Sin embargo, esa perspectiva no es la de la interacción competitiva pura.

A continuación me propongo mostrar que la caracterización meramente conceptual de la teoría del valor –dejando a un lado la cuestión de su coherencia y validez– es insuficiente para los propósitos de Marx en *El capital*. En otras palabras, al margen de si el ser productos del trabajo es efectivamente la única propiedad mensurable que tienen en común los bienes que se intercambian en el mercado, los motivos que llevan a postular el trabajo como magnitud absoluta subyacente a los valores de cambio y, sobre todo, la idea de que es necesario postular una magnitud absoluta como ésta se deben a tesis parcialmente externas a esta argumentación.

Esto no significa que la estrategia teórica de Marx –basada en la justificación racional que los propios agentes económicos podrían dar de sus intercambios si se les exigiera tal cosa– sea ilegítima. En primer lugar, permite sacar a la luz el cariz apologético de la economía ortodoxa, al menos por lo que toca a sus conceptos más básicos. En segundo lugar, afronta con honestidad los profundos problemas a los que se enfrentan las ciencias sociales a la hora de establecer teorías propiamente dichas. Marx intentó ir más allá de los meros incrementos en la “comprensión” de los fenómenos sociales y buscó novedades empíricas relevantes. En este proyecto es determinante la búsqueda de vínculos causales entre distintos ámbitos cuya relación desconocemos. Así, trató de conectar los contextos productivos, mercantiles y jurídico-ideológicos de un modo muy original. Desgraciadamente la justificación que se puede dar de estos análisis es mucho menos apodíctica de lo que Marx creía.

Como es sabido, la formulación de Marx de la teoría del valor está fuertemente basada en la versión de la misma de David Ricardo. De hecho, Marx repite casi literalmente los términos que aparecen al principio de los *Principios de economía política y de*

*tributación* de Ricardo. No obstante, Marx hizo un añadido al que tradicionalmente se ha dado una gran importancia. Según su definición, el valor es:

El tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo (Marx, K., 1867: I, 1, 48).

Es decir, el valor de una mercancía sería el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla y no el tiempo de trabajo materializado en ella *tout court*. De todos modos, es cierto que Marx no es constante en esta distinción –si bien fue consciente de su relevancia<sup>47</sup>– y que algunos intérpretes, como G. A. Cohen (1981) o I. Steedman (1977: 215-220), dan una considerable importancia a esta incongruencia.

La definición del valor como “tiempo de trabajo socialmente necesario” aparece al inicio de *El capital*, en el contexto del análisis de lo que en la jerga marxista se conoce como reproducción mercantil simple<sup>48</sup>. Aquí Marx analiza las reglas de una sociedad hipotética de productores autónomos en la que al menos la totalidad de los bienes necesarios para la subsistencia y, por tanto, para la reproducción social, proceden del intercambio mercantil (Cohen, G. A., 1978: 346 y MacPherson, C. B., 1962: 56). En este terreno la expresión “socialmente necesario” sólo establece una restricción tecnológica de la teoría del valor (Rosdolsky, R., 1968: 118 y ss.; Desai, M., 1974: 40 y ss.). En palabras del propio Marx: “La magnitud de valor de una mercancía se mantendría constante, por consiguiente, si también fuera constante el tiempo de trabajo requerido para su producción. Pero éste varía con todo cambio en la fuerza productiva del trabajo” (1867: I, 3, 976). Así pues, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía –su valor– está determinado por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. No se trata de un asunto particularmente misterioso, la expresión “socialmente necesario” resume un proceso competitivo en el que, lógicamente, no se premia al productor que más tiempo invierta en la fabricación de un valor de uso y que, por el contrario, beneficia a quien consiga reducir el tiempo de trabajo necesario.

---

<sup>47</sup> Así, Marx dice que “el valor de toda mercancía no está condicionado por el tiempo de trabajo necesario contenido en ella misma sino por el tiempo de trabajo *socialmente* necesario para su reproducción” (Marx, K., 1894: 6, 177).

<sup>48</sup> En palabras de A. Carling, la reproducción simple de mercancías es “el primer término de una secuencia formal que da lugar a un modelo operativo de toda una sociedad (un reloj antes que un montón de componentes), pues implica un ciclo (repetido) reproducible de propiedades y plantea el intercambio esencial entre la gente y su entorno” (1986: 257).

Es importante subrayar que una sociedad mercantil como la que Marx analiza en los capítulos iniciales de *El capital* no es una sociedad capitalista, no entraña mecanismos de extracción de plusvalor (Foley, D. K., 1986: 40 y ss.). Las reglas que rigen una sociedad mercantil implican sencillamente que los medios de subsistencia se obtienen de modo generalizado en el mercado y, por tanto, no tiene sentido que la pauta de intercambio esté determinada por el tiempo de trabajo efectivamente cristalizado en una mercancía en concreto, sino que debe estarlo por el nivel general de las fuerzas productivas. En este sentido, la idea de “trabajo socialmente necesario” alude indirectamente a la necesidad de que el intercambio respete o sea congruente con una distribución del trabajo tal que permita la reproducción de la sociedad. Marx no presupone ningún mecanismo al margen de la competencia que facilite esta congruencia. Sin embargo, y esto es lo más importante, no cabe extraer conclusiones directas de esto dado que en el contexto ficticio de la sociedad mercantil no hay ninguna razón para presuponer ninguna incongruencia, en la medida en que no se trata de una sociedad capitalista con un mercado de fuerza de trabajo al que concurren personas sin acceso a los medios de producción<sup>49</sup>. Tan sólo resulta evidente que, al menos en este ámbito mercantil, la argumentación a favor de la elección del tiempo de trabajo como medida del intercambio puede ser reforzada con razones adicionales a las meramente analíticas relacionadas con la supervivencia social (con independencia de si las razones analíticas son suficientes para la argumentación de Marx o no). G. A. Cohen (1978: 344) aduce una segunda razón, en este caso interna al propio modelo de reproducción simple, para relativizar el peso de la noción de trabajo socialmente necesario en este contexto y es que resulta difícil aceptar que la reproducción mercantil simple sea compatible con un proceso de desarrollo tecnológico significativo. Por último, incluso cabría dudar de si el modelo de reproducción simple *describe en algún sentido una sociedad* y no más bien un agregado de unidades (familiares o personales) independientes cuyo único vínculo es el intercambio. En consecuencia, cabe dudar de su utilidad como patrón para analizar formas de sociabilidad mucho más intensas.

A menudo se señala que Marx utiliza una segunda noción de trabajo socialmente necesario vinculada al concepto de “valor de uso social”, una expresión que ya aparece en el Libro I de *El capital* (Marx, K., 1867: 1, 50) pero que hasta el Libro III no resulta

---

<sup>49</sup> Como señala Sweezy: “Excluidos factores externos como las guerras o las cosechas malogradas, las crisis son posibles pero más bien improbables, o cuando menos accidentales, bajo la producción simple de mercancías” (Sweezy, P. M., 1942: 152).

importante. En palabras de Rosdolsky: “Sólo podría considerarse como socialmente necesario el trabajo que correspondiese a la necesidad social colectiva de un valor de uso determinado” (1968: 118). En efecto, aquí Marx afirma que el trabajo socialmente necesario debe corresponder cuantitativamente a un valor de uso social, esto es, debe satisfacer una necesidad social en una cantidad determinada: “Mientras hablábamos solamente de las distintas mercancías, podíamos suponer que existía la necesidad de esa mercancía determinada –incluyéndose ya su cantidad en el precio–, sin entrar mayormente a considerar el volumen de la necesidad que había que satisfacer. Pero ese volumen se convierte en un factor esencial apenas el producto de todo el ramo de la producción se halla situado de un lado y la necesidad social del otro. Ahora se hace necesario considerar la medida, es decir, el volumen de esa necesidad social” (1894: 6, 234 y 8, 817-818)<sup>50</sup>.

En este contexto Marx trata de establecer la cantidad de mercancías que se producirá en una esfera de la producción o, más exactamente, el tiempo de trabajo total que hay que gastar en una rama de la producción en orden a satisfacer las necesidades colectivas. Y esto tomando en consideración la posibilidad de que distintas unidades de determinado tipo de mercancías sean producidas en diferentes condiciones técnicas, un asunto que ya se había planteado en relación al concepto de plusvalor relativo (Marx, K., 1894: 6, 230; Sweezy, P. M., 1942: 175-176). De este modo, Marx tiene que distinguir entre valor de mercado y valor individual, puesto que cada mercancía se vende no según su valor individual sino según su valor social medio. Según Rubin, “el valor de mercado es una magnitud que se establece como resultado del conflicto en el mercado entre gran número de vendedores, de productores de mercancías que producen en diferentes condiciones técnicas y que entregan al mercado mercancías que poseen diversos valores individuales” (Rubin, I. I., 1928: 227; Marx, K., 1894: 6, 225).

El primer sentido de tiempo de trabajo socialmente necesario aludía a la posibilidad de que alguien dedicara más tiempo del necesario, dado cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, a la fabricación de un valor de uso. Este primer sentido daba a entender que el tiempo de trabajo no es una unidad de medida pragmática que los individuos utilicen en el mercado sino un indicador subyacente de la congruencia de las operaciones de intercambio que remite a un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que, cabe suponer, permite la reproducción social. El segundo sentido de

---

<sup>50</sup> Véase también K. Marx (1862: I, 212).

tiempo de trabajo socialmente necesario hace referencia a la posibilidad de que en cierta rama de la producción se produzca por encima (o por debajo) de las necesidades sociales. Como es obvio, una sobreproducción coyuntural implicará pérdidas, mientras que una subproducción que no cubra las necesidades sociales podría implicar ganancias extraordinarias. Aquí sí hace falta un mecanismo pragmático de medida y por eso Marx introducía la distinción que hemos visto entre valor individual y valor de mercado. Este último es un regulador sujeto a la oferta y la demanda análogo en un sentido importante al precio de producción (Shaikh, A., 1981: 277; Guerrero, D., 1997: 67 y ss.; Marx, K., 1894: 6, 226). En los últimos años distintos autores han insistido en que este segundo sentido de socialmente necesario es la piedra angular de la ruptura de Marx con Ricardo en la medida en que “implica una relación co-constitutiva entre precio y valor” (Murray, P., 1993: 50; también Carchedi, G. 1984: 209).

Para aclarar este punto, puede ser de utilidad recordar la crítica que hace Rubin de una versión de la teoría del valor que califica de “interpretación económica” y que vendría a afirmar que aun en el caso de que se produzca una oferta excesiva en el mercado, las mercancías se venden según la determinación que establece el tiempo de trabajo socialmente necesario (Howard, M. C. y King, J. E., 1989: 184-185). Estos intérpretes no entienden por trabajo socialmente necesario solamente el trabajo que se precisa para la producción de una mercancía dado determinado desarrollo de las fuerzas productivas, sino la suma total de trabajo que la sociedad en su conjunto puede gastar en la producción de un tipo determinado de mercancía. Dicho de otro modo, estos autores afirmarían erróneamente que una mercancía puede ser vendida de acuerdo con su valor sólo a condición de que la cantidad general de mercancías producidas de un tipo determinado corresponda al volumen de la necesidad social de esos artículos (Rubin, I. I., 1928: 234-237).

La crítica de Rubin es mucho más importante de lo que pudiera parecer a primera vista, pues tiene que ver con el papel que juega en *El capital* la noción de “necesidades sociales”. Rubin adopta una posición muy cercana a la teoría de la decisión racional y excluye del análisis de Marx cualquier conclusión que no se siga de la interacción individual de los distintos actores implicados. De este modo, el volumen de la necesidad social no está determinado de antemano en la sociedad capitalista. Nadie la controla, nadie se ocupa de mantenerla, sólo se establece como resultado de la competencia en el mercado. Según Rubin, el error de la interpretación “económica” de la teoría del valor habría sido concebir la sociedad capitalista según el esquema del estado socialista



organizado. En cambio, Marx rechazaría la idea de una armonía preestablecida. Eso no significa que obvie la cantidad de trabajo que se asigna a una particular esfera de la producción. Rubin considera que la tendencia a una distribución proporcional del trabajo entre las diferentes ramas de la producción constituye un hecho básico de la vida económica. Pero en una sociedad capitalista anárquica esto no puede ser el punto de partida sino el resultado final (Rubin, I. I., 1928: 254-257).

Desde luego hay numerosos textos de Marx que confirman la lectura de Rubin:

No hay una conexión necesaria, sino solamente casual, entre la cantidad global del trabajo social aplicado a un artículo social, es decir entre la parte alícuota de fuerza de trabajo social, que emplea la sociedad para la producción de ese artículo, es decir, entre el volumen que ocupa la producción de ese artículo en la producción global, por una parte, y el volumen en el que la sociedad reclama la satisfacción de las necesidades saciadas por ese artículo determinado, por la otra (Marx, K., 1894: 6, 236).

Efectivamente, Marx utiliza a menudo la posibilidad de una producción organizada como término de comparación ideal frente a la anarquía económica de la sociedad capitalista (Sweezy, P. M., 1942: 64-65).

Sólo cuando la producción se halla bajo un control predeterminante real de la sociedad, ésta crea la relación entre el volumen del tiempo de trabajo social aplicado a la producción de determinados artículos, y el volumen de la necesidad social que ese artículo debe satisfacer (Marx, K., 1894: 6, 237; también 1894: 8 1118).

En cambio, en la sociedad capitalista:

El individuo sólo opera en este caso como parte de una fuerza social, como átomo de la masa y es en esta forma en la cual la competencia hace valer el carácter social de la producción y el consumo (Marx, K., 1894: 6, 244).

Dentro de la producción capitalista [...] nada ocurre de acuerdo con un plan social, sino que todo depende de las circunstancias, medios, etc., infinitamente diversos con los que actúa el capitalista individual (Marx, K., 1885: 4, 208)<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Ejemplos similares aparecen en K. Marx (1885: 2, 571; 1894, 8, 117 y 118; 1857-1858: I, 88; 1847: 31).

Por eso, cuando Marx toma en consideración la posibilidad de una incongruencia entre las necesidades sociales y el tiempo de trabajo dedicado a cubrir dichas necesidades, se ve obligado a introducir el concepto de valor de mercado –sujeto a la determinación de la oferta y la demanda– como “regulador” que evita esos desequilibrios. La idea es que este regulador articulado a través de la oferta y la demanda gira siempre en torno al valor como núcleo estable, como centro de gravedad. Según Rubin, “los defensores de la teoría de la oferta y la demanda afirman que sólo la competencia o el punto de intersección de las curvas de la demanda y la oferta determinan el nivel de los precios. Los defensores de la teoría del valor-trabajo afirman que el punto de intersección y equilibrio de la oferta y la demanda no cambia al azar, sino que fluctúa alrededor de cierto nivel que está determinado por las condiciones técnicas de producción” (Rubin, I. I., 1928: 260).

Ahora bien, parece evidente que desde el momento en el que se acepta que la oferta y la demanda –como *único* mecanismo pragmático de interacción individual genuinamente capitalista– determina la apariencia fenoménica de la sociedad capitalista, no se entiende qué justificación hay para presuponer un nivel más profundo. En el mejor de los casos, Marx habría mostrado que la existencia de ese supuesto nivel esencial es congruente con o no queda en entredicho por la apariencia competitiva. Sin embargo, el punto crucial es que dicha esencia subyacente no juega ningún papel en los mecanismos pragmáticos individuales. Es cierto que Marx desarrolló una teoría (no muy clara) de la ideología para explicar este fenómeno de enmascaramiento. Sin embargo, lo que aquí nos concierne es la justificación que nos puede permitir mantener la teoría del valor como un engranaje oculto que establece los límites reales dentro de los cuales se mueven los epifenómenos mercantiles. Dicho de otro modo, ¿qué nos permite afirmar que el valor no es sencillamente una cifra? Marx dice que “la relación entre oferta y demanda sólo explica las divergencias de los precios de mercado con respecto a los valores de mercado” (1894: 6, 240). Esta parece una tesis perfectamente espuria a menos que se demuestre la necesidad de postular un “centro de gravedad” –la expresión es de Marx, aunque se ha convertido en una metáfora recurrente– en torno al que giren los precios. Evidentemente podemos establecer una media de cualquier conjunto de números pero eso no significa que esa media exprese una magnitud absoluta con algún significado material preciso.

En resumen, una vez que se acepta que la oferta y la demanda determinan el valor de mercado, tal vez haya buenas razones para mantener que el movimiento de la oferta y la

demanda gira en torno a un núcleo de inteligibilidad determinado por otras causas, pero esas razones son perfectamente ajenas al razonamiento de Marx, son externas a la teoría económica que está desarrollando. En sentido estricto, el hecho de que la oferta y la demanda fluctúen en torno a unas cifras medias es analíticamente trivial y no se entiende por qué debería llevar a postular la noción de valor. Recordemos que la argumentación a favor de esa magnitud oculta era conceptual: tenía que ver con la clase de razones que daría un vendedor para justificar el precio de la mercancía que ofrece. En cambio, con la oferta y la demanda entramos en el terreno de los dispositivos conductuales empíricos, se trata de los engranajes causales observables que intervienen en el intercambio.

Sin duda Marx, que quería evitar una concepción organicista de la economía capitalista<sup>52</sup>, entendía ésta como un conjunto de interacciones normales –esto es, sujetas a reglas que a) exceden la voluntad individual y b) permiten la reproducción material de una colectividad durante periodos razonablemente largos– pero anárquicas –esto es, no impuestas materialmente a los agentes *de uno en uno*– en el que los excesos de producción o el nivel tecnológico adecuado sólo pueden ser regulados a través de la competencia.

Da la impresión de que Marx fue bien consciente de que esta perspectiva hace que resulte difícil justificar la teoría del valor, en la medida en que proporciona un mecanismo pragmático (y no meramente conceptual) para determinar los criterios del intercambio mercantil. Por eso sus críticas de la pretensión de que la oferta y la demanda jugasen un papel definitivo resultan un tanto oscuras: “La dificultad propiamente dicha de la definición general de la oferta y la demanda es que la misma parece resolverse en una tautología” (Marx, K., 1894: 6, 235) y “el intercambio o venta de las mercancías a su valor es lo racional, la ley natural de su equilibrio; a partir de ella pueden explicarse las divergencias, y no a la recíproca, la ley a partir de éstas” (Marx, K., 1894: 6, 237). Todo esto suena terriblemente científico y galileano pero lo que no está en absoluto claro es qué significa ser “la ley natural” en este contexto. En virtud de la argumentación de Marx, la “ley natural” parece ser más bien la oferta y la demanda que, es preciso insistir, es el único mecanismo pragmático que se ha descrito y que, por tanto, tiene un estatus epistémico superior al de las regularidades implícitas cuya validez se ha establecido analíticamente. Curiosamente, Engels plantea el problema con mucha

---

<sup>52</sup> Véase, por ejemplo su crítica de la teoría de la “sociedad persona” de Proudhon (Marx, K., 1847: 51 y 74). No obstante, Marx es mucho más ambiguo en los *Grundrisse*, véase *infra*, 2.3.

claridad justo cuando trata de eludirlo a través de una absurda finta conceptual: “Las continuas desviaciones de los precios de las mercancías con respecto a sus valores constituyen la condición necesaria en virtud de la cual, y sólo por ella, puede manifestarse el propio valor de la mercancía. Sólo gracias a las oscilaciones de la competencia, y por ello de los precios de las mercancías, se abre paso la ley del valor y se transforma en una realidad la determinación del valor de la mercancía por el tiempo de trabajo socialmente indispensable” (Marx, K., 1847: 127)<sup>53</sup>.

Tal vez sea cierto que “lo que *determina* el volumen de las masas de mercancías producidas por la producción capitalista es la escala de esta producción y su necesidad de expandirse constantemente, y no un círculo predestinado de oferta y demanda, de necesidades que hay que satisfacer” (Marx, K., 1885: 4, 87) o que “la diferencia entre el valor de mercado y el valor individual de un producto sólo puede referirse, por ende, a la diversa productividad con la que una cantidad determinada de trabajo produce diversas porciones del producto total. Jamás puede referirse a que el valor resulta *determinado* independientemente de la cantidad que se aplica en general en esa esfera” (Marx, K., 1862: II, 231)<sup>54</sup>. Pero entonces no está muy claro en qué sentido utiliza Marx la palabra “determinar” ya que, como hemos visto, “la distribución del trabajo social y la mutua complementación, el metabolismo de sus productos y la subordinación al engranaje social y la inserción en el mismo, quedan librados a las acciones casuales, y que se anulan recíprocamente, de los productores capitalistas individuales” (Marx, K., 1894: 8, 1117).

En definitiva, la teoría del valor propone la existencia de una división proporcional del trabajo en la sociedad (Marx, K., 1894: 8, 817). Pero Marx insiste una y otra vez en que no hay ningún mecanismo individual para la determinación de esa proporción al margen de la competencia. Por tanto, las razones que pueden llevar a afirmar la existencia de un núcleo estable en torno al cual gira el intercambio mercantil son perfectamente externas a su argumentación una vez que entra en juego activamente la oferta y la demanda. Algo en todo similar ocurre con el problema de los precios de producción, cuando la extensión de la competencia entre los capitalistas obliga a suponer una tasa de ganancia constante para mercancías con distinta composición de valor. El problema, de nuevo, es

---

<sup>53</sup> De igual modo, es ilegítimo el reproche que le hace Ben Fine a M. Morishima: “En su planteamiento está implícito un aspecto del método neoricardiano: adoptar los principios conductuales de los capitalistas individuales como la base del análisis” (Fine, B., 1973: 93).

<sup>54</sup> Respecto a las críticas de Marx a los economistas “cegados por la competencia” véase el capítulo L (“La apariencia de la competencia”) de K. Marx (1894) y R. L. Meek (1977: 155).

que no se sabe muy bien para qué sirve el valor en este nuevo contexto (Steedman, I., 1977: 29).

Ya al analizar el primer sentido de tiempo de trabajo socialmente necesario, veíamos cómo la argumentación de Marx se reforzaba con la idea (aunque no dependía de ella) de que la distribución del tiempo de trabajo a través del intercambio de mercancías era compatible con la reproducción material de la sociedad. En aquel contexto esto no suponía ningún problema por la sencilla razón de que a duras penas cabría describir la reproducción mercantil simple como una sociedad, es un mero añadido a la exposición conceptual de la ley del valor. El segundo sentido de tiempo de trabajo socialmente necesario tenía que ver con la satisfacción de las necesidades que permiten la reproducción de una colectividad que, ahora sí, es algo más que un mercado dominical al que concurren distintos robinsones. Tampoco en este caso se presuponía ningún mecanismo “orgánico” de equilibrio. En cierto sentido, parece que el objeto de la argumentación de Marx es establecer que esta segunda situación de intercambio es compatible también con la satisfacción de los requisitos materiales de una sociedad propiamente dicha. Por eso, podría leerse la argumentación de Marx al revés de cómo la presenta, desde el libro III de *El capital* hacia atrás. De esta manera Marx no estaría demostrando deductivamente cómo determinar los precios a partir de los valores sino estableciendo que las instituciones de distribución de la riqueza características de la sociedad moderna no impiden tomar en consideración una magnitud absoluta cuya realidad se postula por razones ajenas a los teoremas económicos de *El capital*. En cualquier caso, el punto problemático parece remitir a la naturaleza de una sociedad “propiamente dicha” regulada por ciertas leyes no reductibles sin resto al comportamiento manifiesto de sus componentes.

## **1.2. La dimensión no-extensional del valor “socialmente necesario”**

En realidad para algunos autores la cosa es aún más grave. No sólo la defensa de la teoría del valor es meramente conceptual sino que la propia teoría, en su versión más rigurosa, es conceptualmente incongruente. En palabras de G. A. Cohen:

Supóngase que una mercancía tiene cierto valor en un momento  $t$ . Entonces ese valor, dice la teoría laboral, está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para producir una mercancía de ese tipo. Preguntémosnos ahora: ¿requerido para producirlo *cuándo*? La respuesta es: en  $t$ , en el momento en el que tiene el valor que hay que explicar. La cantidad de

valor requerido para producirlo en el pasado y, *a fortiori*, la cantidad de tiempo realmente gastado al producirlo son magnitudes estrictamente irrelevantes para su valor, si la teoría laboral del valor es verdadera [...]. La teoría supone que el trabajo pasado es irrelevante para establecer cuánto valor tiene ahora una mercancía. Pero el trabajo pasado no sería irrelevante si creara el valor de la mercancía. *En consecuencia, si la teoría del valor trabajo es verdadera, entonces el trabajo no crea valor* (Cohen, G. A., 1981: 209).

Cohen localiza en la cultura marxista una teoría diferente, a la que llama “doctrina popular” del valor, que describe el valor como trabajo congelado o solidificado en una mercancía, una interpretación que tanto el propio Marx (ocasionalmente) como muy distintos intérpretes han denostado (Harvey, D., 1982: 220; Fine, B. y Harris, L., 1979: 56 y ss.; Reuten, G., 1993: 99-102; Morishima, M., 1973: 22; Carchedi, G., 1993). En su opinión, la persistencia de esta interpretación del valor tiene que ver con la idea de que lo que interesa a la tradición marxista es sacar a la luz la explotación del proletariado, esto es, cierta clase de sometimiento y de injusticia relacionado con el proceso laboral. Sin embargo, según Cohen, la teoría del valor es irrelevante a tal efecto, lo único necesario es darse cuenta de que el trabajo crea lo que tiene valor (y no el valor propiamente dicho). En ese sentido propone una visión de la explotación del proletariado similar a la explotación del siervo feudal y una desvinculación de la teoría laboral del valor de la teoría económica. Para Cohen, la teoría del valor no pretende descubrir una categoría económica cuantitativa sino sacar a la luz la opresión directa que experimentan los obreros (Cohen, G. A., 1981: 222). Aunque Maurice Dobb hace una valoración mucho más positiva de la teoría del valor, utiliza argumentos similares:

Si tomamos los términos “explotación” y “trabajo no pagado” como la descripción socio-económica de una relación resulta difícil entender por qué ha de discutirse su corrección. Difícilmente podría alguien cuestionar que se describa a las rentas de los señores feudales como beneficiarios que tienen su origen en la apropiación de una parte de lo producido por otros: como el producto de “un campesinado sometido”, para usar la frase del historiador Marc Bloch. (Marc Bloch dice: “Cualquiera que sea el origen de sus ingresos, el noble vivió siempre del trabajo de otros hombres”). Sin duda, quien quisiera negarlo estaría ocultando o distorsionando un rasgo importante de una economía basada en el trabajo servil. Aplicar una caracterización similar a las ganancias de una sociedad capitalista es lo mismo que afirmar que, en este aspecto, ella acusa una gran semejanza con tipos anteriores de la sociedad de clases, *a pesar* del hecho de que todas las relaciones económicas tienen una forma contractual gobernada por el mercado. En otras palabras, los dueños del capital continúan “viviendo del trabajo de otros hombres”, aún

cuando la compulsión político-legal a trabajar para un amo haya sido remplazada por la compulsión económica que una situación de desposeimiento implica (Dobb, M., 1970: 6)<sup>55</sup>.

Una forma alternativa de entender el razonamiento de Cohen sería como un análisis de las características no extensionales del valor en la formulación de Marx. A tal efecto podemos entender las mercancías, esto es, las entidades que tienen “valor”, como agregados sociales.

Según la formulación de Ruben (véase *supra* I.4.), un agregado social es una colección unida por alguna propiedad común de índole social –en este caso el “valor”– y en la que no importa el lugar relativo que ocupa cada ítem (Ruben, D.-H., 1985: 21). En última instancia, el único criterio de identidad de un agregado social sería la existencia de una práctica general, una regla, en virtud de la cual ciertos individuos son identificados de una manera socialmente significativa por estas propiedades. Los grupos existen sólo cuando los individuos con ciertas propiedades en común son considerados o se consideran a sí mismos de ciertos modos socialmente significativos. Así, la argumentación analítica del valor de Marx intentaría sacar a la luz la regla social que hace que el tiempo de trabajo socialmente necesario sea el criterio del intercambio. Una mercancía sería un conjunto de horas de trabajo incorporadas a cierta materia prima cuya extensión depende de la siguiente regla: dos mercancías son equivalentes si el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de ambas mercancías en el momento de su intercambio es el mismo.

Cohen ha demostrado que esta regla está indeterminada extensionalmente. Desde el punto de vista de una ontología social colectivista, se trata de una aporía menor, ya que la identidad de muchos grupos sociales tiene características no extensionales, en la medida en que no se pueden identificar reductivamente con sus componentes. Como hemos visto, se suele hablar de los grupos sociales como categorías no-extensionales porque dos grupos no idénticos pueden tener precisamente los mismos miembros y porque con algunos cambios en los miembros se preserva la identidad de un grupo. En este sentido un grupo social no es un conjunto matemático. Por ejemplo, la entidad Francia no puede ser identificada con sus habitantes ni con su ubicación geográfica. Para muchos filósofos que aceptan la teoría de la identidad quineana, la no extensionalidad de estos grupos demuestra tanto su inexistencia como su futilidad epistémica. Sin embargo, lo cierto es que esta clase de fenómenos se pueden verificar en

---

<sup>55</sup> Un razonamiento análogo al de Dobb aparece en M. Godelier (1984: 238).

nuestras prácticas lingüísticas y epistémicas cotidianas. Es posible que estas prácticas sean meramente ideológicas y que los conocimientos que extraemos de ellas sean ilegítimos pero ese es un asunto distinto.

Así pues, podemos concebir el valor de una mercancía como un agregado social (de horas de trabajo) no extensional cuya identidad viene dada por una regla pública. Una objeción fácil pero aguda a este argumento es que no existe una regla pública que permita la identificación de las mercancías a partir de la propiedad “ser el producto de cierta cantidad de horas de trabajo socialmente necesarias para la producción de una mercancía”. En el mejor de los casos se trataría de una regla meramente posible que no sólo los individuos desconocen sino que, más importante todavía, incluso si la conocieran carecería de utilidad pragmática en su comportamiento mercantil individual. La única respuesta posible a esta objeción, y posiblemente la más cercana a los planteamientos de Marx, pasa por sostener que esa regla es una inferencia plausible que los propios agentes sociales implicados podrían realizar y que dicha inferencia incrementaría su conocimiento de la situación social en la que se mueven. Por eso es también un descubrimiento importante desde el punto de vista del investigador<sup>56</sup>.

### **1.2.1. Un caso de estudio: propiedad intelectual y capital financiero**

En ocasiones, esta regla implícita se vuelve notablemente explícita. Los defensores del liberalismo económico tienden a describir los mercados como si surgieran por generación espontánea cuando, en rigor, son el resultado de complejos acuerdos institucionales que, a lo sumo, regularizan prácticas ya existentes cuando no las crean directamente. No es extraño que en el momento en que se producen estos procesos institucionales salgan a la luz criterios económicos sorprendentemente cercanos a la teoría del valor.

Un ejemplo particularmente revelador guarda relación con la evolución de la consideración jurídica de la propiedad intelectual y su relación con la innovación tecnológica y las posibilidades de comercialización. Es habitual que quienes interpretan erróneamente la teoría laboral como vinculada a una noción de trabajo productivo que

---

<sup>56</sup> C. Napoleoni expresó esta idea de un modo no muy claro: “Si es cierto que la sociedad burguesa se caracteriza por reducir toda la realidad a lo económico, la cualidad a la cantidad, sin embargo, no es cierto que las modalidades de esta reducción puedan constituir un argumento de la ciencia económica; esta última queda definida (y delimitada) como el análisis de lo reificado, mientras que necesariamente se le escapa el análisis del proceso de reificación” (Napoleoni, C., 1978: 26).



excluye los servicios recurran a ejemplos sacados de la industria de la cultura<sup>57</sup>. A fin de cuentas, el valor de los productos de esta industria no depende de la cantidad de trabajo materializado sino de alguna otra consideración de orden estético. En realidad, ocurre justo al contrario. Las polémicas contemporáneas acerca de la propiedad intelectual, al igual que las críticas generalizadas a la especulación financiera e inmobiliaria, muestran que la teoría laboral del valor tiene un mayor arraigo legitimatorio en la cultura contemporánea del que habitualmente se reconoce.

Las legislaciones modernas sobre la propiedad intelectual están indisolublemente ligadas a las posibilidades de reproducción y comercialización que se abrieron a partir del siglo XVI. A menudo se ha señalado la estrecha relación que existe entre la aparición de la imprenta, la propiedad intelectual y la noción moderna de autor: “La lucha por hacerse con el derecho a publicar determinado texto suscitó debates novedosos sobre temas como el monopolio y la piratería. La imprenta obligó a definir legalmente las dimensiones del dominio público. La propiedad común literaria quedó sujeta a ‘procesos de *enclosure*’ y el individualismo posesivo comenzó a caracterizar la actitud de los escritores hacia su obra” (Einsenstein, E. L., 1979: 120-121).

Las primeras ordenaciones legales de la industria de la imprenta aparecieron en la Venecia de finales del siglo XV en forma de monopolios otorgados por la autoridad a ciertos impresores a cambio de lealtad política. Se trata de un modelo muy difundido y que en Francia sólo desapareció tras la Revolución Francesa. De modo análogo, en Inglaterra las primeras leyes que regulaban el copiado estaban muy vinculadas a la censura y al control político. Lo fundamental de esta primera fase legislativa es que en ningún caso se tenía en cuenta los derechos de autor, únicamente se pretendía amparar a editores y libreros frente a la piratería. Así, la primera legislación moderna del copyright, el Estatuto de la Reina Ana de 1710, era una ley de protección de la inversión que trataba la propiedad intelectual desde el punto de vista de las patentes (Rose, M., 1993: 88). Para que esto cambiara se tuvo que dar no sólo una transformación del sistema de mecenazgo tradicional sino, sobre todo, una larga batalla judicial por parte de los escritores que pretendían obtener remuneración de la venta de sus libros.

Al mismo tiempo se estaba produciendo un debate sobre el interés público implícito en la propiedad intelectual con muy diferentes ramificaciones que iban desde la crítica de la mercantilización del arte hasta la censura del carácter inevitablemente monopolista de

---

<sup>57</sup> Véase, por ejemplo, F. Beradi (2003: 129-130). Sobre la controvertida cuestión del trabajo productivo véase K. Marx (1862: I), E. Mandel (1976-81: 125-126); D. K. Foley (1986: 124-125).

la producción editorial. Las constituciones burguesas sancionaron la necesidad de salvaguardar el interés público al vincularlo explícitamente a la función difusora de los editores y al incentivo a la creatividad que supone la remuneración del autor. A finales del siglo XVIII, las disposiciones para garantizar el equilibrio entre estos elementos llevaron a situaciones sorprendentes desde el punto de vista actual. Así, algunos estados norteamericanos imponían límites al monopolio del copyright en forma de justiprecios, es decir, que si el propietario del copyright vendía un libro a un precio que superara su inversión en trabajo y gastos más una compensación razonable por el riesgo asumido, entonces los tribunales podían determinar un precio más adecuado (Betting, R. V., 1996: 26).

En otras palabras, originariamente la restricción sobre la libertad individual que suponía el derecho de autor se aceptó por sus efectos sociales benéficos. Se consideraba necesario premiar a los empresarios con el monopolio de la explotación de una propiedad intelectual a fin de asegurar su distribución generalizada, ya que se requería una gran inversión en salarios y, sobre todo, capital fijo, para obtener una primera copia. El resultado de todos estos procesos complejos e interrelacionados es un sistema legal internacional de propiedad intelectual más o menos coherente (a menudo menos que más) con tres planos fundamentales: 1) Un sistema de protección de la inversión de los productores de copias; 2) Un sistema de protección del derecho moral y patrimonial del autor y 3) un sistema de protección del interés público a través de un mecanismo de excepciones que libera la propiedad intelectual en determinadas circunstancias (Colombert, C., 1997: 66-82).

Desde el punto de vista de la teoría del valor, lo interesante de esta estructura legal es que deja claro la importancia legal tanto de los insumos físicos incorporados en cada mercancía –con independencia de que la motivación subjetiva del consumidor proceda de la excelencia artística o cultural del producto– como de una matriz colectiva ineludible y legalmente reconocida: el dominio público.

Sin embargo, las transformaciones tecnológicas de la última década han propiciado numerosos debates acerca de la legitimidad de los beneficios de la industria cultural. La generalización doméstica de tecnologías de copiado, así como la creación de redes de usuarios que comparten productos culturales sin ánimo de lucro ha transformado completamente la situación precedente. Por supuesto, este cambio refleja fielmente los desarrollos que se han producido en la industria cultural. En aquellos medios de comunicación de masas en los que el coste marginal de cada nuevo uso tiende a cero y

es posible limitar su acceso, las multinacionales pueden cobrar por productos virtualmente gratuitos. Esto marca una diferencia considerable respecto a la industria de la copia tradicional donde por mucho que existan asombrosas economías de escala cada nuevo uso implica una nueva mercancía con tiempo de trabajo social incorporado. En ese sentido, desde el punto de vista ilustrado buena parte del comercio intelectual contemporáneo podría ser considerado simplemente ilegal (Rendueles, C., 2003).

Por utilizar la terminología de Marx, lo que ha ocurrido es que la industria cultural se ha convertido literalmente en “capital ficticio” (Marx, K., 1857-1858: II, 178; 1894: 7, 599-606). En palabras de Foley, para el propietario del capital ficticio, “éste aparece como un valor de capital, pero de hecho no representa parte alguna del capital social productivo” (Foley, D. K., 1986: 120). Tradicionalmente la legitimidad de este capital se basaba en su capacidad para posibilitar futuras actividades productivas, como el capital bancario o, en teoría, el capital inmobiliario que busca satisfacer la demanda futura de edificios. No obstante, como señala P. Gowan, en la economía actual es la fuente de beneficios de rentistas y especuladores que sacan provecho de su poder monopolista pero que, “en principio, no son un elemento integral del capitalismo” (Gowan, P., 1999, 29). Es decir, en los mercados financieros, en las operaciones inmobiliarias y en la industria cultural existen royalties que no proceden de la producción sino que constituyen una auténtica usura social.

Como cabía esperar se ha desatado un notable debate político y jurídico en torno a las reformas legislativas que exige esta situación. De un lado, la industria cultural intenta que la legislación sobre la propiedad intelectual sancione la remuneración de la inversión como derecho perspicuo. Por otro lado, numerosas asociaciones de consumidores y ciudadanos critican que los beneficios empresariales primen sobre un interés público que ahora puede ser alcanzado sin grandes inversiones (Moineau, L., 2001). En última instancia, los argumentos de quienes defienden esta última posición se basan en la idea de que las fuentes de beneficio meramente especulativas son parasitarias de las productivas y cuestionan la legitimidad de cobrar por una mercancía cuya producción no requiere tiempo de trabajo humano<sup>58</sup>. Por eso las redes *peer-to-peer* de intercambio de información no son redes delictivas en un sentido convencional, quienes las fomentan lo hacen a la luz pública y buscan abiertamente ampliarlas todo lo

---

<sup>58</sup> La bibliografía reciente sobre los peligros de la hipertrofia del capital ficticio es inmensa. Véase, por ejemplo, H.-P. Martin y H. Schuman (1996) y R. Brenner (2002). Sobre los peligros del aumento del trabajo improductivo véase F. Moseley (1988, 100-106).

posible para propiciar un cambio legal. Esto resulta particularmente claro en el caso de las patentes biológicas que aparecen como un auténtico don natural que a menudo ni siquiera requiere grandes inversiones en investigación sino una mera labor administrativa dirigida a obtener patentes (Shiva, V., 2001).

Desde luego, la noción de una regla de equidad mercantil implícita no deja de presentar problemas incluso cuando hay prácticas sociales que la sancionan. De hecho, si la idea de Marx de que la ley del valor respeta ciertos principios de equidad y justicia básicos en la sociedad moderna<sup>59</sup> ha sido objeto de un intenso debate (Reiman, J., 1991) ha sido, entre otras cosas, porque él mismo se molestó en señalar en la *Crítica del Programa de Gotha* que nociones como “distribución equitativa” o “derecho igual” eran “basura verbal obsoleta” (1875: 46-47). Sin embargo, son problemas generales relacionados con la crítica que hace Marx de cierto tipo de teorías de la justicia y no con la teoría del valor. Precisamente la fuerza de la ley del valor tiene que ver con el modo en que se fundamenta en normas sociales relacionadas con la subsistencia material y no en una defensa analíticamente racional. Por supuesto, esa norma social puede ser defendida racionalmente con argumentos filosóficos, pero el hecho de que esto sólo ocurra ocasionalmente da idea de que su (oscuro) fundamento debe ser otro, como ocurre, por otra parte, con la mayoría de las reglas.

Así pues, no hay nada incoherente en el valor entendido como una norma social. Dicha regla establecería efectivamente ciertos casos de fracaso o incumplimiento pero eso no entraña su inconsistencia general. Puede haber casos donde las transformaciones en los procesos productivos alteren notablemente el valor de una mercancía. Sin embargo, lo que importa en este contexto es la validez general o social de la regla que se muestra cuando aparece una práctica generalizada que la amenaza, como es el caso del capital financiero, inmobiliario o intelectual.

---

<sup>59</sup> En términos generales Marx suele hablar de la diferencia conceptual entre el intercambio y la mera estafa: “En mi exposición ‘la ganancia del capital’ no es ‘sólo una *sustracción* o *robo* en detrimento del obrero’. Por el contrario, yo represento al capitalista como un funcionario necesario de la producción [...]. Demuestro también que incluso en el cambio de mercancías, sólo se cambian equivalentes y que el capitalista, siempre que pague al obrero el valor real de su trabajo, estará plenamente en su derecho —es decir, el derecho correspondiente a este modo de producción— de apropiarse de la plusvalía” (Marx, K., 1880: 173). “Si el rey Felipe hubiera ordenado que un tonel de trigo se llamara en adelante dos toneles de trigo, el rey habría sido un estafador. Habría engañado a todos los rentistas, a todos cuantos tuvieran que recibir cien toneles de trigo, hubieran recibido sólo cincuenta [...] Háganse pasar los casimires franceses por casimires asiáticos y es posible que se engañe a un comprador o dos; pero en cuanto sea conocido el fraude, el precio de los supuestos casimires asiáticos descenderá hasta el precio de los casimires franceses” (Marx, K., 1847: 46-47).

### 1.2.2. Cuantificación y ontología

Un problema adicional es que una de las razones analíticas que llevaron a Marx a proponer el tiempo de trabajo como criterio de intercambio es la necesidad de cuantificar los intercambios. Habitualmente quienes subrayan la dimensión intencional implícita en la noción marxiana de valor cuestionan su posibilidad de medición o, al menos la posibilidad de una medición “precisa” (Graeber, D., 2001: 56). ¿La intensionalidad de un concepto descarta la posibilidad de cuantificación? No, lo que descarta es la posibilidad de que dicha cuantificación defina exhaustivamente su identidad. En nuestras prácticas lingüísticas habituales hablamos de Francia como un concepto con ciertas propiedades cuantitativas importantes como su extensión geográfica, su población, su producto interior bruto, etc. Estos datos no dicen gran cosa acerca de la identidad del grupo social Francia (a lo sumo que la población de Francia es idéntica con la población de Francia) aunque, desde luego, son muy importantes desde otros puntos de vista. El valor de cambio podría ser una regla social susceptible de cuantificación sin que su identidad dependa de esta cuantificación.

En suma, la noción de “socialmente necesario” introduce un cualificador intensional de la teoría laboral del valor. Esto significa, básicamente, que el tipo de identidad que preserva la noción de valor, el tipo de objeto que constituye no puede ser la identidad lógica estándar que atribuimos a las entidades materiales que estudia la física matemática (es objeto de debate si las entidades biológicas requieren otro tipo de identidad). En palabras de Marx: “Cuando hablamos de la mercancía como materialización del trabajo nos referimos a una existencia puramente figurada, es decir, a una existencia puramente social de la mercancía, que nada tiene que ver con su realidad corpórea” (Marx, K., 1862: I, 155). Esta idea ha tenido infinidad de formulaciones, una de las más rigurosas es la de Martínez Marzoa:

El valor es siempre el valor de tal o cual mercancía. El “trabajo humano igual”, que constituye la “sustancia del valor” no se da en estado fluido, sino siempre cristalizado en cantidades determinadas y vinculado a la materialidad de esta o aquella mercancía. Por eso mismo, el simple hecho de que el valor sea trabajo humano igual no da al valor realidad alguna, ni material ni de otro tipo. El trabajo humano igual, también llamado “tiempo de trabajo socialmente necesario”, no aparece como tal en el mercado; solamente aparece en el análisis que hacemos del fenómeno “mercancía”. En el mercado, las mercancías no se cambian por horas-hombre, sino por otras mercancías; su valor no se expresa en horas-hombre, sino en cantidades de otras mercancías (Martínez Marzoa, F., 1983: 44).

¿En qué lugar deja esto la reivindicación de la existencia de alguna clase de entidad a la que haría referencia el concepto de valor? Desde luego, el concepto de entidad puede hacer referencia a elementos muy distintos, tales como sustancias, procesos, estados o tipos. La idea de que el valor es una *sustancia* social peculiar ha sido defendida en distintas ocasiones. Así: “En el contexto específico de la reproducción capitalista, el valor es una entidad distinta que la mera negación del valor de uso deducido de la mercancía como tal. El valor se convierte, en cambio, en una sustancia social capaz de regular la estructura de precios y, por tanto, la reproducción como un todo” (Gleicher, D., 1983: 183). En cambio, Marx parece inclinarse a menudo por la idea de entender esta clase de entidades en términos procesuales o, al menos, relacionales (Marx, K., 1867: 2, 616 y 3, 957; Callinicos, A., 2001: 155-156).

No obstante, no es imprescindible aceptar estas conclusiones ontológicas. Lo único que afirma la teoría del valor es que la explicación de los intercambios mercantiles –y, en particular, de la venta de fuerza de trabajo– posee aspectos causalmente relevantes que impiden su reducción a mecanismos conductuales individuales. De aquí sólo se sigue la importancia de aspectos no extensionales para explicar los fenómenos mercantiles. Habitualmente esos mecanismos se suelen describir en términos de alguna clase de estructura intersubjetiva pero ni mucho menos está claro que un dispositivo tal implique la existencia de entidades colectivas.

Hay que insistir en que las teorías de las ciencias físicas, o sea, las teorías científicas propiamente dichas, sólo tienen en cuenta los aspectos extensionales de las entidades que admiten. En ese sentido, la propuesta de Marx (como, por otra parte, la de cualquier teoría social) se enfrentará a serias dificultades si se pretende su formalización estricta. Esto no significa de ningún modo que haya que descartar cualquier procedimiento matemático por lo que toca al proyecto de Marx, sólo que las formalizaciones cumplirán una función auxiliar enteramente diferente de la que cumplen en las ciencias físicas. Ahora bien, esta no es una buena razón para descartar la propuesta de Marx, tan sólo debería hacernos ser sumamente prudentes a la hora de postular la existencia de entidades denotadas por los conceptos que presupone.

### **1.2.3. Sociología popular**

¿Por qué, en definitiva, la teoría del valor precisa de un cualificador intensional como la expresión “socialmente necesario”? Porque tiene que integrar distintas dimensiones

cuya relación desconocemos. La teoría del valor alude a una cantidad de horas de trabajo que se precisa para fabricar una mercancía, de modo tal que se respeten al mismo tiempo cierto número de reglas sociales vagas, ciertas condiciones materiales que permiten la reproducción física de una instancia indeterminada a la que llamamos sociedad y, muy importante, ciertas regularidades antropológicas que no somos capaces de formular en términos científicos. No se trata de un número de horas sin más, sino que esa magnitud debe responder a constricciones que no resulta fácil establecer extensionalmente ya que, dejando al margen diversos fenómenos de vaguedad contextual, aluden a fenómenos que no sabemos expresar como una combinación de sus componentes. En palabras de Foley: “La producción de fuerza de trabajo considerada socialmente es la reproducción de las personas y sus talentos, capacidades y conciencias, un fenómeno más complejo y sorprendente que la producción mercantil” (Foley, D. K., 1986: 51).

Un concepto particularmente polémico en la teoría marxista es la idea de “valor de la fuerza de trabajo”. En principio, el valor de la fuerza de trabajo debería ser equivalente al de los medios de subsistencia necesarios para su reproducción ya que es la cantidad de trabajo socialmente necesaria para conseguir que esa mercancía llegue al mercado de trabajo. Ahora bien, como Marx no se cansa de repetir, la fuerza de trabajo es una mercancía muy peculiar que está indisociablemente unida a molestos homúnculos que introducen variaciones repentinas en la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su reproducción<sup>60</sup>.

En breve, lo que ocurre es que la noción de “subsistencia” se dice de muchas maneras (aunque sin duda no de cualquier manera), como sabe cualquiera que haya pasado de la miseria más extrema a la opulencia (y, sobre todo, viceversa). Por eso, la no depauperación de la clase asalariada en un puñado de países occidentales no supone ninguna clase de refutación de la teoría de Marx (Burkitt, B., 1984: 80-83; Cabo, J. M., 2004: 114; Shaw, W. H., 1978: 88; Roberts, M., 1996: 149). De hecho, como han subrayado distintos autores, no cabe entender a Marx como un teórico del salario de subsistencia (Lebowitz, M. A., 1993: cap. 2; Harvey, D., 1982: 59; Rosdolsky, R., 1968: 343-346; Desai, M., 1974: 35). El razonamiento de Marx se basa en tres elementos

---

<sup>60</sup> “Por lo demás, hasta el volumen de las llamadas necesidades imprescindibles, así como la índole de su satisfacción, es un producto histórico y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus aspiraciones vitales” (Marx, K., 1867: 1, 208). Véase también K. Marx (1865: 506).

distintos: a) existe un límite físico a la depauperación que condiciona la posibilidad de reproducción social y que remite a las “necesidades del individuo reducido a un sujeto natural” (Marx, K., 1857-58: II, 17); b) la noción de medios de subsistencia varía mucho históricamente y c) existe un límite a la cantidad de riqueza relativa a la que puede acceder la clase obrera en la medida –y sólo en esta medida– en que no controla los medios de producción. Con estos tres términos se puede establecer el espacio en el que fluctúan las condiciones de subsistencia. Los críticos han reprochado a Marx que c) no se cumple. Para sortear esta objeción, los marxistas a menudo invocan b). En realidad, se podría apelar también al incumplimiento de a). La hambruna y la miseria siempre han sido condiciones habituales de los países capitalistas excepto en unas pocas economías europeas subvencionadas en el contexto de la Guerra Fría. Así, el hambre es un problema endémico en EE UU, por no hablar, por supuesto, de los países del Tercer Mundo (Sutcliffe, B., 1996).

Estas tres normas tratan de establecer un marco laxo para interpretar distintos acontecimientos históricos relevantes. Pero no se puede dar una definición estricta de “condiciones de subsistencia”. En palabras de Harvey, “el valor de la fuerza de trabajo tiene que ser considerado como un dato en perpetuo movimiento, regulado por el proceso de acumulación” (Harvey, D., 1982: 66). Marx, no obstante, confía en que la definición es lo suficientemente rígida como para resultar de utilidad.



## Capítulo 2

### Marx entre el individualismo y el colectivismo

A menudo se describe el teorema de Okishio-Morishima –que demuestra que la explotación es una condición de posibilidad de cualquier economía capitalista– como el “teorema marxista fundamental” (Morishima, M., 1973: 15; Desai, M., 1974: 109; Roemer, J. E., 1982a: 76-77). Análogamente, cabría hablar de una aporía central de la teoría marxista clásica relativa a la relación entre las conductas observables y ciertos núcleos de inteligibilidad más “esenciales” que dichos comportamientos. En el apartado anterior se ha planteado –aunque no, por supuesto, resuelto– el problema en términos formales. No obstante, tal vez sea conveniente ofrecer otro tipo de formulaciones de la cuestión más cercanas al propio Marx. Por ejemplo, cabe preguntarse hasta qué punto los mecanismos pragmáticos individuales son la única instancia causal relevante en el estudio económico. Si hubiera propiedades emergentes de la sociedad en su conjunto, entonces podría resultar adecuado mantener las tesis de Marx, incluso si desconocemos la relación de esos fenómenos con las micropropiedades individuales o subconductuales.

En realidad, ¿qué posición ocupa Marx en el debate entre el individualismo y el colectivismo? La cuestión es sorprendentemente compleja. Por supuesto, la interpretación tradicional es que Marx es un colectivista, ya se valore este rasgo negativa (Popper, K., 1945a: 31-32 y 1945b: cap. 16; Berlin, I., 1959; Stevenson, L., 1974: 80) o positivamente (Gould, C. C., 1978; Miller, R., 1978; Carver, T., 1984: 225). Según Marx, el ser humano es “por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social” (Marx, K., 1867: I, 2, 397) y, más aún, “no sólo un animal gregario, sino un hombre que sólo puede individuarse en medio de la sociedad” (Marx, K., 1857-58: 84).

Sin embargo en las últimas décadas numerosos autores (Elster, J., 1985: 4-8; Callinicos, A., 1987: 55-83; Little, D., 1986: 149 y ss; Ruben, D.-H., 1982: 40; Roemer, J., 1982b: 513-20; Scott, K. J., 1961: 218; Warren, M. E., 1988: 231) han señalado insistentemente que estas vagas llamadas de Marx a tener en cuenta la sociabilidad no se apartan del individualismo metodológico (tal vez a pesar del propio Marx). En ocasiones, esta clase de afirmaciones están marcadas, al menos en parte, por los debates acerca del

individualismo metodológico que se produjeron en la década de los ochenta del siglo pasado entre distintos autores marxistas. A menudo dichas discusiones, de forma totalmente legítima, apenas guardaban relación con la obra de Marx. Sencillamente partían de la idea de que la metodología correcta en ciencias sociales era el individualismo –ya fuera en su forma neoclásica o, más frecuentemente, en alguna forma mitigada– y aceptaban o rechazaban las tesis de Marx en función de ese criterio. Efectivamente, con cierta caridad hermenéutica, se puede mantener que la mayor parte de las conclusiones a las que llega Marx no se apartan de un análisis individualista en sentido laxo. Algunas de las excepciones a este diagnóstico serían precisamente la teoría laboral del valor y la teoría de los precios de producción –recuperables, sin embargo, vía Sraffa– o la teoría de la renta de la tierra.

Un segundo grupo de autores han basado su interpretación individualista de Marx en criterios éticos y políticos. También en este terreno, la interpretación tradicional tiende a considerar a Marx como una especie de tribalista romántico más o menos utópico (Israel, J., 1971: 263 y ss)<sup>61</sup>. En cambio, en los últimos tiempos ha ido ganando fuerza entre los especialistas la idea de un Marx cercano a los principios éticos individualistas típicamente liberales (Tucker, D. F. B., 1988; Smith, G. W., 1982; Cohen, G. A., 1988: 161; Reiman, J., 1991; Elster, J., 1986a: 27). Desde el campo colectivista, L. Dumont (1976: 162 y ss.) también parece compartir la idea de que el individualismo ético influyó decisivamente en la obra de Marx. Por supuesto, también hay intérpretes que rechazan esta idea. Desde su punto de vista, Marx habría desarrollado una teoría ética radicalmente contraria al liberalismo político basada en criterios consecuencialistas neoaristotélicos (Miller, R. W., 1989).

Estas interpretaciones son significativas porque parece haber cierta tensión entre el marco axiológico marxiano, críticamente liberal, y los presupuestos éticos y las prácticas políticas habitualmente asociados a ese marco. Por lo que toca a los valores éticos, desde muy pronto Marx vincula el socialismo al libre desarrollo individual y en general, hay buenas razones –incluso biográficas<sup>62</sup>– para pensar que no se sentía de ningún modo vinculado a las distintas vertientes comunitaristas de inspiración religiosa del movimiento obrero<sup>63</sup>. Tal vez la conocida tesis de Maximilien Rubel acerca del

---

<sup>61</sup> Sobre el romanticismo del joven Marx véase F. Fernández Buey (1998: 33-39) y M. Löwy (1970).

<sup>62</sup> En 1843 Marx y su mujer, Jenny, fueron incapaces de soportar más de dos semanas de vida común en el “falansterio” parisino que Ruge había organizado (McLellan, D., 1973: 96).

<sup>63</sup> Sobre la influencia religiosa metodista en las primeras asociaciones obreras inglesas véase E. Hobsbawmm (1964b).

anarquismo de Marx sea un tanto excesiva (Rubel, M., 2003: 93-125), como también los intentos por describir al Marx y al Engels maduros como dos convencidos parlamentaristas (Collier, A., 1978: 97). Pero desde luego Marx y Engels, al menos en la época del *Manifiesto*, no parecían sentirse particularmente incómodos con cierta forma de individualismo burgués e ilustrado (Marx, K. y Engels, F., 1848: 44-45). Del mismo modo, en 1842 Marx rechazaba tajantemente los intentos románticos de buscar alguna clase de autenticidad en las comunidades primitivas:

Una ficción usual en el siglo XVIII consideraba el estado de naturaleza como el auténtico estado natural del hombre. Queriendo ver con los ojos de la cara las ideas del hombre, se dio en crear *hombres naturales*, “papagenos”, cuya ingenuidad se extendía hasta su piel cubierta de plumaje. En las últimas décadas del siglo XVIII se atribuía a los pueblos naturales una cierta sabiduría primitiva y, por todas partes oíamos a los pajareros imitar las melodías de los iroqueses, los indios, etc., creyendo que por medio de estas artes se iba a hacer caer en la trampa a los pájaros. Todas estas excentricidades respondían a la idea acertada de que los estados *toscos* son algo así como los ingenuos estados primitivos de los estados *verdaderos* (Marx, K., 1842a: 237).

Tres lustros después, Marx persistía en esta valoración:

En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo (Marx, K., 1857-58: I, 90).

Es cierto, no obstante, que posteriormente Marx llegó a considerar más positivamente las comunidades primitivas pero eso nunca supuso una ruptura con la crítica del romanticismo antropológico. En realidad, el significado político de la posición de Marx no es particularmente oscuro. Parece creer que una forma cabal de individualismo liberal sólo puede surgir como parte de un compromiso personal intenso con la comunidad que permite formal y materialmente esa opción política. En palabras de Hobsbawn:

Está probado que Marx después de la publicación de *El capital* (1867), concentró su interés en el estudio de esta fase de desarrollo social [el comunitarismo primitivo] [...]. Quizás existieron dos motivos que determinaron esta concentración de su interés en esta forma [...]. El primero

consistiría en el desarrollo del movimiento revolucionario en Rusia, que llevó a Marx y a Engels a poner sus esperanzas en este país [...] El segundo motivo era su odio y su desprecio, cada vez mayores, por la sociedad capitalista. Parece probable que Marx, que había saludado la aparición del capitalismo como una fuerza progresiva históricamente, aunque inhumana, respecto de las anteriores economías estancadas en su desarrollo, se sintiese cada vez más horrorizado de esta inhumanidad. Sabemos que fue un admirador de los valores sociales contenidos en la comunidad primitiva, a pesar de su carácter atrasado (Hobsbawm, E., 1964a: 83)<sup>64</sup>.

Según el propio Marx:

En palabras de un escritor americano que, dado que recibe apoyo del gobierno de Washington para su trabajo, no puede ser sospechoso de tendencias revolucionarias, “el nuevo sistema” al que tiende la sociedad moderna “será un renacimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico”. No deberíamos, pues, asustarnos demasiado ante la palabra “arcaico” (Marx, K., 1881: 140).

Este aprecio axiológico –muy matizado y no romántico– por la comunidad primitiva supone un esclarecimiento tardío del punto de roce de Marx con el liberalismo que se puede encontrar ya en sus textos juveniles en los que rechaza taxativamente la “autenticidad” neolítica. Pues parece vincular la posibilidad de un liberalismo moralmente aceptable a un futuro socialista que recupere cierta estructura colectivista antes que a una propuesta de intervención política inmediata. Así, según Forbes, para Marx el individualismo capitalista tendría una dimensión “positiva” como desarrollo histórico de potencialidades humanas sólo latentes en sociedades anteriores y cuya madurez se produciría en la sociedad comunista (Forbes, I., 1990: 72 y ss.). Marx no sólo afirma que la satisfacción de algunas necesidades materiales básicas como la educación, la alimentación o la sanidad es condición *sine qua non* de un liberalismo no meramente formal (en realidad, resulta difícil pensar en un autor que no esté de acuerdo con una idea como esta). Más bien dice que el liberalismo político también requiere alguna clase de estructura intersubjetiva que, en cierto sentido, se entiende más adecuadamente como una evolución –nunca una recuperación– del comunitarismo primitivo que a través de una analogía mercantil (Buchanan, A. E., 1982; Wallimann, I., 1981: 12-14). No hay que olvidar que buena parte de la teoría política contemporánea elabora sus explicaciones a través de modelos económicos y existe una no muy larga y

---

<sup>64</sup> Véase también L. Krader (1980), I. Wallimann (1981).

aún menos exitosa tradición de estudios economicistas relativos a la familia. Por eso, la posición de Marx en la arena ética parece reproducir los aciertos y aporías que marcan su aproximación a la ciencia social: el colectivismo *sui generis* que Marx propone en sus últimos escritos como condición de posibilidad de un liberalismo genuino es el reflejo político del contexto normativo *sui generis* que propone como condición de posibilidad de la racionalidad instrumental económica. En esta línea, Shanin ha expuesto con particular acierto el modo en que los últimos escritos de Marx acerca de la comuna rusa relativizan las utilidades de los aspectos más formales de su propia teoría social que, en última instancia, no es más que un esquema de investigación supeditado al análisis historiográfico narrativo, análogo en importantes sentidos al saber pragmático (Shanin, T., 1983).

### **2.1. Los límites del individuo y el estudio de la sociedad**

En buena medida, el debate sobre la posición de Marx acerca del individualismo resulta confuso porque se mezcla la discusión sobre la caracterización de los individuos como agentes autónomos o socialmente determinados con el problema de la eficacia epistémica del colectivismo. T. Carver (1998: 50) ha condensado la base textual sobre la que se debería dirimir la primera cuestión en tres famosos pasajes de *La ideología alemana*, la *Contribución a la crítica y El capital*:

Tal y como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen. La naturaleza de los individuos, así, depende de las condiciones materiales que determinan su producción (Marx, K. y Engels, F., 1846: 19-20).

El modo de producción de las condiciones materiales de vida condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino su existencia social la que determina su conciencia (Marx, K., 1859: 5).

Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura, por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas (Marx, K., 1867: I, 1, 8).

Parece claro que en ninguno de estos tres textos, de aspiraciones más bien modestas, se plantea ninguna tesis colectivista, al menos si esto implica postular una entidad que no

se puede reducir sin resto a las conductas individuales. Más bien Marx afirma que los individuos llegan al mundo con un bagaje material y social que establece ciertos límites a su capacidad de acción. Posiblemente, frente a la retórica productivista del estalinismo, esto equivale a un reconocimiento de ciertos límites consustanciales a la relación de las personas con su entorno material y social<sup>65</sup>. Tal y como Terry Eagleton escribe en sus memorias, “como Marx reconoció, las raíces del capitalismo son revolucionarias, una suerte de exageración del deseo fáustico, mientras que el socialismo nos recuerda nuestra humilde condición elemental de seres laboriosos, sociales y limitados materialmente” (Eagleton, T., 2001, 95). Bien es cierto que para algunos autores este reconocimiento implica un golpe mortal al individualismo metodológico. Por ejemplo, Ellen Meikins Wood, en el contexto del debate sobre el marxismo analítico afirmó:

Efectivamente, resulta difícil entender cómo el modelo del “marxismo de la elección racional” [MER] puede escapar a una completa circularidad, algo así como que los individuos acumulan capital porque son acumuladores de capital. El propio impulso de acumular capital no se puede reducir a propiedades individuales independientes de las estructuras sociales [...]. En el mejor de los casos, esto significa que la parte más importante del trabajo debe ser realizada antes de aplicar el modelo del MER y sin contar para nada con su ayuda. Todo el análisis histórico de las estructuras de las que se derivan los atributos de los individuos relevantes debe ser hecho antes, y justamente con las herramientas del materialismo histórico convencional. El modelo del MER debe tomar como dado justamente lo que se necesita explicar. Las propiedades “individuales” que motivan la “elección racional” deben ser deducidas de los macroprocesos que hay que explicar. El modelo del MER puede “explicar” las estructuras o “macroprocesos” sólo en términos de aquellas motivaciones individuales cuya presencia debe ser deducida de las propias estructuras (Wood, E. M., 1989: 45).

El fallo del razonamiento de Wood es que los teóricos de la elección racional no necesitan negar (aunque algunos lo hayan hecho) que las motivaciones individuales estén históricamente estructuradas. Tampoco afirman necesariamente que respondan únicamente a intereses egoístas. Tan sólo precisan mantener que esas estructuras de preferencias que los individuos heredan también deben ser materialmente explicadas a partir de las interacción individual. Así, Elster decía que lo que la gente adquiere por

---

<sup>65</sup> Hay un mito persistente que afirma que el pensamiento de Marx es incompatible con el pensamiento ecológico; entre otros, véase A. Giddens (1981) y T. Benton, (1989). Esta tesis ha sido refutada por J. Bellamy Foster (2000) y P. Burkett (1999); véase también A. Callinicos (2001: 161-164).

socialización es una “estructura de preferencias” (Elster, J., 1982a: 40) que, al menos provisionalmente, no hay ningún problema en tomar como dada. Sencillamente hay un compromiso ontológico con el origen finalmente individual de esa estructura. Es bien cierto que muchos de esos autores, como el propio Elster, evolucionaron desde la teoría de la elección racional estricta a formas de individualismo en las que las conductas normativas juegan un papel importante. Pero incluso en este caso, no es cierto necesariamente que estas motivaciones no instrumentales se “deduzcan” de instancias colectivas.

Más en general, este problema pertenece a un conjunto más amplio de cuestiones relacionadas con la noción de asimetría causal. En el capitalismo, como en cualquier otro tipo de sociedad, hay opciones que rara vez se presentan o que, en caso de presentarse, generan importantes conflictos. En consecuencia, se suele decir que estos límites son de suyo más importantes o más fundamentales que la selección de opciones específicas dentro de esos límites (Sayers, S., 1990: 66). Sin embargo, como ya se ha visto (*supra* I. 3.2.2), no hay ninguna razón a priori para mantener esta clase de afirmaciones. No se puede establecer una asimetría causal cualitativa general a partir de la distinción entre límites y elecciones. Si la exclusión sistemática de ciertas posibilidades que van en detrimento del interés de los capitalistas, por ejemplo, es relevante para explicar la acción gubernamental, habrá que argumentar cómo esto es así en ese caso concreto. Pero, además, ni siquiera cuando se puede establecer que en un determinado caso los límites son explicativos hay buenas razones para pensar que se está abandonando el marco del individualismo metodológico. Una tesis como esa obligaría a plantear límites normativos de la acción instrumental pero no necesariamente entidades colectivas con propiedades emergentes.

## **2.2. Marx y el colectivismo**

El lugar donde Marx establece más a las claras su relación con el colectivismo es en los *Grundrisse*. De hecho, aquí Marx responde con notable nitidez a la pregunta de Carver acerca de la relación entre individuo y colectividad. “El individuo está completamente determinado por la sociedad” (Marx, K., 1857-58: I, 186), llega a afirmar. En realidad –y por fortuna–, las cosas son un poco más complicadas.

En el “Capítulo del dinero” que abre los *Grundrisse*, Marx aborda el problema de un modo poco habitual. En su opinión, los vínculos sociales más peculiares del capitalismo son las relaciones monetarias: “La dependencia mutua y generalizada de los individuos

recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el valor de cambio, y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo [...]. El individuo lleva su poder social en el bolsillo” (Marx, K., 1857-58: I, 85).

Por supuesto, el dinero es un ejemplo típico de lo que, por utilizar un lenguaje muy posterior a Marx, se suele llamar “hechos institucionales” regulados por normas. Parece verosímil la idea de que esta clase de prácticas forman parte de un repertorio de comportamientos más o menos heredado y consolidado y no son el producto de sucesivos razonamientos instrumentales. Sin embargo, no está claro hasta dónde cabe llevar esta idea, puesto que Marx no postula ningún mecanismo psicológico de formación de hechos institucionales. El valor epistémico de esta clase de fenómenos es dudoso. Marx es algo más claro cuando dice:

En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado, los vínculos de dependencia personal, las relaciones de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados [...]; y los individuos *parecen* independientes [...]. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo, como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos) (Marx, K., 1857-58: I, 91).

El individualismo moderno, así, sólo sería el resultado de un proceso histórico que no cabe extender a otras épocas. La independencia atomística sería una apariencia que ocultaría los lazos comunitarios. De este modo, la detección de hechos institucionales al menos serviría para esclarecer un proceso gnoseológico de naturalización de la sociedad. Esto vuelve a plantear un problema muy próximo al de la teoría laboral del valor marxista. Por una parte parece interesante revelar que la conducta individual está regulada por alguna clase de norma colectiva que un proceso de disonancia cognitiva ha ocultado. Pero, por otra parte, no está nada claro en qué puede consistir una relación social que los individuos no perciben ni remotamente como tal. Por ejemplo, tal vez las creencias religiosas sean una pura construcción ideológica pero pocos creyentes niegan que implican cierta clase de relaciones sociales<sup>66</sup>. Esto es, la naturalización de la religión tal vez suponga un olvido de alguna supuesta finalidad pragmática original pero

---

<sup>66</sup> Marx dice literalmente que “así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano” (Marx, K., 1867: 3, 771).



ni mucho menos implica necesariamente un ocultamiento de su dimensión social, del tipo de lazos normativos o directamente comunitarios que fundamenta. En cambio, en el caso de la teoría del valor sólo algunos marxistas parecen percibir esa faceta social del intercambio.

Posteriormente Marx da a entender que el papel de ciertos hechos institucionales va más allá de la elucidación gnoseológica: “El dinero mismo es la comunidad y no puede soportar nada superior a él [...]. Allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria disuelve necesariamente la entidad comunitaria” (Marx, K., 1857-58: I, 157-9). La noción de “entidad comunitaria” (*Gemeinwesen*) alude a las formaciones económicas precapitalistas, a una clase de colectividades cuyo funcionamiento no estaba regulado por la competencia sino por construcciones nomológicas colectivas, por una clara conciencia de la posición del individuo en un entramado social. Marx parece mantener que los hechos institucionales que se perciben en términos individualistas en la sociedad capitalista juegan un papel análogo a la estructura nomológica que articula las sociedades primitivas.

La cuestión entonces se transforma en el problema de establecer hasta qué punto las sociedades precapitalistas deben ser explicadas en términos colectivistas. Marx también se muestra sumamente remiso a tratar este punto, posiblemente a causa de la escasa información de la que disponía. Es cierto que le influyó mucho la obra de Georg von Maurer, de M. M. Kovaleski y, sobre todo, los trabajos etnográficos pioneros de Lewis Morgan, pero sólo a partir de 1868, un año después de la publicación del primer volumen de *El capital* (Hobsbawm, E., 1964a: 49-51; Bellamy Foster, J., 2001: 322-336; Shaw, W. H., 1978: 115-119). No obstante, se pueden sacar algunos puntos en claro.

En primer lugar, el uso que hace del concepto de “entidad comunitaria” para designar las sociedades primitivas es sistemático a lo largo de toda su obra. El tipo de fenómeno al que hace referencia no se restringe a estos grupos precapitalistas, también tiene que ver con los lazos familiares y, en general, con los vínculos de dependencia personal<sup>67</sup>. Por consiguiente, al menos hasta la lectura de los textos de Morgan, parece que no sólo intenta describir un “estadio” histórico determinado sino, más bien, un tipo de relación entre el individuo y el grupo. Aunque Marx no escribió acerca de este tipo de vínculo más que en términos metafóricos –el individuo y la sociedad se hallan unidos por un

---

<sup>67</sup> *Capital* I, 1, 88-89.

“cordón umbilical” (Marx, K., 1867: 2, 406)– algunas de sus analogías son muy reveladoras. Concretamente, Marx compara repetidas veces los nexos comunitarios con la relación lingüística entre el hablante y su lengua<sup>68</sup>. Es un buen ejemplo, pues parece evidente que la competencia lingüística es, en términos biológicos, un atributo general o una propiedad disposicional de la especie que, en términos conductuales, actualizan los individuos única y exclusivamente en un contexto social. Por eso, al identificar este tipo de fenómenos de forma destacada con la *Gemeinwesen* Marx planteó lo más parecido a un compromiso ontológico colectivista que se encuentra en sus escritos.

Dicho de otro modo, al menos por lo que respecta a las sociedades primitivas y, en general, a los vínculos lingüísticos, familiares y de dependencia personal, Marx no es partidario del individualismo metodológico. Estas sociedades y fenómenos sociales no se rigen por patrones individualistas y si el individualismo metodológico los explica será a pesar de las apariencias (al revés, justamente, de lo que ocurre en el capitalismo). Así pues, si las relaciones monetarias cumplieren el papel de estas entidades sociales con cuya existencia se ha comprometido Marx, parecería claro que sería colectivista en general y en el capitalismo en particular. Sin embargo, Marx niega que se pueda equiparar esta forma de sociabilidad capitalista con las formas de comunidad pasadas:

Por lo tanto el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado. La comunidad antigua supone una relación totalmente distinta del individuo consigo mismo” (Marx, K., 1857-58: 450).

Las comunidades primitivas implicaban la conciencia por parte de sus miembros de su pertenencia a ellas. Lo que Marx ha descrito en el caso de las relaciones monetarias es justamente la ausencia de esa conciencia. La idea es, más bien, que el uso del dinero implica de facto el reconocimiento de ciertos vínculos sociales, cierto compromisos normativos, incluso si no juegan ningún papel intencional. En el capitalismo la comunidad sería una inferencia que cabe hacer de ciertas prácticas individuales.

---

<sup>68</sup> Por ejemplo: “Así como un individuo aislado no puede tener lenguaje, no puede tener propiedad del suelo” (Marx, K., 1857-1858: I, 445). “La abstracción de una entidad comunitaria en la cual los miembros no tienen nada en común, a no ser el lenguaje, etc., y apenas esto, es manifiestamente el producto de un estado histórico muy posterior. En relación con el individuo es claro que él mismo se comporta con respecto a la lengua como *su propia lengua* sólo en cuanto miembro natural de una comunidad humana. La lengua como producto de un individuo es un absurdo. Pero en la misma medida lo es la propiedad” (Marx, K., 1857-58: 450).

Pero esto deja el problema, una vez más, en una situación en todo análoga a la de la teoría laboral del valor. Pues incluso si reconocemos la necesidad de realizar tal inferencia, no resulta evidente que podamos realizar el proceso contrario y afirmar que esa naturaleza colectiva regula la conducta de ciertos individuos de modo inconsciente. De nuevo lo que falta es una explicación de los mecanismos que relacionan la sociabilidad con la conciencia individual. Roy Bhaskar ha resumido la aporía en estos términos: “La sociedad no existe independientemente de la actividad humana consciente (error de reificación) pero tampoco es el producto de esta última (error del voluntarismo)” (Bhaskar, R., 1978: 120).

### **2.3. El organicismo de Marx**

Hay otros textos donde Marx va más allá de las analogías entre distintos tipos de sociedades (precapitalistas y capitalistas) y plantea una única analogía con toda forma de sociedad humana. Las sociedades en general y las capitalistas en particular serían un “conjunto orgánico” (Marx, K., 1857-58; I, 20). Tendrían puntos en común con un organismo biológico entendido como un agregado cuyas partes pueden ser descritas independientemente pero cuya unión tiene propiedades peculiares reguladas por leyes propias.

Efectivamente, a menudo se ha considerado a Marx como un organicista más o menos sofisticado. Es decir, alguien que no utiliza nociones como “efervescencia colectiva” o “mente común” pero que sí recurre a analogías biológicas como método para resolver enigmas que deberían ser analizados en otro nivel. Una primera línea de defensa, no muy afortunada, frente a estas acusaciones pasa por diferenciar entre la noción de una “analogía” organicista y una “metáfora” organicista. La segunda se distinguiría por no adelantarse ilegítimamente a la ciencia, sería un recurso filosófico para exponer hechos para los que no tenemos explicación (Meikle, S., 1985: 17).

Marx utiliza metáforas o analogías organicistas en dos sentidos distintos. A menudo dice que las estructuras sociales son una suerte de “metabolismo”, lo cual es perfectamente ambiguo. Un metabolismo social podría ser una estructura que fuera el resultado no deliberado de conductas deliberadas, como afirman los teóricos del individualismo metodológico. En varios pasajes Marx se adhiere explícitamente a este punto de vista:

El mercado mundial es un metabolismo material y espiritual, una conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y de la voluntad de los individuos, y que presupone precisamente su indiferencia y su independencia recíprocas [...] Es absurdo concebir este *nexo puramente material* como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad (Marx, K., 1857-58: I, 89).

De hecho, frente a lo que pudiera parecer, frases como “la sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados” (Marx, K., 1857-58: 204), se adecuan con bastante precisión a los escritos de los teóricos de la racionalidad práctica olsonianos y no incurre en lo que Hardin, siguiendo a Mackie, llama “falacia de la composición” (Hardin, R., 1981: 1-2). Así, en los *Grundrisse*, Marx alude repetidas veces a un dilema del francotirador: “Cada capitalista, ciertamente, exige a sus obreros que ahorren, pero sólo a los suyos, porque se le contraponen como obreros; bien que se cuida de exigirlo al resto del mundo de los obreros, ya que estos se le contraponen como consumidores” (Marx, K., 1857-58: I, 230)<sup>69</sup>.

En cambio, en otras ocasiones Marx habla de metabolismo para referirse a una frontera difusa entre fenómenos naturales y sociales (Marx, K., 1867: I, 53, 215-217). Es un asunto frecuentemente desatendido y que guarda una estrecha conexión con las acciones no intencionales. En palabras de Jorge Riechmann: “Hemos explorado demasiado unilateralmente la relación cognitiva del ser humano con la naturaleza, y con demasiada frecuencia hemos reducido la relación sensitiva a un abstracto intercambio de información” (Riechmann, J., 1998: 37). Estos razonamientos se prestan a, aunque no incluyen necesariamente, metáforas organicistas mucho más ambiciosas:

Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente en que se subordina todos los elementos de la sociedad, o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquélla. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad (Marx, K., 1857-58: 220).

---

<sup>69</sup> Véase también (Marx, K., 1857-58: I, 373) y, sobre el dilema del francotirador, J. Elster (1986a: 32).

Esta clase de tesis holistas encontraron expresión en la teoría económica de Marx a través de la noción de “capital en general”, es decir, a través de la idea de que la clase capitalista colectivamente presenta propiedades emergentes diferentes incluso de los resultados no deliberados que se siguen de la interacción de los capitales individuales. Marx no explica qué propiedades son esas, lo cual, desde luego, no ha obrado en su favor.

La noción de “capital en general” aparece apenas cinco veces en los *Grundrisse*. Sin embargo, tiene una notable importancia, puesto que es lo más parecido a una respuesta que propone Marx a las aporías colectivistas de la teoría del valor. Por ejemplo, habla de la distinción entre el trabajo cristalizado ricardiano y el trabajo socialmente necesario y vincula esta última expresión con el capital en general:

En suma, aquí [desde el punto de vista de la competencia] todas las determinaciones se presentan a la inversa de lo que ocurría con el capital en general. Allí, el precio determinado por el trabajo; aquí, el trabajo determinado por el precio, etc. El influjo de unos capitales individuales sobre los otros se origina precisamente en que tienen que comportarse como capital; la acción aparentemente autónoma de los individuos y sus colisiones no sujetas a reglas, son precisamente su ley general. El mercado adquiere aquí otro significado más. La acción recíproca de los capitales en cuanto entidades individuales se convierte precisamente en el ponerse de los mismos como generales y en la supresión de la independencia aparente y la no menos aparente existencia autónoma de los individuos (Marx, K., 1857-58; II, 175-176).

Al menos podemos sacar algo en claro. En los *Grundrisse* Marx era consciente de la distancia de la teoría laboral del valor de un modelo individualista y, más importante, lo consideraba una ventaja. Adscribía explícitamente la teoría del valor a un marco no individualista. También estableció con nitidez que esa perspectiva no era un desarrollo conceptual sino que tenía una base empírica:

El capital en general, a diferencia de los capitales en particular, se presenta a decir verdad, 1) *sólo como una abstracción*; no una abstracción arbitraria, sino una abstracción que capta la diferencia específica del capital en oposición a todas las demás formas de la riqueza o modos en que la producción (social) se desarrolla. Trátase de determinaciones que son comunes a cada capital en cuanto tal. 2) Pero el capital en general, diferenciado de los capitales reales en particular, es él mismo una existencia *real* [...]. Por ejemplo, el capital en esta forma universal, aunque perteneciente a diversos capitalistas, en su forma elemental como capital constituye el capital que se acumula en los bancos [...] y se distribuye tan admirablemente en proporción a las necesidades de la producción (Marx, K., 1857-58: I, 409).

E igualmente:

El capital, considerado en general, no es una mera abstracción. Si, por ejemplo, considero el capital global de una nación por contraposición al trabajo asalariado total, o si tomo al capital como la base económica general de una clase por oposición al de otra clase, lo estoy considerando en general (Marx, K., 1857-58: II, 425).

El problema es que Marx es muy poco específico acerca de las utilidades epistémicas de este enfoque. Jon Elster ha sugerido que Marx utilizaba el concepto de capital en general para postular metafísicamente mecanismos funcionales que operan a espaldas de los individuos. Un ejemplo de estos procesos serían las leyes fabriles que mejoraron las condiciones de la clase obrera y que a medio plazo beneficiaron a la clase capitalista en general si bien a corto plazo perjudicaron a cada capitalista individual (Elster, J., 1982a: 27 y 29). Casi con toda seguridad la lectura que hace Elster de los textos de Marx es incorrecta (Cohen, G. A., 1982: 76). Sin embargo, proporciona una pista importante en relación al problema que nos ocupa: la noción de capital en general puede ser de utilidad para los análisis historiográficos frente a las explicaciones formales rigurosas. En historia a menudo se estudian fenómenos colectivos –como, por ejemplo, la solidaridad obrera, el surgimiento de sistemas de seguridad social o la continuidad entre creencias milenaristas y compromisos revolucionarios– sin tratar de reducirlos a interacciones individuales. Es posible que no se pueda realizar tal reducción. En cualquier caso lo interesante es que la conservación de este nivel de análisis colectivo supone una importante contribución epistémica. Desde el principio, el problema de Marx fue incrustar en modelos formales relaciones cualitativas y, más importante todavía, no generales. De algún modo, siguiendo a Wallerstein, se podría decir que Marx trataba de resistir tanto la “tentación ideográfica cuanto la tentación nomotética” (Wallerstein, I., 2000: 152-54).

Evidentemente esto nos deja con un problema de indeterminación. ¿En qué medida es legítimo recurrir a tesis ontológicas para solucionar problemas epistémicos? Es una especie de inversión de la aporía central del individualismo metodológico, a saber: ¿en qué medida nuestros presupuestos epistemológicos deben llevarnos a eludir el estudio empírico de ciertos fenómenos cooperativos?

#### 2.4. De Marx a Aristóteles

Junto con otros muchos autores (Wood, A., 1981; Gould, 1978, Farr, J., 1991: 112; Pike, J. E., 1999)<sup>70</sup>, Scott Meikle (1985) ha propuesto una interpretación neoaristotélica de Marx para abordar los problemas planteados por la teoría del valor. Meikle recupera y trata de refutar algunas de las objeciones clásicas a la teoría de Marx, en particular aquellas basadas en el carácter metafísico del valor-trabajo cuya versión más conocida e interesante debemos a J. A. Schumpeter (1942: I, cap. 3). En resumen, como ya hemos visto, la crítica niega que haya una naturaleza común compartida por las ecuaciones que expresan los valores de cambio, tan sólo hay ecuaciones.

Meikle apela a la supuesta ontología de Marx para sortear estas críticas. En su opinión, Marx mantiene la tesis del valor trabajo porque adopta una concepción aristotélica de la sustancia frente a las distintas versiones del atomismo que han caracterizado el empirismo y el positivismo (Meikle, S., 1985: 48)<sup>71</sup>. Desde este punto de vista esencialista, habría aceptado la existencia de totalidades que no se reducen a su composición material. Lo que un individuo es tendría que ver con la clase o la especie a la que pertenece que determina su forma y no sólo con la suma de sus elementos (Meikle, S., 1985: 151). Las metáforas organicistas marxianas servirían precisamente para señalar la importancia de los principios formales frente a los materiales. De este modo, por ejemplo, el valor de una mercancía no se seguiría inmediatamente de su composición temporal sino que admitiría cualificaciones procedentes de un ámbito social de orden superior.

Para realizar este giro ontológico, Meikle utiliza la teoría de la identidad de Wiggins, un autor neo-leibniziano que se ha opuesto con contundencia al atomismo de Russell y Quine (Wiggins, D., 2001: 15-18)<sup>72</sup>. La posición de Wiggins se basa en una inversión radical del lema ontológico de Quine y, así, propone que “no hay identidad sin entidad”. Para Wiggins es la naturaleza legaliforme de las entidades la que establece los principios de unidad de los objetos y, así, nos permite entender sus criterios de identidad. En última instancia, “establecer lo que es ‘a’ implica automáticamente proporcionar una f [cobertura conceptual] que establezca los fundamentos semánticos para decir que a=b” (Wiggins, D., 1967: 41). Afirmar que a es lo mismo que b, equivale

<sup>70</sup> También hay interpretaciones aristotélicas de Marx por lo que toca a los aspectos éticos de su teoría, véase, por ejemplo, T. Eagleton (2003: 131-132) y R. W. Miller (1989).

<sup>71</sup> Se trata de una tesis históricamente arriesgada, si se tiene en cuenta la atención que dedicó el joven Marx a Epicuro y Demócrito, véase J. B. Foster (2001: 92-110) y J. D. White (1996).

<sup>72</sup> Véase también *supra* I. 1.1.1). Una crítica de la versión original de la obra de Wiggins aparece en N. Griffin (1977, 113-117).

a determinar que es el mismo “algo”, incluso si no sabemos qué es ese “algo”. Como ha señalado J. E. Pike (1999: 66), esto implica una considerable distancia entre epistemología y ontología que, efectivamente, parece convenir a Marx y en general a las ciencias sociales.

Meikle entiende que para Marx las leyes sociales son realmente definitorias de la naturaleza de las entidades que regulan. Así, el descubrimiento de una ley del modo de producción capitalista sería un criterio suficiente para mantener la existencia de una sociedad tal con propiedades emergentes (Meikle, S., 1985: 164). El texto del Prólogo a la primera edición de *El capital* en el que Marx explica que su propósito es descubrir las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad capitalista sería también el lugar donde manifiesta su colectivismo: Marx estaría afirmando allí que la sociedad es una sustancia que se rige por dichos criterios de identidad. Igualmente, sería totalmente trivial afirmar que dicha “ley” no es más que el resultado de la interacción de los componentes materiales de la sociedad, es decir, de sus individuos, ya que el criterio de compromiso ontológico es la forma legaliforme de una entidad y no la enumeración rapsódica de sus elementos materiales.

Sin embargo, ¿hasta que punto era Marx aristotélico? Parece ser un asunto más bien descuidado por los especialistas (G. E. McCarthy, 1992; Natali, C., 1976). Según Meikle, ya desde su tesis doctoral, Marx habría asumido el esencialismo de Aristóteles frente al atomismo de Demócrito (Meikle, S., 1985: 7). De hecho, Marx llegó a traducir el *De anima* (Meikle, S., 1985: 58), que seguramente es el tratado aristotélico donde mejor se exponen los problemas de una ontología de la intencionalidad. Es indudable que conservó el léxico aristotélico en mucha mayor medida que el hegeliano y que sintió una enorme admiración por la *Política* (Gilbert, A., 1991: 172). En la exposición original de la teoría del valor reaparecen a menudo expresiones como “tendencia”, “latencia” o “en potencia”. No obstante, la cuestión no es biobibliográfica. No importa tanto si Marx era aristotélico cuanto qué significa ser aristotélico en el dominio concreto de las ciencias sociales.

Dejando a un lado el hecho de que algunos intérpretes consideran que Marx rechazó explícitamente la existencia de entidades sociales (Little, D., 1986: 150), el propio Meikle se ocupa de mitigar la euforia ontológica colectivista. Si bien cree que Marx y Aristóteles consideran que la sociedad es una sustancia con forma y materia, una unidad con un desarrollo natural y un sujeto de predicaciones, no deja de señalar que se trata de una sustancia peculiar, al menos por lo que toca a su materia, en la medida en que está



compuesta de otras sustancias que no sabemos cómo se subordinan a la sustancia mayor:

Marx y Aristóteles consideran la sociedad *virtualmente* como una sustancia y la diferencia entre esto y ser *realmente* una sustancia es importante. De igual modo, ambos consideran la sociedad como una entidad colectiva que tiene muchos de los atributos de una sustancia pero ninguno de los dos cree que sea una sustancia en sentido estricto. La razón es que ambos piensan que la realidad social sólo implica una sustancia: el hombre, o el hombre en sociedad. El hombre y la sociedad son naturalmente uno: el hombre tiene por naturaleza una capacidad para la sociabilidad y la sociedad como un desarrollo natural es el resultado de la operación de esa capacidad. El desarrollo de la sociedad *es* el proceso de desarrollo de la naturaleza humana hacia la completa realización de capacidades y disposiciones que son naturales para los humanos. Decir que la sociedad es natural no significa que el desarrollo social sea algo que ocurra *a* la gente, a sus espaldas: sucede a causa de lo que piensan y decide. La noción de una naturaleza implica la de un fin o *telos*; [...] el fin de la sociedad y el fin de la naturaleza humana son la misma cosa (Meikle, S., 1993: 306).

La posición filosófica de Aristóteles y, según Meikle, Marx parece bastante sensata, como también lo suelen parecer las soluciones filosóficas (en todo análogas a esta argumentación) al problema mente-cuerpo. Desgraciadamente son sólo eso: soluciones filosóficas. En la investigación empírica es imprescindible tomar decisiones acerca del sujeto de atribución de ciertas propiedades y a menudo hay que elegir entre entidades colectivas, como Francia, la tasa de paro europea en 1987 o la revolución industrial, e individuos como J. P. Morgan o Stalin.

Parece razonable pensar que tenemos un déficit epistémico por lo que toca a la comprensión unitaria de ciertos fenómenos relacionados con la intencionalidad, entre ellos, aquellos relativos a la cooperación y la sociabilidad de los individuos. Y, por supuesto, no es disparatado preguntarse filosóficamente por la estructura lógica que debería respetar una respuesta esos enigmas. Ahora bien, un asunto distinto es establecer qué efecto deberían tener esas disquisiciones filosóficas sobre la investigación empírica, es decir, allí donde es preciso pronunciarse acerca de en qué consiste ser al mismo tiempo individuo y sociedad.

Pero, ¿realmente es necesario pronunciarse? Al fin y al cabo en nuestro discurso cotidiano manejamos con notable fluidez tanto entidades colectivas en el sentido aristotélico como entidades individuales. La fuente de aporías procede de la teoría económica que maneja un lenguaje teórico extensional que no admite esta clase de

ambigüedades. Tal vez sea necesario criticar ese lenguaje pero es perfectamente inútil tratar de intervenir filosóficamente en él.

Por ejemplo, Meikle (1985: 48) ha señalado que buena parte de la oposición a la teoría laboral del valor desde posiciones ricardianas no es más que la expresión de la oposición entre atomismo y esencialismo. Recientemente, distintos autores han utilizado esta idea y han rehabilitado la noción colectivista de “capital en general” para defender la teoría de Marx de los ataques neo-ricardianos:

La primera diferencia importante entre la interpretación neo-ricardiana y la teoría de Marx tiene que ver con el orden de determinación entre las magnitudes económicas agregadas (como el precio total o el beneficio total) y las magnitudes individuales correspondientes. [...] Afirmando que en la teoría de Marx, las magnitudes agregadas se determinan antes y con independencia de las magnitudes individuales. Las magnitudes individuales se determinan en un nivel posterior del análisis, tomando como dadas las magnitudes agregadas predeterminadas. Marx expresó este orden de determinación entre magnitudes agregadas en términos de la distinción entre “capital en general” (o “capital social total”) y “capitales múltiples” (o ‘competición’) (Moseley, F., 1993: 159-60)<sup>73</sup>.

Es cierto, como en ocasiones se ha señalado, que hay cierta base textual para atribuir la posición de Moseley a Marx (Marx, K., 1885: 5, 476 y 478; 1894: 1094-1095)<sup>74</sup>. Sin embargo, parece evidente que aquí sí nos enfrentamos a una clara falacia de la composición. Es decir, ¿qué significa exactamente que “la magnitud agregada se determina antes que la magnitud individual”? En términos extensionales la agregación no es más que el producto de sus elementos. Una vez que se ha aceptado discutir en un plano formal, la traducción empírica de los planteamientos colectivistas resulta absolutamente oscura. La noción de “magnitud agregada” de Moseley no hace referencia a un proceso de medición que entre dentro de las posibilidades pragmáticas de los individuos en el mercado capitalista (no compramos en función del valor de las mercancías sino de su precio). Pero entonces, ¿qué relación hay entre esas misteriosas magnitudes agregadas y las magnitudes individuales? (por supuesto, este es un problema que nunca se presenta en la clase de variables agregadas que se manejan habitualmente en estadística y que se ciñen totalmente a un paradigma veritativo-funcional).

<sup>73</sup> Véase también B. Fine (1973: 93 y ss.).

<sup>74</sup> Sobre la interpretación de estos pasajes donde Marx establece una diferencia entre las magnitudes totales y su agregación véase F. Vianello (1978).

Es preciso subrayar que la cuestión es muy diferente si se emplea nociones colectivistas como un recurso historiográfico y no como parte de una estructura formal. En disciplinas con un menor grado de formalización resulta mucho más fácil admitir que el sujeto de atribución de predicados explicativos viene dado por el interés (epistémico) del investigador antes que por un compromiso ontológico inicial. El único criterio existencial sería, por consiguiente, el rendimiento empírico.

En este sentido, ocurre algo curioso en el paso de los *Grundrisse* a *El capital*. Pues, efectivamente, en *El capital* la noción de “capital en general” como concepto colectivista carece de cualquier utilidad por lo que toca al análisis económico formal. Rosdolsky se ve obligado a realizar considerables piruetas conceptuales para eludir las consecuencias de este importante giro: “En *El capital*, Marx considera que la parte de su investigación que se ‘aproxima paulatinamente a las formas superficiales, a la competencia’ (es decir, en el tomo III de su obra), cae dentro del ‘análisis general del capital’, con lo cual amplía el marco de éste último, mientras estrecha en cambio el de la competencia” (Rosdolsky, R., 1968: 82). Lo que ocurre, por supuesto, es exactamente lo contrario. En *El capital* Marx se da cuenta de que, desde la perspectiva de la teoría económica, el “capital en general” no es un objeto de estudio interesante al margen de la competencia o, en palabras de A. Callinicos que “la competencia no es un fenómeno inesencial” (Callinicos, A., 1995: 121). Sin embargo, como hemos visto, Marx infravaloró la incongruencia conceptual entre los fenómenos competitivos y la teoría del valor.

No parece baladí que *El capital* esté marcado, por un lado, por una estructura formal mucho más rigurosa que los *Grundrisse* y, de otro, por un desarrollo sistemático de las investigaciones historiográficas. Muy en especial, cuando Marx no puede explicar algo a través de la clase de mecanismos característicos del individualismo metodológico no recurre a una intrusión filosófica relativa al orden de determinación de las magnitudes formales sino a investigaciones concretas de los fenómenos a estudiar. Incluso en un plano puramente lingüístico Marx renunció en *El capital* a las mediaciones filosóficas –tan características de los *Grundrisse*– entre las estructuras extensionales formales y los desarrollos historiográficos –“cualitativos” *sensu lato*– y se limitó a aprovechar las posibilidades de cada enfoque. Esta decisión no altera en nada el contenido epistémico de su estudio y, en cambio, tiene la ventaja de no ocultar las aporías generales de las ciencias sociales que, por supuesto, reaparecen en su obra. Una buena prueba de esta decisión es el hecho, relativamente trivial, pero que ha dado pie a una considerable

bibliografía<sup>75</sup>, de que Marx decidiera alterar sus planes originales acerca de su obra económica y renunciara en *El capital* a un libro especial sobre el trabajo asalariado. Las cuestiones acerca del salario y la jornada de trabajo se incorporaron a *El capital* como explicaciones historiográficas que, desde luego, van mucho más allá del mero ejemplo pero que son irreducibles a formulaciones teóricas.

## 2.5. El eclecticismo ontometodológico de Marx

En realidad, Marx no se limitó a postular una especie de eclecticismo metodológico sino que propuso una forma de adscribir esta indeterminación a fenómenos sociales que, a su vez, pueden ser estudiados empíricamente. Como señala Bhaskar, el problema se puede describir en términos de la caracterización del estatus gnoseológico de una serie de reglas que ni existen independientemente de la actividad humana consciente ni son el producto de esta última. A riesgo de rehabilitar el *deus ex machina* del subconsciente que durante años tentó a muchos filósofos, cabe preguntarse hasta qué punto son congruentes los procesos conductuales y sus elaboraciones conceptuales asociadas. Si no fueran estados relacionados por una suerte de correspondencia biunívoca entonces existiría cierto margen epistémico para la indeterminación ontológica. Si fuera posible establecer cómo ciertas dimensiones de la vida social se han visto gnoseológicamente ocultadas por acontecimientos históricos, entonces sería razonable mantener una posición colectivista que, sin embargo, no entrañaría un compromiso ontológico estricto.

Un ejemplo puede ayudar a esclarecer este punto. A menudo se dice que ciertas normas sociales casi tribales resultan beneficiosas para las interacciones mercantiles. Se trata del tipo de reglas que permiten confiar en que un acuerdo se cumplirá. Esa es la razón, según han argumentado autores como Amartya Sen, de que tanto los banqueros más respetables como los mafiosos mantengan códigos de honor muy rigurosos (Sen, A., 1999: 316-318). Como hemos visto, esta clase de normas sociales son muy difíciles, por no decir imposibles, de explicar en términos individualistas, si por tal cosa se entiende una pura aplicación de reglas de racionalidad instrumental. Eso no significa que estemos obligados a presuponer ninguna clase de entidad colectiva. Sencillamente se trata de comportamientos que no se pueden explicar exhaustivamente en función de un tipo de

---

<sup>75</sup> Sobre el cambio de planes de Marx véase R. Rosdolsky (1968: 86 y ss.). La interpretación dominante afirma que Marx logró incorporar sin mayores dificultades sus planteamientos al respecto en *El capital*. No obstante, hay autores que otorgan una gran importancia al cambio de planes, véase en particular M. A. Lebowitz (1993: cap. 2) y A. Negri (1978: 147 y ss.).

razonamiento basado en la búsqueda de los medios idóneos para un fin. Además, no son fenómenos intencionales en un sentido elemental, aunque tal vez puedan serlo en algún otro sentido.

Supongamos que la policía desmantela una red mafiosa tan ampliamente asentada en una población que cabría considerarla como un rasgo social típico de esa comunidad y no como una anomalía. Al cabo de poco tiempo, el pasado criminal se convierte en un recuerdo vergonzoso, de modo que tras un par de generaciones queda casi totalmente olvidado y apenas un puñado de criminalistas e historiadores han oído hablar de ello. Sin embargo, en la zona en la que se asentaba esa mafia, cincuenta años después de su desaparición, se observa una renuencia mucho mayor de lo habitual a incumplir los acuerdos sin que, por otra parte, las normas explícitas relativas al cumplimiento de pactos sean nominalmente distintas de las de otras partes o, en apariencia, exista un proceso de socialización de las normas particularmente severo.

Naturalmente el comportamiento de los miembros de esta comunidad tiene contenidos intencionales asociados. El cumplimiento de las promesas no es un estado fisiológico, como la digestión, sino una acción propiamente dicha. Pero el contenido proposicional de sus estados intencionales no parece diferente.

Los problemas que presenta esta situación son muy similares a los que plantea la teoría del valor. Es decir, observamos ciertas regularidades que los individuos aislados no podrían establecer a través de ninguna clase de mecanismo pragmático, que no responden a una norma explícita ni tampoco son el resultado de un proceso comunicativo. Desconocemos cómo ocurre que esa norma implícita se sigue, esto es, cuál es el proceso genético que hizo surgir esa propiedad emergente de una colectividad. Pero podemos mejorar nuestro conocimiento de esa situación si lo relacionamos con el pasado mafioso. La clave de ese vínculo es el proceso por el cual la mafia se convirtió en un motivo de oprobio del que no se debía hablar y, así, llegó a olvidarse.

Pero esto equivale a tratar las colectividades como un objeto de estudio con ciertas propiedades peculiares. Esto no sucedía necesariamente con el estudio de la sociedad mafiosa en sí misma. Tal vez sus normas podrían ser estudiadas como fenómenos individuales, es decir, como creencias compartidas que regulan una norma de conducta pero no presuponen una entidad social. Tal vez existan razones para considerar la sociedad mafiosa como una substancia con una realidad propia pero no se derivan de la mera existencia de creencias compartidas en la pertenencia a esa comunidad. En cambio, la ausencia de esas creencias tras la desaparición de la mafia nos obliga a

plantear la existencia de una entidad colectiva que persiste y evoluciona a lo largo del tiempo a través de la conducta de sus miembros. Ahora las normas sociales no pueden ser equiparadas a formas de racionalidad no instrumental similares a lo que Elster llama kantismo cotidiano, ya que no hay creencias correlativas a esas normas. Si se admite la validez de ese tipo de reglas, será en virtud de algún dispositivo implícita o explícitamente colectivista.

Es decir, para eludir los problemas que plantea la persistencia de una conducta sin un contenido intencional coherente asociado podríamos estar autorizados a recurrir a expedientes colectivistas que no deducimos de la situación normativa anterior sino, más bien, de las diferencias y las analogías entre la situación precedente y la actual. De igual modo, para explicar los errores (y, sobre todo, los asombrosos aciertos) recurrentes en el aprendizaje lingüístico de un niño podríamos estar autorizados a presuponer una estructura profunda cuya base material desconocemos en parte pero que inferimos del habla adulta. De hecho, Elster reconoce (y rechaza) la posibilidad de que las reglas lingüísticas constituyan un contraejemplo de su tesis de la índole intencional de las explicaciones sociales (Elster, J., 1985: 460)<sup>76</sup>.

Evidentemente, como ya se ha visto, el problema de la ausencia de un contenido intencional correlativo a la explicación teórica de la conducta no es ni mucho menos una peculiaridad de las tesis colectivistas. Por el contrario, es un rasgo muy característico al menos de las explicaciones matemáticamente sofisticadas de la teoría de la elección racional aplicadas a fenómenos sociales y posiblemente también de sus versiones más naíf. Little propone un ejemplo muy esclarecedor:

Supóngase que una comunidad campesina y su señor en un contexto histórico particular están en conflicto con una estructura de juego que se ubica en la clase de juegos T. Supóngase además que una axiomatización de la teoría de juegos muestra que T es resoluble utilizando una estrategia mixta. Nada se sigue de estos hechos para la conducta de los participantes incluso si asumimos que son racionales, pues los participantes no saben que T es resoluble y, en cualquier caso, carecen del aparato matemático para resolver T. El hecho de que sean racionales no implica que actuarán de acuerdo con los requisitos de un esquema plenamente desarrollado de racionalidad estratégica. De hecho, si sus acciones se adecuan a esta solución a T, tenemos un problema aún mayor: explicar cómo se ha producido este resultado fortuito (Little, D., 1991: 57).

---

<sup>76</sup> Hay otros autores que aceptan que el carácter no intencional de la analogía lingüística ilustra la necesidad de recurrir a explicaciones no individualistas: R. Schmitt (1989: 245-246) y M. E. Warren, (1988: 232 y 237).

Es decir, estas explicaciones establecen una definición extensional de la conducta colectiva pero son incapaces de relacionar esa explicación con un contenido intencional. No conocemos el vínculo entre las estrategias prudenciales de los individuos y esta clase de patrones matemáticos.

De todos modos es cierto que existen alternativas teóricas conductistas a esta asimetría entre intencionalidad y conducta<sup>77</sup>. Por ejemplo, una descripción distinta de la renuencia a romper los compromisos en la sociedad postmafiosa podría ser la siguiente. En realidad, la comunidad preserva una norma diferencial: la aversión extrema a romper un compromiso. Esto significa que pese a la desaparición de muchas de las reglas sociales que estructuraban los comportamientos mafiosos, habría conservado una de esas normas (que nada tendría que ver con la muy moderada reluctancia a romper los pactos típica de otros partes del mundo). La identidad de la norma vendría dada no por sus condiciones de satisfacción sino por sus condiciones de incumplimiento, es decir, por aquellos casos en los que se considera aceptable romper la norma. Por eso sería un error interpretar que esta norma relativa a los compromisos es equivalente a las normas análogas de otras partes del mundo donde la ruptura de las promesas es más aceptable. La ausencia de un contenido intencional diferencial no resultaría relevante para establecer la identidad de una norma.

El problema de esta especie de conductismo es que está muy alejado de la investigación empírica y de la praxis cotidiana donde, efectivamente, resulta sumamente importante el contenido intencional del comportamiento de los agentes implicados. De algún modo, la afirmación de que se trata de una norma diferente no es más que una reformulación del problema que contribuye poco a su explicación. Resulta difícil imaginar que un miembro de la sociedad postmafiosa pudiera creer sinceramente que en el resto del mundo, en realidad, no se hacen promesas. Todos entendemos el acto intencional de asumir un compromiso con independencia de lo dispuestos que estemos a romperlo.

Existe una buena razón, por tanto, para preferir la versión colectivista tanto al individualismo estricto sin un correlato intencional como a la caja negra conductista. El colectivismo postula mecanismos causales sin un correlato intencional estricto. Sin embargo, dichos mecanismos guardan una conexión conceptual, inferencial o de alguna otra clase, con los contenidos intencionales efectivos de las personas estudiadas. Un miembro de la sociedad postmafiosa podría comenzar a reflexionar sobre las diferencias

---

<sup>77</sup> Sobre la relación entre las reglas wittgensteinianas y el conductismo véase P. F. Martínez-Freire (1995: 46-51).

entre su comunidad y otras, además podría preguntar o investigar acerca del pasado e incluso tratar de recuperar tradiciones arcaicas. En cambio, parece bastante más difícil que alguien saque una calculadora del bolsillo y trate de hallar un equilibrio de Nash para averiguar el resultado de ciertas acciones estratégicas típicas de su sociedad (incluso si se trata de la sociedad capitalista).

Esta continuidad gnoseológica entre la ciencia social y los razonamientos cotidianos de los agentes sociales estudiados parece ser la clave de la preferencia de Marx por las explicaciones colectivistas históricas antes que por alguna forma de atomismo hobbesiano formalmente sofisticado. Las personas pueden reflexionar sobre la naturaleza de sus compromisos, de sus preferencias y de sus estrategias y así, atribuir contenidos intencionales renovados a esas prácticas. Muy posiblemente no existan razonamientos puramente instrumentales o normativos sino que ambos forman parte de un continuo gnoseológico. Así, las aventuras mercantiles individualistas se transforman en solidaridades colectivas en los momentos de crisis, cuando los capitalistas se ven obligados a reflexionar sobre sus intereses colectivos y a asumir compromisos de clase. De hecho, en tiempos de crisis extremas, ha sido frecuente la solidaridad no sólo de clase sino también social. En *El fin de la economía* Michael Perelman ha analizado varios casos de compromisos colectivistas generalizados por parte de los empresarios norteamericanos (Perelman, M., 1996: 136 y ss.; Mandel, E., 1989: 114-115). De modo análogo, Keynes (1926) creía un tanto ingenuamente que las empresas capitalistas terminarían por convertirse inevitablemente en instituciones privadas interesadas en los fenómenos cooperativos, similares a las universidades. Por eso parece haber buenas razones para concebir esta sociabilidad como un fenómeno primitivo que puede servir como base para una explicación causal naif, para una sociología popular o cotidiana académicamente cercana a la historiografía.

Marx propone un colectivismo gnoseológico y un agnosticismo ontológico que acepta como dada tanto una realidad biológica persistente –la sociabilidad humana– como la índole intencional de la conducta humana. Tal vez algún día se descubra la base de la estructura social de la especie humana y de las posibilidades de desarrollo individual o la naturaleza de la intencionalidad. Por el momento, las ciencias sociales se centran obligadamente en el modo en que se administra intencionalmente esa realidad desconocida a través de una gama de procesos que abarcan desde la plena consciencia al olvido total.



## 2.6. Continuidad

En definitiva, la teoría social de Marx se mueve en un terreno cuyos límites están señalados por dos entidades filosóficas que trata de eludir por igual: la substancia social con una eficacia propia no reducible a sus componentes y el decisor racional individual sin propiedades funcionales. Ambos son científicamente ininteligibles dados nuestros conocimientos actuales, son nouménicos en sentido kantiano. Esta ininteligibilidad antinómica da idea de que se trata literalmente de un problema filosófico conceptualmente análogo a los del libre albedrío o la división mente-cuerpo.

Lo más cercano a un contenido empírico de la entidad social que cabe postular es esa “sociabilidad natural” del ser humano tópicamente repetida por la filosofía política. Lo relevante es que se trata de un hecho de primera importancia que no tiene un correlato intencional individual como, por otra parte, ocurre con el lenguaje. Sencillamente somos seres sociales como sencillamente somos seres lingüísticos, para ello no necesitamos tener el deseo, el miedo, el compromiso o la conciencia de serlo. Sin embargo, no es menos cierto que *podemos* tener el deseo, el miedo o la conciencia de ser animales sociales y que esto supone una diferencia socialmente significativa que puede ser investigada empíricamente. Si algo demuestra el dilema del prisionero es la enorme dificultad que existe para describir esa sociabilidad, siquiera teóricamente, como el subproducto no deliberado de razonamientos instrumentales individuales. Según la acertada fórmula de M. Warren, Marx rechazó aquellas formas de individualismo que “tratan las propiedades intencionales del individuo como metafísicamente existentes y no como aspectos problemáticos” (Warren, M.: 453).

En cualquier caso, pese a la opinión de algunos intérpretes (Lebowitz, M. A., 1993: 2 y cap. 3), Marx parece poco comprometido ontológicamente con cualquiera de estas entidades filosóficas. En cambio, a menudo parece reivindicar su uso concupiscente en un plano metodológico. La legitimidad de este uso está supeditada a un proceso histórico de oscurecimiento ideológico íntimamente vinculado a fenómenos materiales relativos a la producción de los medios de subsistencia. Marx busca un esclarecimiento que invierta ese proceso histórico sin obligarle a un compromiso ontológico intenso. Para ello parte de la producción material de los medios de reproducción social y trata de inferir los compromisos normativos que presupone, tengan un contenido intencional asociado o no. El resultado, como muestran los problemas formales de la teoría del valor, es vago.

En última instancia, la teoría del valor parece un intento –sin duda discutible– de conciliar formas de conducta distintas pero no radicalmente distintas, ubicadas en una línea que va del razonamiento medios-fines estrictamente puntual al comportamiento puramente reglado. Trata, en definitiva, de explicar el modo en que la racionalidad que utilizamos o deberíamos utilizar en los mercados se recorta sobre un trasfondo de racionalidad distinto o, más realistamente, sobre distintos trasfondos de racionalidad cuyos límites y cuya conexión conocemos de un modo impresionista. Tal y como lo ha expresado A. MacIntyre:

Las relaciones que se dan en el intercambio racional, que se rige por normas cuyo cumplimiento resulta ventajoso para todos los participantes, también están insertas en relaciones regidas por normas de reciprocidad imposible de calcular o predecir; lo mismo sucede con las relaciones institucionalizadas que hacen posibles los intercambios en el mercado.

Sin duda es cierto que ‘No esperamos que la cena llegue por la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino porque en ello está su interés’. Y del mismo modo que el carnicero, el cervecero y el panadero actúan generalmente de acuerdo a su propio interés, así lo hacen sus clientes. Pero si un cliente habitual entrara en la carnicería, se diera cuenta de que el carnicero está sufriendo un ataque al corazón y sólo dijera: ‘¡Huy!, según veo, hoy no está en condiciones de venderme carne’ y se dirigiera a continuación a la carnicería de enfrente, evidentemente esto dañaría completamente toda la relación del cliente con el carnicero, también la relación económica, aunque no haya hecho nada contrario a las reglas del mercado. [...] Para que contribuyan al florecimiento general y no socaven y perturben, como a menudo pasa, los vínculos comunitarios, las relaciones de mercado sólo pueden mantenerse si se hallan insertas en cierto tipo de relaciones no mercantiles, en relaciones de reciprocidad no calculada (MacIntyre, A., 1999: 138-139).

Para Marx el trabajo constituye una atalaya privilegiada para comprender que los intercambios mercantiles están limitados por formas de sociabilidad anteriores. En primer lugar, porque “trabajo” y “economía” se dicen de muchas maneras. No significan lo mismo a lo largo de la historia pero ni siquiera significan lo mismo en nuestras propias sociedades. Lo que une esas nociones es la forma en que un animal gregario se esfuerza por obtener sus medios de subsistencia a través de ciertos movimientos físicos relativos a ciertas instituciones cooperativas.

En cualquier caso esto implica ir más allá de la justificación de la teoría del valor que ofrecía Marx al inicio de *El capital*. Las razones para una inferencia como ésta sólo pueden ser “externas” a las justificaciones racionales de los criterios del intercambio.

De modo análogo, por continuar con el anterior ejemplo, si nada supiéramos de un pasado mafioso en una comunidad con un índice de cohesión social extraordinariamente elevado nada nos autorizaría a suponerlo. Son conocimientos añadidos a la formalidad económica los que nos permiten hacer tales inferencias.

### Capítulo 3

#### Más allá de la argumentación analítica de la teoría del valor

Como hemos visto, la argumentación de Marx a favor de la teoría del valor es en buena medida analítica. Se fundamenta en la idea de que quienes intercambian bienes en el mercado respetan una regla implícita que hay que presuponer si a) el intercambio se rige por un principio de equivalencia y b) es preciso cuantificar la proporción en la que unos bienes se intercambian por otros. Desde cierto punto de vista, el problema que hemos estado tratando tiene que ver con el significado de la palabra “implícito” en este contexto (en realidad, Marx habla más bien de no fenoménico, esencial, oculto o latente<sup>78</sup>). Hay numerosas reglas que no se siguen intencionalmente. En general creer que se sigue una regla no es lo mismo que seguir una regla. Ahora bien, hay que demostrar que tal regla existe, es decir, que tiene eficacia pragmática, lo cual no es sencillo cuando existen prácticas instrumentales que parecen entrar en conflicto con dicha regla.

El razonamiento de Marx tiene cierto aire de argumento *ad hominem*. Da la impresión de que, antes que una demostración propiamente dicha de la teoría del valor, propone una respuesta a un ataque hipotético basada en los principios que el rival debería admitir en todo caso o, al menos, en el contexto de la economía política decimonónica. Es como si Marx pretendiera sacar a la luz la índole apologética de la economía ortodoxa –muy vinculada a la legitimación de los violentos procesos históricos que llevaron a establecer las condiciones de equidad mercantil– y, al mismo tiempo, quisiera proponer un modelo alternativo. Así, algunos autores han llegado a cuestionar hasta qué punto la teoría del valor refleja la posición del propio Marx, algo menos extraño de lo que pudiera parecer si se tiene en cuenta el método de trabajo que seguía. Buena parte de sus obras se iniciaron a partir de pantagruélicos “resúmenes” (por llamarlos de algún modo) de obras ajenas de economía política. Las iba comentando minuciosamente hasta que finalmente la obra original desaparecía bajo el peso de la revisión. En cierto momento le dijo a una de sus hijas que se sentía “como una máquina condenada a devorar libros y arrojarlos después, bajo distinta forma, al muladar de la historia” (McLellan, D., 1973: 286). En

---

<sup>78</sup> Por ejemplo: “El tiempo de trabajo social sólo existe, por así decirlo, de forma latente en las mercancías y sólo se revela durante su proceso de intercambio” (K. Marx, 1859: 29).

ese sentido el término “crítica” que consta en los títulos de las principales obras de Marx –*Crítica de la economía política, Contribución a la crítica...*– debe entenderse en un sentido muy literal. Por eso Terrell Carver, sin duda un comentarista autorizado de la obra de Marx, ha llegado a preguntarse acerca de la distancia real que separa al autor de *El capital* de los economistas políticos: “¿Es *El capital* en algún sentido una obra de economía política o es una deconstrucción del género?” (Carver, T., 1998: 64). A continuación Carver cita a La Capra: “¿Elaboró Marx una teoría del valor o ésta forma parte del sistema que está criticando?” (La Capra, D., 1983: 271). De hecho Carver llega a dar cierto crédito a la crítica de Marx que aparece en *El espejo de la producción*, donde Baudrillard afirma que Marx corta sus propias alas teóricas al proponer un sistema que refleja demasiado de cerca la racionalidad económica típica de la economía política.

La pregunta de La Capra tiene fácil respuesta. Marx sin lugar a dudas creía que la teoría del valor era correcta y de ningún modo se puede considerar como una sátira muerta. Sin embargo, el problema al que apunta Carver tiene que ver más bien con la naturaleza de la argumentación que pone en juego Marx. Pues, en efecto, es característico de los razonamientos *ad hominem* una cierta indefinición: nunca está demasiado claro si son garantías ontológicas o un mero artificio espurio y, si bien se puede demostrar que son imprescindibles en muy distintos ámbitos, desde la moral hasta la filosofía de la ciencia, su validez nunca resulta evidente.

Desde luego, la naturaleza conceptual de la definición del valor ha llevado a interpretaciones muy excesivas. Por un lado, está la postura de quienes mantienen que todo *El capital* es el desarrollo de la teoría del valor<sup>79</sup>. Un segundo grupo de autores ha afirmado que su analiticidad hace que la teoría del valor no sea una teoría empírica sino algo así como el repertorio ontológico (junto con el materialismo histórico) de Marx (Wood, A., 1981 y Little, D., 1986: 61). Marx parece alentar esta última posibilidad en una importante y archicitada carta a Kugelmann que merece la pena reproducir por extenso:

En cuanto al *Zentralblatt*, el autor del artículo me hace la máxima concesión al admitir que, quien entienda algo por valor, debe aceptar las conclusiones que yo extraigo. El desgraciado no sabe que, aun cuando en mi libro no hubiera un capítulo sobre el valor, el análisis de las

---

<sup>79</sup> Sin ir más lejos F. Martínez Marzoa (1983). La posición de este autor no debe confundirse con la de otro conjunto de críticos que interpretan el capítulo primero como una versión *in nuce* de todo *El capital* como, por ejemplo, H. Cleaver (1979). Respecto a este asunto véase A. Carling (1988: 243-245).

relaciones reales hecho por mí contendría la prueba y la demostración de la relación real de valor. El disparate acerca de que es necesario probar el concepto de valor proviene de una completa ignorancia del tema y del método científico. Hasta un niño sabe que un país que dejase de trabajar, no digo durante un año, sino por unas pocas semanas, se moriría. Cualquier niño sabe también que la cantidad de producto correspondiente a las diversas necesidades requiere masas diferentes y cuantitativamente determinadas del trabajo total de la sociedad. Un hecho evidente es el de que no pueda eliminarse esta necesidad de distribuir el trabajo social en proporciones definidas mediante la *forma particular* de la producción social, sino que sólo puede cambiar *la forma que toma*. No se puede eliminar ninguna ley natural. Lo que puede variar con el cambio de las circunstancias históricas, es la *forma* en que operan esas leyes. Y la forma en que opera esa división del trabajo en una división de la sociedad en que la interconexión del trabajo social se manifiesta en el *intercambio privado* de cada uno de los productos del trabajo, es precisamente el *valor de cambio* de esos productos.

La ciencia consiste precisamente en elaborar *cómo* opera la ley del valor. De modo que si se quisiera ‘explicar’ en el comienzo mismo todos los fenómenos que aparentemente contradicen esa ley, debiera darse la ciencia *antes* de la ciencia. El error de Ricardo es precisamente que en su primer capítulo sobre el valor toma como dadas todas las posibles categorías que deben todavía desarrollarse, a fin de probar su conformidad con la ley del valor.

[...]

El economista vulgar no tiene la más leve idea de que las relaciones reales y cotidianas del intercambio no necesitan ser directamente idénticas a las magnitudes del valor. Lo característico de la sociedad burguesa consiste precisamente en esto, en que *a priori* no hay una regulación consciente, social de la producción. Lo racional y lo necesario se producen en la naturaleza sólo como un término medio que opera ciegamente. Y entonces el economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo, en lugar de revelar la interconexión, que en apariencia las cosas parecen diferentes. En realidad, alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?<sup>80</sup>

El texto de esta carta no es ni mucho menos claro ya que se mezcla una tesis importante acerca de la teoría del valor con algunas tesis epistemológicas más bien triviales acerca de la naturaleza de las leyes científicas. Marx da a entender que a lo largo del desarrollo de la obra se acabará entendiendo la justificación de la teoría del valor. De este modo parece aceptar que la demostración que presenta al principio de *El capital* es meramente conceptual y, por tanto, inferior a una tesis capaz de sacar a la luz los mecanismos pragmáticos materiales que regulan la conducta de los agentes sociales. En este sentido al menos, la irritación de Marx contra sus críticos está de más. Pues, como hemos visto, el problema básico de la formulación de la teoría laboral del valor en *El capital* es que

---

<sup>80</sup> K. Marx, “Carta a Kugelmann del 11 de julio de 1868”, en K. Marx y F. Engels (1974: 179-181).

en esta obra no se explica “cómo opera” materialmente esta ley, al menos en la medida en que Marx insiste una y otra vez en que el único dispositivo pragmático que entra en juego en la economía capitalista es la oferta y la demanda, la competencia entre individuos. También desconocemos “cómo operan”, por ejemplo, las normas de protocolo que afectan a nuestra conducta diaria.

En general no sabemos cómo ocurre que seguimos reglas sin pretender hacerlo. Por eso, un desarrollo cabal de la teoría del valor en contextos competitivos, es decir, en un marco intencional, lejos de mostrar su necesidad más bien la hacen superflua o redundante. Si se pudiera reducir el seguir una regla a alguna conducta deliberada entonces se podría prescindir de la noción oscura de seguir una regla. Por eso, lo más importante de este texto es más bien la idea de que “cualquier niño sabe que la cantidad de producto correspondiente a las diversas necesidades requiere masas diferentes y cuantitativamente determinadas del trabajo total de la sociedad [...]. Y la forma en que opera esa división del trabajo en una división de la sociedad en que la interconexión del trabajo social se manifiesta en el *intercambio privado* de cada uno de los productos del trabajo, es precisamente el *valor de cambio* de esos productos”. Cuando Marx afirma que “la necesidad social, que es el valor de uso a escala social aparece como factor determinante de la cantidad de trabajo social que deben suministrar las diferentes esferas particulares” y que “la sociedad puede usar sólo tanto de su trabajo total para esta clase particular de producto en las condiciones corrientes de la producción” (Marx, K., 1894: 8, 817-818)<sup>81</sup>, intenta describir de modo impresionista alguna clase de límite normativo a las posibilidades lógicas de la oferta y la demanda: esta debe permitir la reproducción de una extraña entidad a la que llamamos sociedad y que postulamos desde la sociología popular.

En definitiva, Marx propone aquí explícitamente una noción sustantiva de economía cercana a la que pone en juego Karl Polanyi y que más adelante tendremos ocasión de analizar: “Proceso institucionalizado de interacción entre el hombre y su entorno que se traduce en el abastecimiento continuado de los medios materiales que permiten la satisfacción de las necesidades” (Polanyi, K., Arensberg, C. M. y Pearson, H. W., 1957: 242). Tal y como subrayó Godelier, esta concepción basada en la división del trabajo y en cierta evidencia empírica acerca de las sociedades históricas concuerda con la noción espontánea que se hace de la economía el sentido común (Godelier, M., 1984: 217).

---

<sup>81</sup> Véase también P. Sweezy (1942: 60).

Desde este punto de vista, los procesos económicos que permiten la subsistencia material de una sociedad incluyen marcos normativos que no se pueden reducir necesariamente a conductas intencionales y mucho menos a comportamientos egoístas. El procedimiento de Marx puede ser caracterizado en términos de una descripción esclarecedora de distintas reglas sociales no evidentes de suyo antes que como una explicación en sentido estricto de los resultados de la interacción de conductas manifiestas.

Como muchos otros marcos normativos no explícitos, las reglas que analiza Marx son sumamente vagas y resulta difícil decir dónde termina una y dónde empieza otra. Por consiguiente, el proyecto de Marx es incompatible con la propuesta de Elster de reducir las normas sociales a las creencias (normativas) de los individuos. Las reglas similares a la ley del valor no constituyen una provincia consciente colindante con la de las acciones instrumentales, parte, ambas, del gran reino de la intencionalidad. Rubinstein, que ha señalado los paralelismos entre Marx y Wittgenstein, escribe: “Marx no ve el mundo como una proyección de la mente, ni considera la mente como un espejo del mundo. Más bien, nuestro conocimiento del mundo surge de una interacción de nuestra personalidad con la realidad material, y así refleja elementos del sujeto y del objeto [...]. Al igual que Marx, Wittgenstein adopta una postura intermedia entre una teoría del conocimiento especular y un retrato idealista del mundo como producto de la conciencia” (Rubinstein, D., 1981: 170 y 172).

No basta con añadir algunas normas sociales expresadas en términos individualistas a los intercambios mercantiles. No es suficiente con decir que los banqueros tienen códigos de honor muy estrictos o que los valores familiares influyen en las elecciones mercantiles. La tesis de Marx no es que a veces razonemos instrumentalmente y otras veces normativamente sino que, al menos en el terreno de la producción de los medios de subsistencia, hay una intensa conexión entre ambas dimensiones. La naturaleza de dicho vínculo es muy oscura. Por eso es crucial no confundir la justificación de cada uno de esos dos niveles y su conexión con la explicación de su relación. Parece evidente que una explicación cabalmente científica de dicho vínculo sólo puede darse en términos materiales y no en forma de alguna clase de consecuencia lógica (Dobb, M., 1970: 6)<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Una versión particularmente acabada de logicismo puede encontrarse en A. Vercelli (1973).



Dadas las dificultades para explicar cómo se forman materialmente esa clase de normas y su eficacia conductual, algunos autores han buscado una salida objetivista. Si únicamente se busca un modelo matemático riguroso que permita mantener la posibilidad de coordinar la esfera del comportamiento individual (precios) con la de la supervivencia social (valores), parece razonable la estrategia neo-ricardiana de analizar las condiciones físicas de la producción y de los salarios reales para derivar los valores y la plusvalía (Steedman, I., 1977: 47-48). Marx, de hecho, se mostraba sumamente interesado en esta dimensión física del intercambio (Harvey, D., 1982: 18). Pero también pretendía relacionar la conducta individual atomística con una dimensión colectiva que no se puede reducir a los movimientos físicos y que tiene que ver con la autocomprensión que tienen de sí mismos los miembros de una sociedad. Si no se pudiera ir más allá del nivel “conductual”, si la única articulación social en el capitalismo fuera la satisfacción de las necesidades individuales en el mercado, a duras penas podríamos hablar de “sociedad” capitalista. Una sociedad no es un sistema físico cualquiera, ni siquiera está claro que sea un sistema físico en absoluto. Tal y como lo expresó Manuel Sacristán: “Quizá no sea verdad que la abstracción de la economía neoclásica y posterior sea más fuerte o pura que la de Marx. O quizá sí su abstracción, pero no su artificialidad, su carácter de constructo. Los dos trabajan con modelos. Lo que pasa es que el de Marx es ‘sociológico’. No está menos distante de la empiria, pero se refiere a un área empírica más amplia” (Sacristán, M., 1984: I, 364).

### **3.1. La dimensión no económica de la producción**

Marx parece comprometido con una descripción, por utilizar la expresión de Mandel, “del desarrollo global del modo de producción capitalista” que saca a la luz cómo “es posible que el modo capitalista de producción exista después de todo” (Mandel, E., 1972: 26-27). Busca un marco lo suficientemente amplio como para integrar las dimensiones normativas que permiten a la sociedad capitalista persistir en el tiempo a pesar de sus crisis constantes.

Sin embargo, sería absurdo negar que en *El capital* Marx utiliza también las formas de análisis típicas de la economía y que, de hecho lo hace con una considerable concupiscencia conceptual. Así, según Engels en el “Prefacio a la edición alemana” de *Miseria de la filosofía*:

En la moderna sociedad burguesa cada capitalista industrial produce por su cuenta y riesgo lo que quiere, como quiere y cuando quiere. Pero ignora completamente las necesidades sociales, tanto con respecto a la calidad y el género de los artículos que se necesitan, como en cuanto a su cantidad [...]. De un modo u otro, bien o mal, las necesidades son satisfechas en definitiva y la producción se encarrila en general hacia los artículos que se precisa. ¿Cómo se resuelve esta contradicción? Por medio de la competencia [...]. Sólo gracias a las oscilaciones de la competencia, y por ello de los precios de las mercancías, se abre paso la ley del valor de la producción mercantil y se transforma en una realidad la determinación del valor de una mercancía por el tiempo de trabajo socialmente indispensable (Marx, K., 1847: 176).

Ahora bien, ¿es cierto que a través de la oferta y la demanda se cubren las necesidades sociales? Incluso si aceptamos que la competencia genera un cierto tipo de equilibrio, de ahí no se sigue que ese equilibrio se corresponda con la satisfacción de ciertas necesidades de orden antropológico que permiten la reproducción de... ¿de qué?, ¿realmente podemos definir el concepto de “sociedad” como si fuera coextensivo con el de “mercado”? La respuesta implícita de Marx a esta pregunta parece ser negativa: “La economía política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral”; “la *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro como el otro existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro. El economista (del mismo modo que la política en sus *Derechos del Hombre*) reduce todo al hombre, es decir, al individuo, del que borra toda determinación para esquematizarlo como capitalista o como obrero” (1844a: 124 y 169).

Marx se ve obligado a mantener la existencia de una dimensión social más bien misteriosa que no se limita a la interacción individual azarosa, de un nivel de análisis cooperativo que sólo puede postular analíticamente. Como señala D. Harvey, si podemos estudiar el comportamiento de los agentes sociales como si fuera puramente atomístico es, entre otras cosas, porque están garantizados los derechos privados de propiedad y existe un sistema monetario fiable, es decir gracias a la intervención estatal (Harvey, D., 1982: 30). En el esquema de Marx, la idea de que la producción y el intercambio tienen una dimensión no económica –jurídica, política, cultural...– es un elemento muy importante. Por ejemplo, el trabajo no remunerado y los conocimientos heredados de las trabajadoras domésticas son elementos cruciales de la reproducción social y constituyen una auténtica donación por parte de las familias al sistema

capitalista. También es muy típico de la historiografía marxista su insistencia en explicar algunas guerras no como coyunturas particularmente desgraciadas, anomalías inexplicables, sino como un eslabón de un proceso económico-político congruente.

Desde luego, esto no es patrimonio del marxismo. En palabras de Max Weber, “el ámbito de los fenómenos ‘económicos’ fluctúa y no puede determinarse con exactitud y, por otra parte, los aspectos económicos de un fenómeno en modo alguno son sólo económicamente condicionados o sólo económicamente eficaces” (Weber, M., 1904-17: 26). Así, en una importante obra, Susan Strange enumera una serie de “decisiones no tomadas” por muy distintas instituciones políticas, económicas y sociales (la OTAN, la Bolsa de Londres, la UE...) que convirtieron las finanzas internacionales en lo que ella denomina una “economía de casino” (Strange, S., 1997 y 1998: 25 y ss.). Al tomar en consideración como fenómenos isomórficos las elecciones de los agentes económicos y los procesos políticos a gran escala surgen marcos descriptivos coherentes. Esta clase de engranaje no deductivo, sintetizado en la expresión “socialmente necesario”, es el que encontramos en el interior de la propia teoría del valor. Por ejemplo, en palabras de la propia Strange:

Existe una especie de simbiosis que funciona en ambos sentidos entre la economía y el estado. En una economía basada en el mercado, ninguno de ellos puede vivir sin el otro. Las preferencias de cada uno deben compatibilizarse con las del otro como precio de la propia supervivencia. Pero parece que el miedo afecte más poderosamente al gobierno que a los negocios y parece que sólo los gobiernos (o instituciones gubernamentales como el FMI) puedan crear la liquidez necesaria para evitar el pánico financiero. Los operadores y las empresas presentes en el mercado no pueden actuar colectivamente, y por ello siguen buscando un prestamista de última instancia que los rescate. El resultado es que, al final, es la sociedad la que paga el precio del rescate (Strange, S., 1998: 101).

En última instancia, el equilibrio que permite la reproducción social en el capitalismo es un resultado parcialmente extraeconómico con importantes dosis de intervenciones militares, políticas, ideológicas, tecnológicas, etcétera<sup>83</sup>. Muchas de estas intervenciones no se pueden explicar en términos de racionalidad instrumental. Sin embargo, lo importante desde el punto de vista de Marx es que esta clase de intervenciones no son

---

<sup>83</sup> Marx ya señala esto en el “Discurso sobre el intercambio” que, curiosamente, Engels solicitó que se adjuntara a *Miseria de la filosofía*: “El sistema proteccionista no es más que un medio de establecer en un pueblo la gran industria, es decir, hacerlo depender del mercado del universo [...] Además, el sistema protector contribuye a desarrollar la libre competencia en el interior de un país” (Marx, K., 1847:157)

coyunturales. Forman parte de una “trama”, un mecanismo recurrente en contextos muy diversos que articula la producción y el intercambio mercantil con decisiones políticas y desarrollos ideológicos.

Postular la existencia de normas sociales que limitan nuestra racionalidad instrumental no es ni mucho menos exótico. Las reglas del honor, el amor, la familia, la amistad o la vergüenza constriñen la búsqueda del interés egoísta. Lo extraño es la idea de que una regla de comportamiento instrumental, fuera de su contexto, pueda servir como norma social. Porque en la hipotética sociedad mercantil que Marx describe en los primeros capítulos de *El capital* la ley del valor expresa una forma de comportamiento instrumental, orientado a fines. En una sociedad de mercado sin extracción de plusvalor, es decir, en el contexto de la reproducción mercantil simple, la ley del valor describe un verdadero mecanismo pragmático. En cambio, en la sociedad capitalista, la ley del valor es una norma social no instrumental y supone un límite colectivo a la gama de conductas instrumentales posibles. Por eso, la ley del valor funciona como puente entre las normas sociales propiamente dichas, como el honor o la venganza, y el comportamiento instrumental individual propiamente dicho. Es un extraño híbrido que *parece* el resultado de un comportamiento racional pero que en el capitalismo responde a motivaciones nomológicas.

De esta naturaleza mestiza deriva la capacidad de la teoría del valor para fundamentar el engranaje de desarrollos históricos mixtos, ni puramente económicos ni puramente políticos. Por ejemplo, parece evidente que, como recuerda Alex Callinicos (2003), no se puede buscar una motivación estrictamente económica en el surgimiento de una ideología neoconservadora tan agresiva como influyente en la política exterior estadounidense en los primeros años del siglo XXI. Se trata de acontecimientos políticos y sería enteramente equivocado, al margen de un ejemplo claro de funcionalismo, pensar que la ideología neoconservadora y el movimiento de los cristianos renacidos surgió para legitimar una política expansionista que mitigase los efectos de la galopante crisis económica estadounidense. Ahora bien, no parece menos evidente que estas prácticas políticas entrañan un compromiso con el fomento del poder económico estadounidense. Ese compromiso no necesita ser enunciado expresamente a través de creencias y deseos. Según un ejemplo de J. Searle (2000: 41), por el mero hecho de sentarme a la mesa de un bar asumo la obligación de abonar las consumiciones que pida, no necesito tener el deseo o la intención de pagar. Si alguien, tras entrar en un bar, pedir una cerveza y bebérsela, se negara a pagarla aduciendo que, lamentablemente,

no encuentra ni rastro de deseo de pagar en su fuero interno, su conducta nos resultaría ininteligible. Análogamente, la ley del valor describe cómo las prácticas económicas entrañan compromisos sociales, políticos e ideológicos y cómo las prácticas políticas, sociales e ideológicas entrañan compromisos económicos. Por supuesto, esta clase de obligaciones son laxas. Si el camarero al darme la vuelta me devuelve por error más dinero del que le he entregado y decido no decir nada, mi conducta resultaría comprensible, puesto que la honradez no es un compromiso práctico implícito en la acción de tomarse una cerveza en un bar. Del mismo modo, si las peculiaridades del mercado inmobiliario permiten dar al traste con la ley del valor, pues tanto mejor para los especuladores... Como norma, la ley del valor no pasa de ser un presupuesto opaco. Ahora bien, como hemos visto en el ejemplo de la propiedad intelectual, en caso de crisis y conflicto sale a la luz con relativa claridad. Así, por ejemplo, empresas y trabajadores de los astilleros europeos se quejan a menudo del “*dumping* social” de las empresas asiáticas del sector naval.

Al reducir el rigor formal de su teoría a través de dispositivos hermenéuticos –la noción de “socialmente necesario”, el recurso a las justificaciones racionales de los actores sociales, etc.– podemos hacer descripciones no triviales de la sociedad contemporánea en las que los mercados de futuros y las bombas de uranio empobrecido engranan en un mismo nivel de análisis del que surgen conocimientos novedosos. El precio que hay que pagar es una notable reducción en las aspiraciones de científicidad. El “hasta un niño sabe...” de la carta de Marx a Kugelmann debería entenderse en un sentido nada irónico (muy a pesar de Marx, sin duda). Sin embargo, dadas las condiciones epistemológicas actuales de las ciencias sociales, tal vez no sea un tributo excesivo. En palabras de Manuel Sacristán: “[Marx] introduce en la comprensión y explicación de lo ‘económico’ cosas que no son ‘economía pura’, de la que, por lo demás, Marx tenía buena consciencia. La cosa es, en este caso, la primacía del trabajo, o de la fuerza de trabajo (mejor dicho) que es capaz de reproducir mediadamente. La raíz de este hecho es biológica e histórica. En todo caso, no tendría por qué interesar a la ‘economía pura’. La tarea de Marx era irresoluble: consistía en resolver en ‘economía pura’ problemas no económicos puros” (Sacristán, M., 2004: 184).

En definitiva, es cierto que las reglas de interacción individual de la economía capitalista –su aspecto formal– se expresan únicamente en los términos perfectamente extensionales de la competencia. Pero la existencia material de la economía capitalista y, sobre todo, su perseverancia excede ese marco. Esta es la razón que llevó a Marx a

introducir un cualificador intensional (“socialmente necesario”) en su teoría del valor, un cualificador que dificulta la verificación empírica de la teoría y su formalización rigurosa pero que permite reunir toda una serie de intervenciones extraeconómicas en una única descripción coherente que guarda relación con el marco normativo que caracteriza las sociedades capitalistas y su tendencia a las crisis recurrentes.

### **3.2. La división del trabajo**

En cualquier caso, con esta línea de razonamiento nos apartamos de la argumentación conceptual y la teoría laboral del valor comienza a reposar sobre otra clase de fundamentos que hasta el momento parecían marginales. Frente a lo que mucha gente cree, no es cierto que no existan estudios empíricos, bien es cierto que discutidos, acerca de la teoría del valor (Shaikh, A., 1990: cap. 3; Shaikh A. y Tonak, E., 1995). Es igualmente falso que Marx no manejara datos empíricos cuando desarrolló su trabajo (Mandel, E., 1972: 22, n. 24). El problema es que aunque pudiéramos corroborar empíricamente sin lugar a dudas la teoría del valor (lo cual tampoco es el caso) seguiríamos a oscuras por lo que toca al modo en que esta teoría se transmite materialmente a los comportamientos de los agentes económicos.

Al proponer el tiempo de trabajo como unidad subyacente al intercambio capitalista, Marx vincula la interacción económica individual con la noción de una cierta división del trabajo que permite la reproducción social (Ball, 1991: 129)<sup>84</sup>. Esto es importante porque la noción de división del trabajo parece aludir a un marco colectivo no reductible sin resto a sus elementos individuales.

En el mundo de las mercancías se halla presupuesta una división desarrollada del trabajo, o más bien se manifiesta directamente en la variedad de los valores de uso que se enfrentan como mercancías individuales, y en las cuales se han aplicado métodos de trabajo igualmente variados. La división del trabajo, en cuanto totalidad de todos los modos particulares de la ocupación productiva, es la forma global del trabajo social en su aspecto material, considerado como trabajo productor de valores de uso (Marx, K., 1859: 36).

---

<sup>84</sup> Respecto al vínculo de la teoría laboral del valor con la idea de la división del trabajo véase R. Meek (1973: 60) y R. Fiorito (1971: 45 y ss).

A veces se ha señalado que la noción de “división del trabajo” tiene ecos metafísicos y organicistas decimonónicos muy cuestionables<sup>85</sup>. El propio Marx señala que “sobre la esencia de la división del trabajo [...] son los economistas muy oscuros y contradictorios” (Marx, K., 1844a: 170)<sup>86</sup>. Aunque Marx no analizó la cuestión sistemáticamente se observa una evolución clara en su concepción de este fenómeno. En sus escritos de juventud asimila división del trabajo, clase y alienación. Según McLellan, esto se debe a una concepción romántica del trabajo que le impide distinguir entre tiempo de trabajo y ocio (McLellan, D., 1975). En cualquier caso, ya en esa época, al analizar el concepto de división del trabajo, Marx plantea la dificultad de reducir los fenómenos sociales a la interacción de conductas intencionales: “División del trabajo e intercambio son los dos fenómenos que hacen que el economista presuma del carácter social de su ciencia y, al mismo tiempo, exprese inconscientemente la contradicción de esta ciencia: la fundamentación de la sociedad mediante el interés particular antisocial” (Marx, K., 1844a: 175). Marx examina con particular atención el tratamiento que hacen Mandeville y Adam Smith de esta cuestión. Según Marx, para Smith “la división del trabajo se origina en la propensión al intercambio y al comercio, una propensión específicamente humana que verosímelmente no es casual, sino que está condicionada por el uso de la razón y el lenguaje. El motivo del que cambia no es la *humanidad* sino el *egoísmo*” (Marx, K., 1844a: 170).

En realidad, la economía política clásica era bien consciente de que la industriiosidad mercantil y la propensión al intercambio no era ni mucho menos tan consustanciales a la naturaleza humana como se pretendía. De hecho, buena parte de esta literatura está dedicada a analizar los medios coercitivos extramercantiles necesarios para transformar la división social del trabajo en una división mercantil del trabajo, es decir, en una división en empresas productoras que se enfrentan en el mercado: “La economía política clásica buscó estrategias para manipular la división social del trabajo de un modo que expandiera el poder del capital frente al trabajo” (Perelman, M., 2000: 66). En sus textos

---

<sup>85</sup> En realidad el propio E. Durkheim (1895: intro. y cap. 1) señala las dificultades que entraña la noción; véase también T. Hopkins, “La sociología y la concepción empírica de la economía” en K. Polanyi *et al.* (1957: 322 y ss).

<sup>86</sup> El comentario de Marx, por mucho que sea cierto, no deja de resultar poco deportivo, sobre todo si se tiene en cuenta que apenas unas líneas antes Marx escribe “la división del trabajo es la expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación. O bien, puesto que el trabajo no es sino una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la exteriorización vital como enajenación vital. Así también la división del trabajo no es otra cosa que el establecimiento extrañado, enajenado, de la actividad humana como una actividad genérica real o como actividad del hombre en cuanto ser genérico”.

más pragmáticos los propios economistas políticos parecen entender la índole artificial del mercado competitivo, frente a la universalidad de distintas formas de cooperación familiar, comunitaria y, en general, social.

A partir de *Miseria de la filosofía*, Marx comienza a desarrollar una perspectiva más técnica acerca de la división del trabajo. Así, distingue la división del trabajo en particular, característica del capitalismo u otras sociedades, y la división del trabajo en general. Esta última formulación está asociada a la concepción de la “producción en general” que hace referencia a los rasgos universales del proceso material de producción: “Todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tienen un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición” (Marx, K., 1857-58: I, 5). Marx critica intensamente a los economistas políticos por utilizar estas características generales con fines apologéticos sin tener en cuenta cómo se articulan históricamente. Por eso tiende a exponer la división del trabajo en general como una característica material, relacionada con alguna peculiaridad de la naturaleza humana (Rattansi, A., 1982: cap. 5). Esto podría dar a entender que no hay ninguna dimensión social en la división del trabajo transhistórica. Sin embargo, el problema es más complicado.

En el pasado la división del trabajo respondía a distintas normas sociales relativas al género, la familia, la tradición, la jerarquía social, etc. Marx señala explícitamente que esas normas no son fenómenos necesariamente intencionales, nacen de las condiciones de producción material y, por tanto, son reglas en el sentido de Wittgenstein. En cambio, en el capitalismo Marx habla de, por un lado, una división del trabajo intencional o “autoritaria” dentro del taller y, por otro, una división del trabajo “anárquica” resultado no deliberado de la interacción intencional de individuos egoístas en el mercado:

Mientras que en el interior de la fábrica moderna la división del trabajo está minuciosamente reglamentada por la autoridad del empresario, la sociedad moderna no posee, para distribuir el trabajo, más regla, más autoridad que la libre competencia. Bajo el régimen feudal, bajo el régimen de castas, bajo el régimen feudal y corporativo, existía división del trabajo en la sociedad entera, según reglas fijas. ¿Establecía esas reglas un legislador? No. Nacidas primitivamente de las condiciones de la producción material, sólo mucho más tarde fueron erigidas en leyes [...]. Se puede incluso formular como regla general que, cuanto menos regida por la autoridad esté la división del trabajo dentro de la sociedad, tanto más se desarrollará la



división del trabajo dentro del taller y tanto más estará allí a la autoridad de uno sólo. De manera que la autoridad en el taller y la que existe en la sociedad, en lo tocante a la división del trabajo, están en razón inversa (Marx, K., 1847: 89 y 1867: 2, 434).

Da la impresión de que Marx propone una desconocida raíz común para la división del trabajo tradicional y la división del trabajo anárquica en el mercado. Ambas parecen ser expresión de la conexión de algún principio de sociabilidad básico con las “condiciones de la producción material”. El problema es, una vez más, que no está nada claro de dónde podrían proceder las pruebas para mantener la existencia de un vínculo semejante. Hay una intensa asimetría entre las normas tradicionales que regulaban la antigua división del trabajo y la racionalidad instrumental que regula la división del trabajo en el capitalismo, que parece deberse únicamente al azar. Aunque generen resultados similares, el mercado parece cortocircuitar los mecanismos pragmáticos que entran en juego en la formación de normas:

Cierto, las distintas esferas de la producción procuran mantenerse constantemente en equilibrio, en el sentido de que cada productor de mercancías tiene que producir, por un lado, un valor de uso, esto es, satisfacer una necesidad social especial, pero el volumen de estas necesidades es cuantitativamente distinto y un vínculo interior encadena las diversas masas de necesidades en un sistema natural. Por otro lado la ley del valor de las mercancías determina cuánto puede gastar la sociedad de todo su tiempo de trabajo disponible de la producción de cada tipo particular de mercancía. Mas esta tendencia constante de las diversas esferas de la producción a mantenerse en equilibrio, se manifiesta solamente como reacción contra la supresión constante de este equilibrio. La regla seguida *a priori* y metódicamente en la división del trabajo en la sociedad actúa solamente *a posteriori* como necesidad natural interior, muda, perceptible en el cambio barométrico de los precios de mercado, y que se impone a la arbitrariedad desordenada de los productores de mercancías. La división manufacturera del trabajo supone la autoridad incondicional del capitalista sobre las personas que constituyen simples miembros de un mecanismo total que les pertenece. La división social del trabajo contrapone a productores independientes de mercancías, que no reconocen más autonomía que la de la competencia, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus intereses recíprocos (Marx, K., 1867: 2, 433).<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> No obstante, hay textos más ambiguos, particularmente allí donde entra en juego el conocimiento científico, donde Marx admite cierto colectivismo indirecto. Véase al respecto D. Gleicher (1983). En este sentido, Marta Harnecker (1969: cap. 2, § 7) distingue tres dimensiones de la división del trabajo en Marx: “división de la producción social” (división en ramas productivas), “división técnica del trabajo” (división dentro de un proceso de producción) y “división social del trabajo” (repartición de los roles sociales).

El problema, por tanto, es doble. Primero hay que establecer si estos textos de Marx nos permiten inferir un colectivismo normativo oculto, en el sentido de “más esencial”, que hay que presuponer en toda forma de división del trabajo incluida la anarquía mercantil. En segundo lugar, hay que explicar por qué la división del trabajo es diferente en el capitalismo y en qué consiste esa diferencia. Respecto a la primera cuestión, ¿son expresiones como “vínculo interior”, “sistema natural”, “necesidad natural interior” meros recursos retóricos o son más bien indicadores de otro nivel de análisis no individualista? Desde luego, si se trata de recursos retóricos resulta sorprendente su reiteración, pues Marx insiste una y otra vez en esta misma idea. Así, por ejemplo:

La división del trabajo [que plantea Adam Smith] dentro de la sociedad correspondería al principio de la división del trabajo dentro de una fábrica, más en Egipto que en el sistema moderno. La repulsión recíproca del trabajo social, que se escinde en trabajos libres, mutuamente independientes y a los que sólo la *necesidad interna* liga en una totalidad y unidad (no, como en aquella división, por el análisis consciente y la consciente combinación de los elementos analizados), son cosas completamente distintas y determinadas por leyes de desarrollo diferentes por entero, por más que cierta forma de la una corresponda a cierta forma de la otra (Marx, K., 1858: 236).

Es cierto que el cambio, en cuanto está mediado por el valor de cambio y por el dinero, presupone la dependencia recíproca universal de los productos, pero presupone al mismo tiempo el aislamiento completo de sus intereses privados y una división del trabajo social, cuya unidad e integración recíprocas existen, por así decirlo, como una *relación natural* externa a los individuos, independiente de ellos (Marx, K. 1857-58: I, 85-86).

Es difícil, aunque no imposible, analizar estos textos desde el punto de vista del individualismo metodológico. Las estructuras sociales serían, así, el resultado colectivo no deliberado y accidental de la interacción individual. Pero Marx más bien parece aludir al modo en que diferentes sistemas de reglas sociales no instrumentales y no intencionales entreveran la conducta instrumental hasta el punto de ser cruciales en la organización de la reproducción social. Esto resulta manifiesto cuando Marx reconoce que hay niveles de acción colectiva que presentan propiedades emergentes respecto al nivel de la conducta individual:

De todos modos, la cosa es enteramente distinta cuando consideramos la producción capitalista en el flujo ininterrumpido de su renovación, y en vez del capitalista individual y del obrero

individual, enfocamos la totalidad, la clase capitalista y frente a ella, la clase obrera. Mas con ello aplicamos una escala totalmente ajena a la producción de mercancías (Marx, K., 1867: I, 2: 724).

¿Qué “escala” es esta y, sobre todo, cómo afecta a la interacción mercantil? Marx describe explícitamente la aparición de una conciencia colectiva vinculada a una especie de proceso de ilustración de la clase obrera a través del asociacionismo. Como veremos, llega a hablar de una especie de salto cualitativo que necesita ser explicado desde el asociacionismo “egoísta” al asociacionismo político (Cunningham, F., 1989). Algo similar ocurre con los instrumentos de coordinación capitalista (intervenciones gubernamentales, organismos financieros...) y, por supuesto, con el desarrollo de habilidades técnicas y conocimientos científicos. En todos estos casos, como veremos, Marx considera que la racionalidad instrumental y los fenómenos colectivos de racionalidad encarnada o normativa son ámbitos irreductibles entre los que, sin embargo, no cabe trazar una clara línea de demarcación (se trata de un caso de vaguedad contextual: del mismo modo, nadie confundiría una duna con un grano de arena, aunque resulta imposible establecer cuántos granos de arena hacen una duna y cuántos no).

Tal vez se pueda dar un paso metodológicamente análogo por lo que toca a la división del trabajo. Al menos en principio, el intercambio mercantil capitalista es instrumental y ajeno a las normas sociales. Pero al examinarlo en el contexto de la división del trabajo, es posible compararlo con otras colectividades organizadas de modo muy diverso y pensar en una continuidad entre las distintas sociedades. En palabras de R. Norman: “Sería absurdo suponer que la experiencia de la solidaridad se limita a los miembros de la clase obrera. Hay auténticas relaciones de cooperación y comunidad no sólo dentro de las clases sino a través de sus fronteras. Las clases sólo lo son en la medida en que son divisiones dentro de una comunidad más amplia que, al menos en algunos aspectos, es una comunidad cooperativa. La explotación presupone un nivel rudimentario de cooperación, aunque sólo sea la aceptación colectiva y obligada de los esclavos de las órdenes de los amos [...]. Es una cuestión de hecho que en las sociedades capitalistas hay importantes dosis de vida en común y cooperación que trasciende las fronteras de clase. En la esfera económica Marx reconoce esto cuando habla de la contradicción entre el papel cada vez más importante de la cooperación en las fuerzas productivas modernas y las relaciones de producción basadas en la propiedad privada” (Norman, R., 1989: 68).

Si se piensa en la sociedad moderna como una colectividad humana más, sometida a las mismas restricciones que cualquier otra, salen a la luz regularidades cuya declinación en términos de normas sociales “creídas” por los individuos se produce de formas muy diversas.

Cuando el individuo produce sus medios inmediatos de subsistencia, como ocurre en la mayor parte de los países donde perduran las condiciones agrarias de origen natural, su producción carece de todo carácter social y su trabajo no es trabajo social. Cuando el individuo produce como individuo privado [...] el carácter social se revela en que él está determinado, en el contenido de su trabajo, por la interconexión social, y en que sólo trabaja como miembro de la misma, es decir, por las necesidades de todos los demás (Marx, K. 1859: 236).

Al analizar el intercambio en las sociedades tradicionales, Marx repite una y otra vez que se realiza en los intersticios entre distintas sociedades, en sus *poros*, y que se trata de un fenómeno marginal (Marx, K., 1867: 97, 107, 197 y 1012; 1859: 34). En palabras de Mandel: “El origen del cambio se encuentra, pues, al margen de la unidad social primitiva, sea esta horda, clan o tribu. En su interior reinan primitivamente la ayuda recíproca y la cooperación del trabajo, que excluyen el cambio” (Mandel, E., 1962: I, 45). El intercambio generalizado es, con algunas excepciones no muy claras, característico de la sociedad moderna. En cambio la división del trabajo es un fenómeno universal con manifestaciones históricas muy diversas. La división del trabajo plantea un dominio conceptual transhistórico que permite a Marx analizar el individualismo moderno como un acontecimiento histórico hasta cierto punto epifenoménico y no esencial (Marx, K., 1847: 72 y Carver, T., 1998: 35). En ese sentido es importante entender que Marx utiliza constantemente tanto el pasado como el –posible– futuro no capitalista como referentes epistemológicamente esclarecedores:

[Adam Smith] Trata de llevar a cabo mediante la división del trabajo la transición desde el trabajo real hacia el trabajo creador de valor de cambio, es decir, el trabajo burgués en su forma fundamental. Pero tan cierto como es que el intercambio privado es división del trabajo, tan incorrecto es que la división del trabajo presupone el intercambio privado. Entre los peruanos, por ejemplo, el trabajo se hallaba extraordinariamente dividido, pese a que no tenía lugar un intercambio privado, un intercambio de los productos en cuanto mercancías (Marx, K., 1859: 45).

La vinculación familiar, con su división natural del trabajo, daba al producto del trabajo su impronta particularmente social [...] Es el régimen comunitario en que se funda la producción el que impide que el trabajo del individuo sea trabajo privado y que su producto sea trabajo privado, haciendo por el contrario, que el trabajo individual aparezca *directamente* como función de un miembro del organismo social (Marx, K., 1859: 16).

El segundo texto sugiere que Marx entiende que en el capitalismo el trabajo individual aparece *indirectamente* como función de un miembro del organismo social. No es de extrañar que esta idea haya sido recogida recientemente por las interpretaciones neohegelianas de la teoría del valor. Así, en palabras de Martha Campbell: “Frente a la teoría clásica y la teoría de la utilidad, la teoría del valor de Marx trata de establecer que la producción capitalista es colectiva. Esto permite comparar el capitalismo con otros tipos de apropiación. Tal y como Marx ilustra a través de distintos ejemplos –la sociedad feudal, la familia campesina y su ‘asociación de hombres libres’– otros tipos de apropiación implican distintas estructuras de relaciones sociales directas a través de las cuales ‘los medios de producción son puestos en común’. Dado que estos tipos de apropiación son directamente colectivos, muestran que las relaciones de apropiación son relaciones para el uso colectivo de medios de producción y productos. Para Marx el capitalismo es otra forma de lo mismo, la diferencia es que el capitalismo es indirecta en vez de directamente colectivo” (Campbell, M., 1993: 151).

En resumen, el examen transhistórico del problema permite entender que si bien en el capitalismo la división social del trabajo tiene una apariencia azarosa (y, así, casi milagrosa), su continuidad respecto a otras formas de sociedad pasadas –su universalidad, en definitiva– obliga a plantear las cosas de otro modo. Las conductas estrictamente egoístas son parasitarias de fenómenos normativos generales que se observan con claridad en otras sociedades. La teoría del valor cumple una función heurística al sacar a la luz el punto de intersección –inevitablemente conflictivo y, por tanto, vinculado a crisis periódicas– de normas sociales y racionalidad instrumental.

¿Qué papel puede jugar esta clase de planteamientos por lo que toca a la investigación empírica real? ¿Qué ventajas paradójicas obtenemos al renunciar a un modelo claro pero alejado de la realidad empírica a favor de un modelo opaco?

Lo cierto es que, por regla general, Marx se esforzó en limitar los efectos del parasitismo de la división mercantil del trabajo respecto de la división del trabajo en general a la etapa de formación del capitalismo. Sin embargo, Perelman ha señalado

algunas buenas razones para no hacerlo así. Para empezar, propone ampliar la noción de división social del trabajo: “El análisis de Marx de la división social se refiere a la partición del proceso de producción de mercancías en unidades independientes que podemos imaginar que son empresas. Como lo que me interesa aquí es la interrelación entre producción asalariada y no asalariada, interpretaré el proceso de producción como si excediera la producción directa de mercancías. Usaré el concepto de la división social del trabajo para incluir todo trabajo útil desde la perspectiva de la economía, sin tener en cuenta si es asalariado o no. Todo trabajo desempeñado dentro de la unidad doméstica que promueve la reproducción económica, así como la producción, cae dentro de esta definición de la división social del trabajo” (Perelman, M., 2000: 72).

Esta extensión permite integrar dimensiones extramercantiles en el marco del análisis económico. En efecto, una fuente importante de beneficios de la clase capitalista depende de la capacidad para obligar a las masas de trabajadores a acudir al mercado de trabajo sin que abandonen distintas formas de producción doméstica no mercantil. En buena medida, la indeterminación anárquica de la división del trabajo típica del sistema capitalista depende de la pervivencia de formas de organización de la producción tradicionales y, sobre todo, de intervenciones políticas y disciplinarias dentro y fuera de la empresa.

Desde este punto de vista, existe una manifiesta continuidad conceptual entre muy distintos proyectos típicos de la modernidad –de las prisiones a las políticas imperialistas, de las políticas de asistencia social a los ejércitos pasando por las escuelas o las instituciones de caridad– y la necesidad de organizar la anarquía de la división mercantil del trabajo a expensas de distintas sociedades jerárquicamente relacionadas en función de su poderío militar y económico. No disponemos de nada parecido a una teoría que permita entender todas estas cuestiones a través de leyes científicas, a lo sumo podríamos establecer algunas generalizaciones funcionales si las generalizaciones funcionales no fueran un remedo contraproducente de las teorías. Sin embargo, cabe intentar que estas dimensiones no se oculten entre sí. Esto es lo que hizo Marx con la teoría del valor: proponer un punto de vista tal que ni los aspectos antropológicos de una sociedad ni los más coyunturales desaparecen en aras de la coherencia teórica del modelo.

Así las cosas, los argumentos no analíticos a favor de la teoría del valor pueden localizarse en dos niveles distintos:

a) Argumentos antropológicos a favor de la existencia de dimensiones sociales cuya identidad no es reducible a fenómenos individuales, ya sea en el capitalismo o en cualquier otra sociedad. Los argumentos antropológicos son de utilidad pues muestran que el individualismo moderno es epifenoménico. Es decir, que a pesar de la apariencia de los fenómenos mercantiles, es imprescindible recurrir al colectivismo metodológico si no se quiere perder de vista un buen número de fenómenos históricos importantes. Si esto es así, existe una base epistemológica para no aceptar las refutaciones de la teoría del valor basadas en su inconsistencia formal. Desde luego sentar esa base no equivale inmediatamente a demostrar la relevancia empírica de la teoría del valor. Es preciso demostrar que es útil para analizar la especificidad de la sociedad moderna. Para ello es necesario aportar:

b) Argumentos históricos que expliquen cómo el supuesto parasitismo sistemático del capitalismo respecto de esas estructuras antropológicas se puede explicar adecuadamente a través de la teoría del valor.

## Capítulo 4

### Argumentos antropológicos

*Marx and Human Nature* es una breve obra de Norman Geras que supuso una auténtica conmoción para una línea hermenéutica con una larga tradición dentro del marxismo y que alcanzó su cenit con la *Respuesta a John Lewis* de Althusser<sup>88</sup>. En efecto, Geras demuestra a través de un minucioso análisis textual –comenzando con la célebre sexta tesis sobre Feuerbach– que la noción de naturaleza humana juega un papel central en toda la obra de Marx, no sólo en sus obras de juventud (Séve, L., 1978 y Forbes, I., 1990: 43 y ss.), y que es perfectamente razonable que sea así. Como veíamos, Rubin rechazaba tajantemente la posibilidad de que las necesidades sociales surgieran como algo distinto de la preferencia revelada en el mercado o anterior a ella. Tenía buenas razones para pensar así puesto que, en este contexto, Marx hablaba únicamente de las relaciones mercantiles capitalistas<sup>89</sup>. Sin embargo, esto puede dar a entender que Marx rechazaba *en general* la noción de necesidades humanas comunes a distintas sociedades a lo largo del tiempo, lo cual es falso. En palabras de Geras:

De la posición materialista de Marx se sigue una antropología que postula la idea de capacidades humanas generales: en primer lugar vinculadas a la producción, pero también al lenguaje como encarnación de la conciencia humana. *La ideología alemana* también habla a menudo acerca de las necesidades de los individuos. Estas se asimilan explícitamente en cierto punto a su “naturaleza”, cuando afirma que “sus necesidades, en consecuencia su naturaleza, y el método de satisfacer sus necesidades siempre los ha llevado a establecer relaciones entre sí”. Sería

---

<sup>88</sup> En realidad, Althusser sistematizó la convicción ampliamente aceptada entre las filas marxistas de que la noción de naturaleza humana implica alguna forma de “ahistoricidad” (Vilar, P., 1973). Hay que subrayar que inicialmente, en *La revolución teórica de Marx*, Althusser acometió esta tarea mediante una mera periodización de la obra de Marx (Fernández Liria, C., 1998: cap. 9). Justamente la estrategia de Geras consiste en negar la validez de dicha división por lo que toca al concepto de “naturaleza humana”. Una crítica simultánea de la posición de Geras y Althusser aparece en S. Meikle (1985: 55-56).

<sup>89</sup> Si bien el propio Marx matiza esta idea: “Observaremos aquí, muy de pasada, que las ‘necesidades sociales’, es decir, lo que regula el principio de la demanda, están esencialmente relacionadas por la relación de las distintas clases entre sí y por su propia posición económica, es decir, en primer lugar, por la proporción entre las distintas partes en que se divide la plusvalía [...]; y de este modo vuelve a revelarse una vez más que no puede explicarse absolutamente nada por la relación entre la oferta y la demanda antes de desarrollar la base sobre la que descansa esta relación” (*El capital*, III, 6, p. 230). A. Heller (1976: 81) distingue entre dos nociones marxianas de necesidades sociales, en un caso, cuando Marx coloca la expresión entre comillas, aludiría a las necesidades en forma de demanda efectiva, en otro, serían necesidades sociales “verdaderas”.



consistente con el argumento de este ensayo relativo a la naturaleza humana innata que Marx tuviera algo que decir acerca de necesidades humanas universales o permanentes, y así es. [...]

De este modo, vemos que fundamentar el estudio de la historia sobre una base materialista implica [...] tomar plenamente en cuenta el imperativo de las necesidades humanas esenciales. La misma idea aparece también en la referencia, en otro lugar, a “deseos que existen bajo diferentes relaciones sociales”, como el instinto sexual y la necesidad de comer, en contraste con “aquellos que se originan sólo en una sociedad particular” (Geras, N., 1983: 69-70).

Hay numerosos textos de Marx ambiguos que hacen que la tesis de Geras resulte polémica. Sin ir más lejos, en *Trabajo asalariado y capital*, Marx afirma que “nuestras necesidades y nuestros goces brotan de la sociedad, razón por la cual los medimos por ella, y no por los objetos que los satisfacen. Y como son de carácter social, tienen también un carácter relativo” (Marx, K., 1849: 20-21)<sup>90</sup>. Sin embargo, como Geras demuestra, este relativismo no entraña lógicamente una completa indeterminación de la naturaleza humana y de ciertas necesidades asociadas.

La investigación acerca de necesidades humanas transhistóricas no tuvo buena prensa en las ciencias sociales del siglo XX y, muy en especial, entre los autores marxistas. Manuel Sacristán sintetizó bien esta posición: “No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus capacidades y sus necesidades” (Sacristán, M., 1987: 10). Sin embargo, lo que es trivial y lo que no lo es, parece sujeto a una plasticidad aún mayor. La calma tras la marejada postmoderna ha dejado claro hasta qué punto es importante disponer de un horizonte razonable de las características comunes a la especie humana. Y no sólo en el plano ético. Su ausencia dinamita las posibilidades de explicación en ciencias sociales. Al margen de distintos intentos poco convincentes por sintetizar los rasgos de la especie en el contexto de las ciencias biológicas (Hinde, R. A., 1987) y la ecología social (Doyal, L. y Gough, I., 1991), en los últimos tiempos numerosos filósofos nearistotélicos (Nussbaum, M., 1991; Wiggins, D., 1985) han subrayado la necesidad de tener una percepción clara de las necesidades y capacidades humanas básicas en un sentido cercano al materialismo histórico.

#### **4.1. Necesidades y capacidades**

Marx no apela a las necesidades naturales en la justificación de la teoría del valor. De hecho, es sorprendente el cuidado con el que se excluye esta clase de argumentos

---

<sup>90</sup> Véase también M. A. Lebowitz (1977-78 y 1992: 16 y ss).

antropológicos en los capítulos iniciales de *El capital*. Resulta extraño precisamente porque la teoría del valor gana en fuerza si se completa con tesis antropológicas más o menos “ingenuas” que proporcionan un horizonte no intencional, a medio camino entre lo natural y lo social. En las versiones modernas de la teoría del valor se suele recurrir a razonamientos similares para subrayar las carencias de las teorías económicas ortodoxas (una estrategia criticada por G. A. Cohen, 1988: cap. 8). Por ejemplo, Shaik afirma: “En todas las sociedades, los objetos requeridos para satisfacer las necesidades y deseos humanos implican cierta distribución de las actividades productivas, de su tiempo de trabajo en cantidades y proporciones específicas [...]. Es obvio que ninguna sociedad podría existir sin la producción de valores de uso, es decir, sin el propio trabajo” (Shaik, A., 1981: 269-70)<sup>91</sup>.

La razón de la tibieza antropológica de Marx no es nada misteriosa. Marx discutía con economistas que proyectaban las características de la economía capitalista a todas las formaciones sociales. Quería mostrar que el intercambio mercantil capitalista tenía peculiaridades –como la existencia de un mercado de trabajo– que lo hacían muy distinto del tipo de intercambio voluntario que tenía lugar, por ejemplo, en las ferias medievales.

No obstante, son numerosos los pasajes en los que Marx plantea la existencia de constantes antropológicas muy básicas. Una de ellas, como hemos visto, es la índole gregaria del ser humano. En palabras de Geras, “Marx identifica repetidas veces la naturaleza del hombre y la entidad social” (Geras, N., 1983: 76). En segundo lugar, Marx relaciona la subsistencia de las colectividades humanas con la existencia de procesos laborales reglados. En lo que a menudo se considera el texto fundacional del materialismo histórico, Marx y Engels afirman:

Ahora bien, para vivir hacen falta, ante todo, comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia que, lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (Marx, K. y Engels, F., 1846: 28).

Esta clase de fundamentos perseveran en la obra madura de Marx:

---

<sup>91</sup> Véase también K. Marx (1867: 1, 87) y P. Sweezy (1942: 52).

El proceso de trabajo, tal y como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida y, común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (Marx, K., 1867: 1, 233)<sup>92</sup>.

En ambos textos se caracteriza el proceso laboral como un fenómeno elemental que, al igual que la sociabilidad humana, se encuentra en la frontera misma entre los procesos naturales y las construcciones sociales. Ante comparaciones interculturales de, por ejemplo, formas de expresión estética muy diferentes, cabe dudar de si se está hablando realmente del mismo fenómeno. En cambio, hay un criterio fisiológico que permite identificar, siquiera mínimamente, el proceso de trabajo como “producción de la vida material” en distintos contextos. Existe, por lo tanto, una base objetiva para afirmar la existencia de al menos una norma social universal –todo lo trivial que se quiera– que no sabemos cómo se transmite materialmente a los contenidos intencionales de los individuos que efectivamente trabajan en condiciones históricas enormemente diversas. Al menos en este sentido, la relación de la ley del valor con las reglas de la oferta y la demanda podría ser menos exótica de lo que parecía.

La forma concreta en que el trabajo se articula en una sociedad determinada sin duda guarda relación con la forma en que las necesidades sociales elementales se han enriquecido y elaborado culturalmente en ese contexto. Pero también parece incuestionable que está vinculada al grado de desarrollo tecnológico del proceso laboral o, típicamente, al grado de desarrollo de las fuerzas productivas. G. A. Cohen (1978) subrayó el modo en que la habilidad técnica y, en general, la ciencia útil es el aspecto más importante de las fuerzas productivas que, a su vez, son más fundamentales que las relaciones de producción, hasta el punto de que pueden ser consideradas “extraeconómicas” (*vide infra* “Apéndice”). Con independencia del peso específico que se otorgue a la tecnología respecto a otras dimensiones sociales, la posibilidad de realizar progresos científicos y, así, mejoras tecnológicas es una capacidad de la especie humana que se puede evaluar objetivamente.

Las características intersubjetivas del conocimiento tecnocientífico no dependen necesariamente de la existencia de normas sociales. Por eso, al margen de la forma concreta en que se genere y se transmita los conocimientos, resulta imposible reducirlos a

---

<sup>92</sup> Véase también K. Marx (1867: 3, 979) y N. Geras (1983: 88).

una interacción individualista. Cuando la división del trabajo no está vinculada a normas de género o familiares, como ocurre en el capitalismo, los individualistas pueden defender que es el resultado de la interacción de conductas egoístas. En cambio, al igual que ocurre con el lenguaje, la colectividad del conocimiento no depende de un marco institucional concreto e históricamente los intentos de reducir la labor tecnocientífica a competición mercantil han sido breves y han tenido efectos nocivos (Noble, D. F., 1977). Sencillamente no se puede entender estas actividades cognoscitivas de las que se aprovecha el sistema productivo capitalista sin recurrir a marcos cooperativos que exceden ese sistema. En palabras de Marx:

La subida de la cuota en *una* rama industrial se debe al desarrollo de la fuerza productiva en *otra*. El capitalista se beneficia aquí, una vez más, con una ganancia que es producto del trabajo social [...]. Ese desarrollo de la fuerza productiva dimana, en última instancia, del carácter social del trabajo puesto en acción; del desarrollo del trabajo espiritual, particularmente de las ciencias naturales (Marx, K., 1894: 6, 99).

La teoría del valor trabajo apela al modo concreto en que se articulan en el capitalismo características antropológicas tan básicas como la producción de los medios de subsistencia, las capacidades cognoscitivas o la sociabilidad. La imposibilidad de hallar un correlato individual o, mejor, pragmático coherente de la teoría del valor no parece ajena a la incapacidad, al menos actual, para expresar la relación de las necesidades y capacidades antropológicas con la acción intencional. Como señala Wiggins, “a diferencia de ‘desear’ o ‘querer’ [...] necesitar no es un verbo intencional” (Wiggins, D., 1985: 160). De todos modos, Marx no pretendía únicamente reducir a sus justos límites antropológicos e históricos la teoría económica ortodoxa. La aplicación de esas tesis antropológicas tiene consecuencias empíricas, saca a la luz acontecimientos que, de otro modo, resultarían invisibles. Cabe recordar, a modo de ejemplo, un conocido ejemplo de I. Illich acerca de los medios de transporte:

El varón americano típico consagra más de 1.500 horas al año a su automóvil: sentado dentro de él, en marcha o parado, trabajando para pagarlo, para pagar la gasolina, los neumáticos los peajes, los seguros, las infracciones y los impuestos para la construcción de las carreteras y los aparcamientos. Le consagra cuatro horas del día en las que se sirve de él, se ocupa de él o trabaja para él. Sin contar con el tiempo que pasa en el hospital, en el tribunal, en el taller o viendo publicidad automovilística ante el televisor. Estas 1.500 horas anuales le sirven para recorrer 10.000 kilómetros, es decir, 6 kilómetros por hora. Exactamente la misma velocidad que

alcanzan los hombres en los países que no tienen industria del transporte. Con la salvedad de que el americano medio destina a la circulación la cuarta parte del tiempo social disponible, mientras que en las sociedades no motorizadas se destina a este fin sólo entre el 3 % y el 8 %.<sup>93</sup>

Se trata de una especie de versión individual de la teoría del valor. Illich plantea un punto de vista desde el cual nuestras elecciones individuales en el mercado podrían ser irracionales. En distintos momentos podemos tener buenas razones para decidir comprarnos un automóvil (irnos de vacaciones a lugares de difícil acceso, cuestiones de estatus, acudir más rápidamente al trabajo...). Pero si nos planteamos la necesidad objetiva a la que responde ese bien más allá de nuestros impulsos hedónicos, es posible que comprar un coche sea una decisión irracional, en el sentido de que los costes son mayores que los beneficios. La razón es un tanto idiosincrásica: en el caso de este bien en particular, sus beneficios exclusivos (ser un medio de transporte privado veloz) se pueden expresar en unidades temporales y por tanto tienen un correlato homogéneo con sus costes expresados en horas de trabajo. En consecuencia Illich propone analizar la racionalidad de la distribución global de horas de trabajo individuales teniendo en cuenta los beneficios obtenidos medidos no en unidades hedónicas sino en unidades temporales objetivas (y polémicamente homogéneas). Eso es justamente lo que pretendía Marx con la teoría del valor.

La respuesta que podría dar al argumento de Illich un teórico de la elección racional es que incurre en una especie de retroacción causal ilegítima. Es decir, tomar en consideración la utilidad global de largos periodos de tiempo y, en última instancia, de toda una vida, sonará terriblemente lúcido pero no responde a la lógica de la elección racional. Desde este punto de vista, nuestras elecciones racionales se rigen por la regla “que me quiten lo *bailao*”: las decisiones se toman en función de la utilidad esperada en el momento de realizarlas. Tal vez el gozo de haber llegado en muy poco tiempo a una remota playa desierta compense el displacer de haberme pasado media vida en atascos. La persona que disfruta de una oscura satisfacción freudiana al adquirir un gran coche nada puede decirle a la que se lamenta de haber desperdiciado el 25% de su tiempo de vida. En realidad, el individualista tendría razones para quejarse. El ejemplo de Illich muestra con nitidez la continuidad que existe entre los fenómenos individuales y los colectivos. Una importante gama de fenómenos individuales en los que las elecciones aparecen como una cadena narrativa coherente son técnicamente colectivos.

---

<sup>93</sup> I. Illich (1974), citado en J. M. Naredo y L. J. Sánchez Ortiz (1994: 83).

La peculiaridad del ejemplo de Illich reside únicamente en que proporciona un referente físico objetivo para ejemplificar la asimetría entre distintos tipos de criterios hedónicos. Pero para ello necesita recurrir a cierta percepción de la naturaleza humana. Illich parte de la base de que hay una necesidad humana universal (la necesidad de desplazarse) y de que hay una capacidad humana universal (tener piernas con las que desplazarse a unos 5 o 6 km por hora). Estas características admiten grandes variaciones según el contexto social e incluso cabría decir que están unidas por un mero parecido de familia. En cualquier caso, la identidad de los medios de transporte es lo suficientemente fuerte como para afirmar que el criterio principal con el que los juzgamos es su capacidad para satisfacer la necesidad humana de desplazarse. Si no hay ninguna perspectiva privilegiada para juzgar un automóvil, si los automóviles pueden ser la respuesta a cualquier clase de deseo humano, entonces el argumento falla.

Marx creía que disponía de buenas razones para pensar que el trabajo era una capacidad humana universal que respondía a necesidades y características humanas elementales y objetivas. El desarrollo tecno-científico también constituye un marco de referencia sólido en un doble sentido: de un lado, la capacidad humana de conocer parece universal, de otro, los conocimientos científicos, a diferencia de otras elaboraciones culturales, son objetivos, propician un asentimiento universal ausente en las experiencias estéticas o religiosas. Marx no dice que la teoría del valor-trabajo explique la subsistencia material en cualquier sociedad. Sólo pretende explicar los intercambios en el capitalismo. Pero la justificación de su carácter exótico, la dificultad de reducirla a mecanismos pragmáticos individuales, tiene que ver con el extraño modo en que las realidades antropológicas duraderas se manifiestan en el capitalismo.

#### **4.2. Polanyi y el papel del mercado en la economía**

Karl Polanyi (1886-1964) fue uno de los primeros autores que exploró de forma sistemática la forma en que las consideraciones antropológicas generales podían ayudar a entender tanto la dinámica de las sociedades capitalistas como algunas limitaciones importantes de la teoría económica convencional. Polanyi nació en Hungría y su formación intelectual estuvo muy ligada a los círculos universitarios socialistas de Budapest (Polanyi, I. D., 1970: 28 y ss.). Sin embargo, sus primeras aportaciones intelectuales relevantes se produjeron hacia 1922, cuando se trasladó a Viena en un momento en el que se estaban sentando los fundamentos de la escuela liberal austriaca al tiempo que se observaban los experimentos sociales soviéticos y surgía una corriente

de pensamiento izquierdista conocida como austromarxismo. Los primeros escritos de Polanyi están muy marcados por este contexto. Por ejemplo, dedicó considerables esfuerzos a defender la posibilidad misma de una economía socialista, frente a las tesis de Von Mises. En esta época Polanyi propugnará un proyecto socialista poco ortodoxo: una economía colectivizada pero no centralizada, articulada a través de una forma de municipalismo que evitase que las decisiones económicas se tomaran desde una base puramente técnica (Congdon, L., 1990; Gábor, E., 2000 y Moreno Feliú, P. 1994: 15). Un elemento importante de esta propuesta, que jugará un papel crucial en los desarrollos posteriores de Polanyi, es la idea de que la economía no se limita a los factores productivos, sino que integra otras dimensiones sociales. Desde sus primeros escritos Polanyi otorga una gran importancia al hecho de que en una economía capitalista los intereses del consumidor están desestructurados y, en consecuencia, las evaluaciones colectivas no pueden afectar a la producción. A partir de aquí, Polanyi propone una redefinición empírica de la noción de economía que le lleva a escribir sobre el papel que juegan las “falsas necesidades” como el alcohol, la moda y las armas<sup>94</sup> y, más importante todavía, utiliza nociones procedentes de Marx para postular la índole “ficticia” de ciertas mercancías muy importantes, como son la tierra, el trabajo y el capital (Polanyi-Levitt, K., 1990: 123).

#### **4.2.1. La gran transformación**

Precisamente la obra más conocida de Polanyi, *La gran transformación*, podría entenderse como una descripción histórica de los terribles efectos que tuvo la consideración de los factores de producción como mercancías sin ninguna particularidad especial. En palabras de G. Baum, “en el nuevo capitalismo industrial del siglo XIX, tanto el trabajo (los seres humanos) como la tierra (la dotación natural) eran comprados y vendidos, usados y destruidos, como si fueran simples mercancías, aunque no fueran en ningún sentido los productos de la industria humana” (Baum, G., 1996: 4). *La gran transformación* intenta explicar la crisis del proyecto liberal que, tras un largo periodo de paz, desembocó en dos guerras mundiales, la caída del patrón oro y el surgimiento de distintas propuestas no librecambistas, concretamente el fascismo, el comunismo y los distintos proyectos desarrollistas. En ese sentido, *La gran transformación* une datos económicos, sociológicos y antropológicos para analizar acontecimientos históricos de

---

<sup>94</sup> K. Polanyi, 1922, “Sozialistische Rehnungslegung”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* Bd. 49, citado en P. Rosner (1990: 58).

gran magnitud, una particularidad que ha fascinado a numerosos economistas (ortodoxos y heterodoxos) desde hace cincuenta años.

El análisis histórico de *La gran transformación* se inicia con la comprensión de las reacciones sociales que se dieron en el contexto de la Inglaterra de finales del siglo XVIII a la mercantilización de esferas de la vida social que hasta el momento habían quedado al margen del comercio, como la tierra o la fuerza de trabajo. Estos procesos trastocaron de arriba abajo las relaciones sociales tradicionales y distintos movimientos conservadores intentaron dar respuesta institucional a la crisis a través de subsidios y medidas disciplinarias, filantrópicas y penales. En concreto, Polanyi analiza las leyes de Speenhamland, propiciadas por el colectivismo Tory, que defendían el derecho de las clases desfavorecidas a la subsistencia. La abolición de estas leyes que establecían una especie de renta básica que aseguraba el sustento de los más pobres supuso el pistoletazo de salida del mercado autorregulado, la aceptación definitiva del comercio y la mercantilización como tarea fundamental del estado y como condición para una paz internacional duradera.

Polanyi describe la Inglaterra ricardiana como una época caracterizada por una serie de revoluciones en la tecnología, la política social y la ciencia social que crearon una nueva idea de la economía y de la motivación económica. Por distintas razones, estas transformaciones radicales encontraron asidero institucional y dieron lugar a una sociedad única cuya economía se organizaba enteramente en torno al mercado. Desde un punto de vista antropológico, *La gran transformación* trata de establecer empíricamente la idea de que el capitalismo no ha liberado una tendencia natural al intercambio, no ha despejado de sometimientos feudales un impulso arcano y omnipresente sino que ha dado lugar a una sociedad históricamente exótica. En las sociedades tradicionales la economía está “empotrada” en otras relaciones sociales, como las relaciones de parentesco o religiosas. De este modo la economía tiende a ser un fenómeno invisible ya que la reproducción material se logra mientras se hacen ciertos casamientos o se cumplen ciertos ritos religiosos (Polanyi, K., 1944: cap. 4). En palabras de Marshall Sahlins, en las sociedades tradicionales, “normalmente una transacción material es un episodio momentáneo en una relación social continua” (Sahlins, M., 1972: 185). En cambio, el capitalismo es la primera sociedad en la que el mercado “se separó radicalmente de las demás instituciones sociales y, al establecerse al margen, ha obligado al resto de la sociedad a funcionar plegándose a sus leyes particulares” (Godelier, M., 1984: 211). La consecuencia fue un auténtico “asalto al



marco institucional en el que la economía había estado empotrada” (Somers, M. R., 1990: 154). La consumación de este asalto fue la consideración de la tierra, el trabajo y el dinero como mercancías:

Es evidente que trabajo, tierra y dinero *no son* mercancías, en el sentido de que, en lo que a estos tres elementos se refiere, el postulado según el cual todo lo que se compra y se vende debe haber sido producido para la venta es manifiestamente falso. En otros términos, si nos atenemos a la definición empírica de la mercancía, se puede decir que trabajo, tierra y dinero no son mercancías. El trabajo no es más que la actividad económica que acompaña a la propia vida –la cual, por su parte, no ha sido producida en función de la venta, sino por razones totalmente distintas– [...]. La tierra por su parte es, bajo otra denominación, la misma naturaleza que no es producida por el hombre; en fin, el dinero real es simplemente un signo del poder adquisitivo que, en líneas generales, no es en absoluto un producto sino una creación del mecanismo de la banca o de las finanzas del Estado (Polanyi, K., 1944: 127-128).

Polanyi distingue entre los mercados, un fenómeno casi universal pero de importancia social marginal, y el sistema mercantil, es decir, la integración de todos los mercados en una única economía nacional o internacional, que constituye una auténtica innovación en la historia de la humanidad (Baum, G., 1996: 5). Bajo un sistema mercantil puede entenderse que los complejos mecanismos económicos funcionen sin la intervención consciente de la autoridad humana. No es preciso invocar más motivaciones económicas que el miedo al hambre y el deseo de ganancia y no se precisa otro requisito legal que la protección de la propiedad y el cumplimiento contractual.

Sin embargo, no deja de ser cierto que la liberación de esta institución que colonizó el resto de la sociedad sólo fue posible con la emergencia de instituciones políticas centrales. El éxito del mercado depende de la regulación política, porque los estados son mucho más efectivos a la hora de impulsar el comercio que los empresarios privados. Además, las instituciones centralizadas son las únicas capaces de preservar la vida de la sociedad en la que los mercados estaban empotrados. En las economías primitivas “no hay una organización económica separada, sino que el sistema económico está incrustado en las relaciones sociales, [por eso] tiene que existir una fuerte organización social que se ocupe de aspectos de la vida tales como la división del trabajo, la distribución de la tierra, la organización del trabajo, la herencia, etc.” (Polanyi, K., 1977: 147). En cambio, la sociedad moderna se caracterizaría por un doble movimiento,

de un lado, la destrucción de esa red social, de otro, el fortalecimiento del poder del estado como institución vicaria de los vínculos etnológicos.

En efecto, el objetivo último de *La gran transformación* es describir el liberalismo económico como un proyecto utópico cuya puesta en práctica habría destruido los cimientos materiales y políticos de la sociedad moderna y, así, habría potenciando reacciones colectivistas aberrantes, como el fascismo. Frente a lo que muchos autores creen, la “gran transformación” de la que habla Polanyi es el surgimiento de tendencias (a menudo autoritarias) de limitación del libre comercio e intervencionistas y no la propia liberalización. Polanyi llama a estas tendencias “contramovimientos”, respuestas de la sociedad que ve amenazada su supervivencia.

#### **4.2.2. Polanyi, Aristóteles y la antropología**

Tras la Segunda Guerra Mundial Polanyi emigra a EE UU y comienza a interesarse por la antropología. Es entonces cuando plantea un análisis más profundo de las tesis que subyacían a *La gran transformación*. Bajo el lema del “sustantivismo antropológico” —en oposición al “formalismo” economicista que exportaba a otras sociedades el comportamiento del *homo economicus* (Dalton, G., 1990; Dalton, G. y Köcke, J., 1983)<sup>95</sup>—, Polanyi generalizó la idea de que el capitalismo moderno había propiciado una auténtica desviación de la norma social, moral e incluso espiritual de las civilizaciones. Como punto de partida, Polanyi establece una definición de los sistemas productivos tradicionales en los que la economía está empotrada que ha sido criticada desde las filas marxistas (Godelier, M., 1966: 264). En estos sistemas “las motivaciones individuales, definidas y articuladas, surgen como una norma de situaciones determinadas por hechos de orden extraeconómico (familiar, político o religioso); el lugar de la pequeña economía familiar es poco más que un punto de intersección entre líneas de actividades llevadas a cabo por grupos de parentesco más amplios en diversas localidades” (Polanyi, K. et al., 1957: 117).

Tal vez una de las más sorprendentes conclusiones de este giro sustantivista sea la rehabilitación de Aristóteles como economista. Según Polanyi, Aristóteles interpreta correctamente la economía como un proceso teleológicamente orientado a asegurar la subsistencia de una comunidad. Para Aristóteles,

---

<sup>95</sup> D. Little atribuye la creación del, poco afortunado, término “formalismo” a Max Weber y señala como principales antropólogos formalistas a S. Popkin, M. Nash, T. Schultz, R. Firth o R. Myers (Little, D., 1991: 185). Respecto a la polémica entre formalistas y sustantivistas véase también M. Godelier (1974).

la “autosuficiencia” del grupo humano, ese postulado de la supervivencia, está asegurada cuando es posible físicamente el abastecimiento de “lo necesario”. Con este término se quiere designar los bienes que sirven de sustento y se pueden almacenar, es decir, que se conservan. El trigo, el vino y el aceite son *chremata*, como también la lana y determinados metales. Los ciudadanos y los miembros de la familia han de poder vivir de ellos en caso de carestía o de guerra. La cantidad que la familia o la ciudad “necesitan” es un dato objetivo. La familia es la unidad de consumo más pequeña y la polis la mayor; en los dos casos lo “necesario” está determinado por las pautas de la comunidad, de ahí la noción de su carácter intrínsecamente restringido (Polanyi, K. *et al.*, 1957: 124)<sup>96</sup>.

Polanyi utiliza a Aristóteles como fuente para la crítica de las nociones económicas técnicas desde una racionalidad económica ingenua o cotidiana. Según Polanyi, cuando Aristóteles se refería a una cuestión relacionada con la economía, aspiraba a poner de relieve su ligamen con el conjunto de la sociedad, “el marco de referencia era la comunidad tal como existe en sus diferentes niveles dentro de todos los grupos humanos [...]. Los conceptos de referencia eran la comunidad, la autosuficiencia y la justicia” (Polanyi, K. *et al.*, 1957: 125). Por otra parte, para Aristóteles las necesidades no son ni mucho menos ilimitadas, sino que hacen referencia explícita al contexto institucional. Una vez cubiertas ciertas necesidades, la escasez procede del lado de la demanda, tiene que ver con una idea equivocada de la buena vida.

Polanyi toma a Aristóteles como referente para la demolición de dos pilares de la economía ortodoxa: la universalidad de la racionalidad instrumental en los procesos económicos y la recurrencia del fenómeno de la escasez al margen de cualquier consideración material. A partir de esta fuente, trata de establecer un doble sentido de la palabra economía en las ciencias humanas. De un lado estaría el significado “formal” que sería una versión avanzada de la lógica de la preferencia y que estaría vinculada a presupuestos históricos y antropológicos muy dudosos. En cambio, el significado real o empírico derivaría del modo en que el ser humano depende de la naturaleza y sus semejantes para conseguir su sustento; hace referencia al intercambio con el entorno natural y social, en la medida en que esta actividad proporciona los medios para satisfacer las necesidades materiales. Para Polanyi, el significado real del concepto de economía no implica que las elecciones estén determinadas por el efecto limitador de la escasez de recursos (Fusfeld, D. J., 1994: 3).

---

<sup>96</sup> Véase también K. Polanyi (1970: 151).

Por supuesto, una objeción sencilla a la tesis de Polanyi es que también la racionalidad instrumental es una característica antropológica universal. Tal vez no se pueda describir las economías tradicionales únicamente en términos de comportamientos instrumentales individuales, pero los miembros de las sociedades etnológicas son tan capaces de buscar los medios idóneos para lograr un fin dado como cualquier occidental weberiano. Como ha señalado Little, “la distancia entre el paradigma sustantivista y formalista podría no ser tan grande como parece. El enfoque sustantivista no necesita negar la eficacia de la racionalidad medios-fines en las sociedades tradicionales; basta con que insista en la importancia esencial de las normas y los valores [...]. Pero esta descripción es compatible con la posibilidad de que la conducta individual en, por ejemplo, una aldea balinesa sea racional cuando tomamos en cuenta las creencias y valores que influyen en la elección” (Little, D., 1991: 157).

#### **4.2.3. Los méritos de la sociología popular**

Polanyi buscaba una deflación formal de la ciencia económica para prestar atención a aspectos que la formalización ocultaba. Tal y como subrayó Godelier, la definición del proceso económico que presenta Polanyi concuerda con una noción ingenua de economía (Godelier, M., 1984: 217). A pesar de su bajo rango formal, permite superar algunas limitaciones de la economía ortodoxa, como su incapacidad para tomar en consideración fenómenos sociales que no sabemos expresar en términos individualistas o, más en general, extensionales.

En efecto, Polanyi subraya la importancia que tienen los aspectos institucionales en la economía, en la medida en que aseguran la recurrencia de los movimientos económicos y dan unidad al sistema productivo. Por eso, el estudio del modo en que están institucionalizadas las economías tiene que comenzar por la forma en que la economía adquiere unidad y estabilidad:

La observación empírica demuestra que las pautas principales son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. La reciprocidad supone movimientos entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas; la redistribución consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra vez; por intercambio entendemos movimientos recíprocos como los que realizan los “sujetos” en un sistema de mercado. Superficialmente podría parecer que las formas de integración no hacen sino reflejar agregados de las formas respectivas de conducta individual [...] pero los meros

agregados no bastan para producir las estructuras. La conducta de reciprocidad sólo integra la economía si están ya dadas estructuras de parentesco (Polanyi, K. *et al.*, 1957: 296).

Las conclusiones que Polanyi saca de esta división tripartita son muy importantes. Se trata de fenómenos que los antropólogos han observado desde los tiempos heroicos de la disciplina y, de hecho, el propio Polanyi cita abundantemente a autores como Malinowski o Mead. Aún más, Marvin Harris criticó agriamente la posición sustantivista en la medida en que habría magnificado un descubrimiento de sobra conocido (Harris, M., 1979: 258 y ss.). En realidad, la cuestión podría entenderse justamente al revés de como la plantea Harris. ¿Por qué un descubrimiento de sobra conocido había afectado tan poco a una disciplina, la economía, con importantísimas repercusiones prácticas? ¿Por qué todo nuestro aparato institucional se empeña en fomentar medidas basadas en presupuestos antropológicamente endeble? De hecho, en buena medida el interés principal de destacados miembros del grupo de investigación dirigido por Polanyi, como Terence K. Hopkins y Harry Pearson, era rebatir las tesis de sociología económica general de Talcott Parsons, dominantes en aquel momento en la academia norteamericana. En última instancia, Polanyi pretendía fundamentar la necesidad política de excluir ciertos elementos del intercambio, concretamente la tierra, el trabajo y el dinero, por ser condición misma de la actividad económica entendida como fuente del sustento y garantía de la pervivencia de una comunidad. Lo que nos interesa aquí es ver cómo fundamenta esta idea a partir de observaciones históricas “poco emocionantes”, por usar la expresión que Harris emplea con intención peyorativa. Sin embargo, su eficacia para el fin que persigue Polanyi emana precisamente de su carácter incontrovertible:

Se ha señalado justamente en el regateo la esencia de la conducta negociadora. [...] Este comportamiento contrasta con el del intercambio a un precio fijo. [...] El intercambio a precios fluctuantes tiene como objetivo una ganancia que sólo se puede conseguir por una actitud de claro antagonismo entre los contratantes. Este elemento de antagonismo puede presentarse muy diluido, pero no se puede eliminar. Ninguna comunidad que desee preservar la solidaridad entre sus miembros puede permitir que se desarrolle una hostilidad latente en torno a una cuestión como la comida, tan vital para la existencia animal y, por consiguiente, capaz de producir tensión y ansiedad. De ahí la prohibición de las transacciones motivadas por la ganancia, por lo menos en lo que se refiere a artículos de primera necesidad, prohibición prácticamente universal en las sociedades arcaicas. La exclusión generalizada del regateo sobre las vituallas elimina

automáticamente los mercados creadores de precios del ámbito de las instituciones primitivas (Polanyi, K., *et al.*, 1957: 300).

Por eso, como señala Gérald Berthoud (1990), sería totalmente equivocado entender la obra de Polanyi como si fuera un análisis dual, de un lado la antropología y de otro la historia reciente. Polanyi afirma la índole excepcional del capitalismo pero esa excepcionalidad sólo se hace visible desde un marco antropológico general. La excepcionalidad del capitalismo forma parte de un argumento más general sobre el lugar cambiante de la economía en la historia humana. De igual modo, el fascismo sería una versión perversa de tendencias imposibles de eludir. La experiencia del fascismo como contramovimiento sacó a la luz lo que Polanyi llamó “el pervertido triunfo de la realidad, especialmente de ciertas verdades sociológicas duraderas cuya realidad había sido negada y suprimida por la falacia economicista” (Somers, M. R., 1990: 153).

Ya desde *La gran transformación* Polanyi busca alguna clase de elemento sustantivo que permita ir más allá del análisis económico formal basado en formas de racionalidad instrumental pura y tomar en cuenta necesidades humanas universales. Encontró esa exterioridad en la historia económica y en los movimientos proteccionistas radicales modernos. Esa es la razón de que la obra de Polanyi resulte tan atractiva para muchos economistas. Se concentra en las discontinuidades extremas y por eso sus tesis parecen poco problemáticas conceptualmente. De hecho, tal vez el valor de las ideas de Polanyi proceda de su premeditada ingenuidad. Polanyi no se preocupa lo más mínimo por establecer ninguna clase de análisis del colectivismo que da pie a los contramovimientos. De hecho, la idea de contramovimiento es extraordinariamente amplia, hasta el punto de que roza la vaguedad. Abarca desde el militarismo al urbanismo, pasando por el control de la polución, las leyes bancarias, los sindicatos o los bancos centrales (Stanfield, J. R., 1990: 202). Polanyi elige como punto de partida ciertas nociones generales y poco sorprendentes acerca de la sociedad que le permiten tomar en consideración datos y factores que normalmente no forman parte del bagaje del economista. Según sus propias palabras, “la inclusión de lo no-económico es vital” (Polanyi, K., 1944: 46).

#### **4.2.4. Formalismo vs. funcionalismo**

Por supuesto, a poco que se examine la coherencia formal del planteamiento de Polanyi salen a la luz problemas irresolubles (otro aspecto que comparte con Marx). Por

ejemplo, en cierto momento Polanyi caracteriza el sistema de mercado como una matriz económica sin control consciente. ¿Significa eso que en las sociedades tradicionales los individuos son kantianos cotidianos o hay alguna forma de conexión entre el interés individual y el colectivo? Más aún, ¿cómo surgen los contramovimientos?, ¿qué significa materialmente la pervivencia de tendencias colectivistas arcaicas? Marvin Harris ha expresado el problema con notable precisión: “Desde una perspectiva materialista cultural, tanto los sustantivistas como los formalistas se hallan atascados en el mismo lodazal metafísico. Afirmar que para los sustantivistas la economía es el ‘proceso de aprovisionamiento material de la sociedad’ carece de sentido a menos que se especifique cómo deben identificarse las categorías del proceso en relación con acontecimientos mentales y conductuales, y con puntos de vista del actor nativo o el observador” (Harris, M., 1979: 260).

En última instancia, una versión cabal de la propuesta de Polanyi debería abocar a alguna forma de funcionalismo. Parece como si las tesis de Polanyi precisaran de una teoría que mantuviera que la sociedad actúa como un todo a espaldas de los individuos, incitándoles de algún modo misterioso a responder a la destrucción de los vínculos comunitarios. En realidad, Polanyi nunca se ocupó de este asunto con claridad, sin embargo, muchos de sus discípulos han negado que pueda leerse su obra en clave funcionalista (Baum, G., 1966: 15 y ss.). De hecho, parece como si la “solución” que dio Polanyi a esta clase de aporías hubiera sido, sencillamente, negarse cuidadosamente a tenerlas en cuenta. Para ello rebajó el nivel formal de la discusión hasta el de la antropología histórica. Es muy probable que si alguien le hubiera pedido cuentas de dichas tesis, al margen de la demostración ostensiva a través de tesis históricas, Polanyi hubiera recurrido a alguna clase de argumento moral. Ya en su época vienesa, Polanyi comenzó a tomar en consideración nociones teológicas cercanas a Tolstoi para manifestar su convencimiento de que “el deseo de los seres humanos es vivir juntos y amarse mutuamente sin límites y de un modo inmediato”<sup>97</sup>. Posteriormente Polanyi nunca dejó de mostrarse interesado en cuestiones religiosas (Lind, C., 1994: 157 y ss.; Rotsein, A., 1994: 137-138). Esta matriz moral cristiana es un elemento crucial de su comunitarismo, pues le permite evitar disquisiciones ontológicas y preocuparse sólo de aspectos empíricos. La fundamentación última de su colectivismo es la naturaleza humana que se manifiesta en términos morales y en la historia de las civilizaciones. De

---

<sup>97</sup> Citado en L. Congdon (1990: 78); sobre la influencia de Tolstoi véase también I. D. Polanyi (1990: 310).

hecho, Polanyi incluso elude plantear una teoría de la historia. Su clasificación de las formas institucionales es un mero elenco, no tiene un orden histórico y se da en forma mixta.

Desde luego, esto contrasta notablemente con una tradición de estudios cercanos a la obra de Polanyi y procedentes del marxismo que, a partir de la obra de teóricos del imperialismo como Hilferding, Luxemburgo, Hobson o Bujarin, han tratado de comprender la forma en que el capitalismo se nutre para su supervivencia de una dimensión no económica y, muy especialmente, militar. En general, la influencia de Polanyi se ha dejado notar en teóricos del subdesarrollo como Wallerstein, Hopkins, Goldfrank o Amin que trataron de explicar la pobreza de los países de la periferia capitalista como una característica estructural del sistema mercantil (Ágh, A., 1990: 97; Goldfrank, W. L., 1979). La diferencia fundamental es que estos autores intentaron infructuosamente sistematizar a través de alguna explicación coherente lo que Polanyi trató como fenómenos coyunturales. El resultado de estos esfuerzos no deja de ser paradójico pues, finalmente, lo más interesante de sus estudios son sus elementos historiográficos, antes que sus modelos formales.

#### **4.3. La persistencia de la cooperación**

Tanto Marx como Polanyi recurren a un marco antropológico general en el que la economía se define como una búsqueda del sustento relacionada con procesos institucionales más amplios. Ambos consideran el comercio como una actividad marginal en las sociedades tradicionales en las que la producción está inserta en relaciones sociales específicas. Ambos tratan el mercado capitalista como un proceso aporético por la desestructuración social que fomenta y ambos toman en consideración las reacciones de la sociedad. En palabras de Shaw:

Parece como si sólo las sociedades de mercado tuvieran regularidades económicas recurrentes a pesar de las intenciones de los individuos. Precisamente esto es lo que hace la ciencia económica posible. Por el contrario los acontecimientos económicos en las economías naturales dependen mucho de las inclinaciones y decisiones de los individuos que no son siempre una función de acontecimientos económicos anteriores más allá de su control. En efecto, Marx sostiene que sólo en el capitalismo es autónomo el reino económico. En cambio, las relaciones económicas anteriores están entreveradas por relaciones de dominación personal (no económicas) y subordinación (Shaw, W. H., 1978: 158).



En ocasiones parece que Marx sólo reconoce como leyes de la sociedad moderna las normas de producción de mercancías que generan una serie de dilemas sociales que se resumen en la ley de la tendencia de ganancia decreciente. A su vez, los procesos que mitigan estas leyes serían reacciones de la sociedad, casi adelantos de la racionalidad socialista. Sin embargo, en otros momentos, Marx parece defender que esta sociedad desnaturalizada es, a pesar de todo, una sociedad. Marx es más ambicioso que Polanyi, pretende explicar la índole autodestructiva de la sociedad moderna con un instrumental explicativo que obliga a suponer su estabilidad. La sociedad capitalista es una sociedad articulada a través de un extraño fetichismo en virtud del cual las relaciones sociales dominantes fomentan la crisis y la desestructuración:

Quien dice competencia dice fin común, y esto prueba, por un parte, que la competencia es la asociación y, además, que la competencia no es el egoísmo. ¿Y quien dice *egoísmo* no dice fin común? Todo egoísmo obra en la sociedad y por medio de la sociedad. Presupone, por lo tanto, la sociedad, es decir fines comunes, necesidades comunes, medios de producción comunes, etc. [...]

En realidad, los vocablos *sociedad* y asociación son denominaciones que se pueden dar a todas las sociedades, lo mismo a la sociedad feudal que a la burguesa, que es la asociación fundada en la competencia (Marx, K., 1847: 100).

En efecto, si bien Marx a menudo mantiene que la sociedad capitalista es una sociedad desestructurada, atomizada, no lo es menos que insiste en que los vínculos de sociabilidad perseveran a través de esa atomización y no sólo como contramovimientos. Dichos vínculos son, al menos, de dos tipos.

En primer lugar están los vínculos naturales que reaparecen obstinadamente en la sociedad liberal a pesar del constante proceso de destrucción que experimentan:

Allí donde la familia se disuelve *realmente*, como ocurre en el proletariado, ocurre exactamente al contrario de lo que sostiene Stirner. Allí no existe para nada el concepto de familia, mientras que, en ocasiones, nos encontramos con verdadero afecto familiar basado en condiciones extraordinariamente reales. [...] Se habían desatado los vínculos interiores de la familia, los elementos que componen el concepto de familia, por ejemplo, la obediencia, el respeto, la fidelidad conyugal, etc.; quedaban en pie, en cambio, aunque muy quebrantados en parte, el cuerpo real de la familia, las relaciones prematrimoniales, la órbita aparte con respecto a otras familias, las relaciones debidas a la existencia de hijos, por la estructura de las ciudades modernas, la formación del capital, etc., porque la existencia de la familia está impuesta como una necesidad por el modo de producción, independiente de la voluntad de la sociedad burguesa.

Hasta qué punto es indispensable lo revela mejor que nada la Revolución Francesa, en la que la familia, al llegar a un determinado momento, se declaró poco menos que abolida por la ley. Y la familia siguió existiendo incluso en el siglo XIX, con la diferencia de que, ahora, la actividad que la desintegraba se generalizó, no precisamente en el campo del concepto, sino al desarrollarse la industria y la competencia; y sigue existiendo en nuestros días (Marx, K. y Engels, F., 1846: 208).

Se trata de una idea importante que con facilidad da pie a formulaciones oscuras. En el importantísimo capítulo XIII del Libro I de *El capital* dedicado a la “Maquinaria y gran industria” se explica con notable claridad cómo el desarrollo del capitalismo disuelve una constante antropológica tan universal como los vínculos familiares: “La gran industria había disuelto, junto al fundamento económico de la familia tradicional y al trabajo familiar correspondiente a ésta, incluso los antiguos vínculos familiares” (Marx, K. 1867: 2, 595). No obstante, Marx se apresura a añadir que “la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos” (Marx, K. 1867: 2, 596 y 611). Esto parece dar a entender que alguna clase de sociabilidad persevera a través de la disolución de las relaciones familiares. Sobre todo, Marx es bien consciente del papel que juegan las economías domésticas en la reproducción de la fuerza de trabajo, si bien subrayó el modo en que se obligó a los trabajadores a acudir al mercado laboral y no cómo en ocasiones se preservaron las economías domésticas (Marx, K. 1867: 2, 481-482).

En segundo lugar, existen vínculos que se reinstituyen a través de una autoridad externa y que tienen un carácter más “ficticio” que las antiguas relaciones sociales “naturales” (obviamente, se trata de una cuestión de grado). En particular, el capitalismo fomenta un proceso laboral en el que la sociabilidad es impuesta:

El obrero es propietario de su fuerza de trabajo mientras negocia con el capitalista como vendedor de la misma, y sólo puede vender lo que posee, su fuerza de trabajo individual, aislada [...]. Como personas independientes los obreros son individuos que entran en relación con el capital pero no consigo mismos. Su cooperación no se inicia sino en el proceso de trabajo, pero en éste han cesado ya de pertenecerse a sí mismos. [...] [En cambio] la cooperación en el proceso de trabajo, tal como la encontramos de una manera predominante en los comienzos de la humanidad, en los pueblos cazadores o en la agricultura de las comunidades indias, por ejemplo, se apoya, de un lado en la propiedad común de las condiciones de producción, y de otro en que el

individuo aislado aún no se ha desprendido del cordón umbilical de la tribu o de la comunidad, lo mismo que la abeja no se separa de la colmena (Marx, K., 1867: 2, 406).

Se trata de una idea curiosa. Marx parece proponer una cierta “exterioridad” de los vínculos sociales en la sociedad capitalista. No se trata sólo de que no sean sistematizaciones de diferencias naturales (género, edad, etc.) sino que parecen un remedo, un sustituto provisional de una intimidad colectiva que ha sido destruida por ciertos acontecimientos históricos. La sociedad capitalista es esa colectividad paradójica en la que ciertas relaciones sociales aparecen como una imposición exterior, en la que la satisfacción de las más elementales necesidades humanas requiere de una intervención extraeconómica:

¿Qué mejor para caracterizar el modo de producción capitalista que la necesidad de que el Estado tenga que imponerle a la fuerza, por medio de una ley, las más sencillas precauciones de limpieza y salubridad? (Marx, K. 1867: 2, 596 586).

En realidad, en *La ideología alemana* se postulaba el surgimiento histórico del estado como una forma de comunidad artificial que permite solucionar la colisión entre el interés individual y el interés común:

Precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne, la sangre, la lengua [...] (Marx, K. y Engels, F., 1846: 35).

En el capitalismo esta forma de colectividad artificial termina colonizando incluso las formas de sociabilidad naturales. Así, por ejemplo, se promulgan leyes para proteger a la familia, se limita la jornada laboral y, en general, se instituyen límites a la destrucción de la sociedad. Por eso Marx puede hablar de las leyes fabriles como de “esa reacción consciente y sistemática de la sociedad ante la figura natural de su proceso de producción” (Marx, K., 1867: 2, 585).

Por tanto, cabe hablar de dos versiones marxianas del papel de las instituciones no mercantiles en la sociedad capitalista. De un lado, pueden ser consideradas, al modo de Polanyi, como mecanismos externos que contrarrestan la autodestrucción capitalista. De

otro lado puede considerarse que son elementos propios de la sociedad capitalista, son los elementos que la equiparan a cualquier otra sociedad. Se trata de dos descripciones distintas cada una con su propio conjunto de problemas. Muy a menudo los marxistas han tratado de reunir ambas versiones a través del tipo de funcionalismo que también ronda tras la obra de Polanyi. En otras ocasiones, la dificultad de estas aporías ha llevado a algunos autores a recuperar explícitamente la solución de Polanyi (McMurtry, J., 1944).

Parece haber dos únicas opciones: el funcionalismo metafísico o el individualismo que hace superfluas las narraciones de las tendencias de la sociedad capitalista *qua* colectividad. ¿Se puede reducir las intervenciones cooperativas que permiten superar la índole autodestructiva de la sociedad capitalista a acciones individuales intencionales?, ¿quedan explicadas en caso contrario? Marx parece dudar. De un lado, muchos de sus textos parecen metodológicamente cercanos al individualismo, en el sentido de que descartan cualquier agencia colectiva y atribuye las transformaciones del capitalismo o bien a motivaciones individuales o bien a causas reducibles sin problemas a motivaciones individuales. Por ejemplo, dice que algunos de estos cambios son consecuencia de la “rebeldía de la clase obrera” (Marx, K., 1867: 2, 499), esto significa que serían resultados colectivos no deliberados fruto de la interacción intencional.

Para salir del dilema, Marx recurre a una especie de mecanismo explicativo basado en la disonancia cognitiva. En los momentos de crisis surgen actitudes cooperativas, se rasgan los velos competitivos y los individuos que forman la sociedad capitalista se autorreconocen como miembros de una colectividad en peligro:

Durante la época de encarecimiento de las materias primas los capitalistas industriales se unen, constituyen asociaciones a fin de regular la producción [...]. Pero tan pronto como ha pasado el golpe directo y vuelve a imperar el principio general de la competencia [...] se vuelve a dejar que sean los “precios” los que regulen la oferta. Toda idea de control común, imperativo y previsor de la producción de materias primas –un control que, en términos generales, es además absolutamente incompatible con las leyes de la producción capitalista y, por tanto, queda siempre reducido a un piadoso deseo o se limita a unos pasos excepcionalmente comunes en el momento de un gran peligro y de una gran perplejidad directos–, deja paso a la creencia de que la demanda y la oferta se regulan mutuamente (Marx, K., 1894: 6, 148-149).

El expediente de Marx es sumamente ingenioso pues permite utilizar los recursos formales del individualismo metodológico sin despreciar los procesos cooperativos que

sólo cabe analizar mediante recursos narrativos y, sobre todo, sin tener que pronunciarse respecto a la disyuntiva ontológica individualismo-colectivismo. La sociedad moderna es una sociedad individualista o colectivista según el momento histórico en que se analice, según el grado de miopía social que exista. Marx parece decir que colectivismo e individualismo, libre mercado e intervención son, en el fondo, dos polos gnoseológicos a través de los cuales una sociedad sumamente peculiar logra parecerse a las demás.

De este modo, si bien se muestra taxativo en su negación de la posibilidad de un control *sistemático* de la producción en el contexto de la economía capitalista, la interpretación del papel que juega la regulación en tiempos de crisis es mucho más ambigua. Pues, en efecto, la sociedad capitalista se caracteriza por encontrarse siempre al borde mismo de la crisis, es una sociedad que sobrevive a través de sucesivas crisis:

Esta justa proporción entre la oferta y la demanda, que vuelve a ser objeto de tantos buenos deseos, ha dejado de existir hace tiempo. Es una antigualla. Sólo fue posible en las épocas en que los medios de producción eran limitados y el intercambio se efectuaba dentro de límites extremadamente restringidos. Con el nacimiento de la gran industria, esta justa proporción debía cesar, y la producción tenía que pasar fatalmente, en una sucesión perpetua, por las vicisitudes de prosperidad, de depresión, de crisis, de estancamiento, de nueva prosperidad, y así sucesivamente (Marx, K., 1847: 33).

La crisis es una posibilidad estructural y, por tanto, las medidas que se toman sistemáticamente en esas situaciones pueden ser entendidas como un mecanismo explicativo recurrente, una trama unida por un parecido de familia, y no como una medida ajena al sistema capitalista (un residuo mercantilista o un adelanto socialista). En palabras de S. Amin: “Considero, junto con Sweezy y Magdoff, que el capitalismo es una formación social con una tendencia permanente a sobreproducir, en la que la ‘crisis’ es el estado normal de las cosas y donde la prosperidad debe explicarse recurriendo a factores especiales” (Amin, S., 1997: 67-68). En este contexto, la noción de “tendencia”, epistemológicamente muy problemática por sus connotaciones funcionalistas, resulta razonablemente clara. Pues, una vez más, Marx parece señalar la índole gnoseológica de la cuestión: las épocas de crisis “dejan paso a la *creencia* de que la demanda y la oferta se regulan mutuamente” (Marx, K. 1894: 6, 149)<sup>98</sup>. Esto permite

---

<sup>98</sup> Pero ya el propio Engels ve que esta conciencia está cambiando; en una nota a este texto señala: “Desde que se escribió esto (1865) se ha intensificado considerablemente la competencia en el mercado mundial

ver bajo un nuevo cariz el papel que juega el estado u otras instituciones extramercantiles como la familia, la escuela o la religión en la economía. Marx afirma que ese papel no puede ser el de un regulador sistemático e intencional de la producción y, así, renuncia al funcionalismo. Pero eso no impide que estos entramados puedan ser importantes en la comprensión de los fenómenos económicos, pues un individuo no necesita *creer* que la familia es sumamente importante para que afecte a su comportamiento económico.

Algo similar ocurre por lo que respecta a las agrupaciones obreras. En el capítulo de *Miseria de la filosofía* dedicado a “Las huelgas y las coaliciones obreras” Marx explica que si bien inicialmente la unión obrera se produce para defender los salarios “la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesaria que la defensa del salario. Hasta tal punto eso es cierto que los economistas ingleses no salían de su asombro al ver que los obreros sacrificaban una buena parte del salario a favor de asociaciones que, a juicio de estos economistas, se habían fundado exclusivamente para luchar en pro del salario [...]. Al llegar a este punto la asociación toma carácter político” (Marx, K., 1847: 119). Lo que asombraba a estos economistas es el misterio de la sociabilidad, un cierto tipo de agregación que no surge materialmente de la interacción de intereses individuales. Los economistas de la época se sorprenden de no ser capaces de explicar las acciones cooperativas de los obreros en términos de racionalidad individual, esto es, con las herramientas del individualismo metodológico.

#### 4.4. El carácter aparente del individualismo

En resumidas cuentas, en distintos momentos de su obra y en particular en sus escritos de juventud, Marx postuló como alternativa al colectivismo ingenuo la existencia de un conjunto de necesidades y capacidades sociales que remiten a una naturaleza humana sustantiva: “La naturaleza *humana* es la auténtica comunidad de los hombres [...]”. Los

---

mediante el rápido desarrollo de la industria en todos los países civilizados, particularmente en América y Alemania. El hecho de que las fuerzas productivas modernas, en rápido y gigantesco aumento, rebasen cada vez más diariamente las leyes del cambio capitalista de mercancías, es un hecho que va penetrando hoy más y más en la conciencia de los propios capitalistas. Esto se manifiesta, sobre todo, en dos síntomas. Primeramente, en la nueva manía general de los aranceles protectores, que se distinguen de los anteriores precisamente por el hecho de que suelen proteger más aquellos artículos que son precisamente exportables. En segundo lugar, en los *cárteles* (*trusts*) de los fabricantes de grandes y enteras esferas de producción para la regulación de la producción y con ello de los precios y ganancias” (F. Engels en K. Marx, 1894: 6, 149, nota).

hombres, no como abstracción, sino como individuos reales, vivientes y específicos son esta esencia” (Marx, K., 1844b: 527).

Por otra parte, Marx en ningún caso elude el hecho de que la sociedad capitalista se caracteriza por una interacción individualista generalizada, por un atomismo extremo en las relaciones sociales nunca conocido hasta entonces. Los múltiples estudios narrativos que se pueden realizar acerca de la sociedad moderna no ponen en entredicho la posibilidad de examinar esta interacción mediante un importante aparato formal. Pero, frente a la economía ortodoxa, Marx no considera estos análisis extensionales como una ventaja sino más bien como un inconveniente epistémico. En ese sentido, es muy típico de Marx responder a la pregunta acerca de la relación entre estos dos niveles –individual y colectivo o genérico– en términos gnoseológicos: el capitalismo vela su propia naturaleza social. En algunos de sus primeros escritos, ya queda patente esta idea:

No depende del hombre el que esta comunidad sea o no pero mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, no organice el mundo humano esta comunidad se manifiesta bajo la forma de la enajenación [...] Tanto vale, pues, decir que el hombre se enajena a sí mismo como decir que la sociedad de este hombre enajenado es la caricatura de su comunidad real, de su verdadera vida genérica [...]. Como se ve, la economía política plasma la forma enajenada del intercambio social como la forma esencial y originaria, como la forma que corresponde al destino humano (Marx, K., 1844b: 528).

Lo interesante del planteamiento de Marx es que analiza este proceso de oscurecimiento cognitivo como un acontecimiento histórico y, por tanto, como un problema que se puede estudiar empírica y no sólo conceptualmente. Aunque no dispongamos de la respuesta definitiva a la relación entre individuo y sociedad, sabemos que cierta dimensión del “problema” se puede fechar históricamente y que, además, fue resultado de un proceso que requirió enormes cantidades de violencia. De hecho, uno de los rasgos característicos del materialismo histórico es la apuesta por la investigación de estos fenómenos ideológicos a través de sus declinaciones más mundanas. Así, en *La ideología alemana* Marx y Engels escriben:

Por medio de la competencia universal [la gran industria] obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc. Y donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable. Creó por primera vez la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el

exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas que hasta ahora existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todas las relaciones naturales, en la medida en que era posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero (Marx, K. y Engels, F., 1846: 60).

Pero Marx no considera, como Polanyi, que el capitalismo es en última instancia una desviación ilegítima de la naturaleza humana, una especie de comunidad bastarda unida por la única regla de su negación como tal. A través de la teoría del valor plantea que la conducta intencional atomística se enmarca en un contexto normativo que está en consonancia con algunas constantes antropológicas, reglas que pueden o no ser comprendidas como tales. La relación entre ambas dimensiones es oscura pero, esto es lo fundamental, no más oscura que en el caso de cualquier otra norma social que no se sigue intencionalmente:

En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados y los individuos *parecen* independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse los unos a los otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos) (Marx, K. 1857-58: 91).

Marx propone una tesis empírica acerca del engranaje de distintos sistemas de reglas conflictivas (legales, económicas, políticas...) no vinculadas deductivamente y su percepción ideológica por los agentes sociales. La clave de la cuestión es que los individuos sólo "*parecen* independientes" (el subrayado es de Marx). En las primeras páginas de *El capital* esta tesis aparece enunciada en términos filosóficos, concretamente en el capítulo dedicado a "El fetichismo de la mercancía". La disolución de los vínculos comunitarios característica de la sociedad moderna es parcialmente ficticia. El propósito central de *El capital* es destruir esta apariencia desde dentro, por así decirlo, a través de la crítica interna en los propios términos en los que se presenta en la teoría económica y en los discursos políticos. Y sin duda hay cierta conexión entre el momento en el que los hombres empezaron a ver su propio altruismo como una forma



de egoísmo, como un deseo más entre otros, y el surgimiento de una ciencia basada en la reducción de toda estructura colectiva a dispositivos psicológicos francamente oscuros.

## Capítulo 5

### Argumentos históricos

Los argumentos antropológicos dirigidos a justificar la teoría del valor podrían ser denominados también, en un sentido tal vez más cercano a Marx, “argumentos materiales”. Se basan en presuntas características humanas universales: el ser humano es un animal gregario, que se organiza en estructuras familiares, que debe trabajar para sobrevivir, que genera códigos colectivos de conducta, capaz de desarrollo científico y tecnológico... La perspectiva complementaria es la que Marx denomina “formal” o “social” y guarda relación con el modo concreto en que esas características comunes se estructuran en la sociedad capitalista (Cohen, G. A., 1978: cap. 4; MacDonald, G. 1992: 95; Guerrero, D., 1997: 62; Meikle, S., 1985: 10; Arteta, A., 1993; Carver, T., 1998: 77). Es posiblemente el aspecto mejor conocido de la obra de Marx. No se trata de una idea particularmente exótica. A menudo los historiadores y antropólogos estudian la forma en que ciertas relaciones sociales organizan elementos materiales tales como los medios de producción, las características biológicas, las creencias religiosas o el conocimiento científico. Estas reglas sociales no forman un conjunto coherente –tal y como supusieron algunos antropólogos británicos y algunos filósofos wittgenstenianos– aunque seguramente tampoco son enteramente desordenadas. Resulta interesante comprobar cómo algunos cambios muy concretos, materiales o sociales, hacen insostenibles normas que no estaban obviamente asociadas a los procesos transformados. Por ejemplo, durante años muchos intelectuales se mostraron fascinados por el *potlach*, una ceremonia que practicaban los aborígenes de la costa norte del Pacífico en Norteamérica y en el transcurso de la cual los patrocinadores de la fiesta hacían distintos regalos llegando en ocasiones a destruir sus casas y otros bienes valiosos como muestra de generosidad. El ritual se consideró un ejemplo de comportamiento derrochador e irracional. Sin embargo, en los años sesenta del siglo XX se descubrió que había sido la llegada de colonos europeos y el aumento de la riqueza a través del comercio lo que había incrementado el carácter competitivo y destructivo del *potlach* que, hasta el momento, había sido un sistema adaptativo (Kottak, C. Ph., 1974: 139-140).

No parece muy arriesgado suponer que esta clase de incongruencias son más problemáticas cuando afectan a la supervivencia material de las personas implicadas. Aunque las normas no cumplen en general la finalidad de suplir los fallos del mercado, no resulta fácil mantener reglas que ponen en jaque necesidades básicas. Sin duda algunas personas heroicas pueden decidir que, después de todo, comer no es tan importante como mantener el prestigio social –y Jane Austen o Benito Pérez Galdós supieron sacar provecho literario de un fenómeno tal– pero no parece una actitud muy habitual o, al menos, así lo creyó Marx<sup>99</sup>. Si hemos de creer a J. Redfield (1991: 196 y ss.) tal vez la Esparta clásica constituya un contraejemplo pero, más frecuentemente, nos encontramos con conflictos colectivos que tienen la forma de un dilema del francotirador. Por ejemplo, en la España del siglo XVII una parte importante de la población joven en edad de trabajar buscó una salida a la miseria a través de la vocación religiosa, lo cual no hizo más que agravar la pobreza en un sistema productivo muy dependiente de la demografía. Este último ejemplo es interesante además porque muestra cómo a menudo no resulta fácil distinguir con claridad entre distintas reglas de comportamiento (la vocación religiosa y la búsqueda de una mejora material). Cuando, debido a intereses económicos, la Sudáfrica racista otorgó a los japoneses el título de blancos honoríficos no estaba muy claro qué estaba en juego si la regla de segregación de los no-blancos o la taxonomización de las diferencias fenotípicas. La segunda opción será la preferida de los inventores de la norma y la primera, que permite vincular el racismo con ciertos intereses económicos, la de los teóricos de la sospecha. Sin embargo, parece que hasta cierto punto podríamos estar hablando de dos descripciones de la misma regla. Posiblemente se trate de algo más que una mera anécdota: en el siglo XVI, en el norte de España, donde la hidalguía era un privilegio casi general, hubiera resultado imposible mantener la actitud de rechazo del trabajo que caracterizó a la nobleza en otros puntos de la Península y por eso surgió la figura de la “nobleza en suspenso”.

---

<sup>99</sup> “Damos por supuesto aquí que [la sociedad] sigue un instinto certero. Podría también comerse las semillas, dejar incultos los campos y construir caminos. Con ello no habría ejecutado el trabajo necesario, ya que no se reproduciría, no se conservaría como capacidad laboral viva por medio de ese trabajo. O incluso puede matarse directamente la capacidad laboral viva, como por ejemplo hizo Pedro I para construir Petersburgo. Tal tipo de situación no es pertinente aquí” (Marx, K., 1857-58: II, 17). Véase también K. Marx (1867: I, 100, n. 33).

### 5.1. La centralidad del trabajo asalariado

La institución social del trabajo asalariado es la forma en la que la mayoría de los miembros de la sociedad capitalista acceden a los medios de subsistencia y, así, posibilitan la reproducción material de esta colectividad. Más exactamente, la sociedad capitalista es una sociedad de asalariados que deben competir en el mercado con otros asalariados para tener acceso a los medios de subsistencia. En este sentido al menos, para Marx el trabajo asalariado es el elemento formal crucial en la reproducción de esta sociedad:

Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo (Marx, K., 1867: 1, 207).

Y, más explícitamente:

Es sólo la *forma* en que se explota ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales, por ejemplo la sociedad esclava de la que se funda en el trabajo asalariado (Marx, K., 1867: 1, 261)<sup>100</sup>.

Marx (1857-58: I, 92-93 y III, 125-126) señaló insistentemente que, en la mayoría de los grupos humanos, los dispositivos formales más importantes han sido las estructuras de parentesco y, en general, las relaciones de dependencia personal. En ese sentido, se ha considerado que Marx estableció la base para la distinción que posteriormente hizo la sociología alemana decimonónica entre *Gemeinschaft* (aproximadamente “comunidad”) y *Gesellschaft* (aproximadamente “asociación”) (Cohen, G. A., 1978: 364; Dumont, L., 1976: 163; Colletti, L. 1978: 82)<sup>101</sup>. Los matrimonios y las relaciones de dependencia personal con familiares de distinto grado determinaban la forma en que se desarrollaba el trabajo necesario para la reproducción social. Otros dispositivos formales muy importantes –que no son incompatibles con el anterior– son la división en castas o estamentos o las distinciones de género.

El reconocimiento por parte de Marx de la centralidad del trabajo asalariado en la caracterización del sistema de reglas capitalista fue relativamente tardío, aunque ya es

<sup>100</sup> También K. Marx (1867: 2, 657-658; 1857-58: I, 220, 425 y ss.).

<sup>101</sup> Evidentemente, la distinción remite a F. Tönnies (1887).

evidente en los *Grundrisse* (Baechler, J., 1971: 27). Anteriormente Marx parece más interesado en una crítica de la mercantilización de la sociedad, un asunto muy de la época, y en la alienación que genera la división del trabajo (Mandel, E., 1972: cap. 2). Esto no significa que no fuera consciente de la importancia del trabajo asalariado y de los efectos del monopolio de los medios de producción ya desde los *Manuscritos*. Pero sólo a partir de *Miseria de la filosofía*, Marx comienza un proceso gradual que le lleva a considerar la mercantilización de la fuerza de trabajo –y no la mercantilización en general– como el elemento característico de la sociedad moderna (Mandel, E., 1972: cap. 6).

Según el Marx maduro, la estructura formal básica de la sociedad moderna, al menos por lo que toca a su reproducción material, puede resumirse así: la reproducción social en el capitalismo se realiza a través de la relación entre una clase de obreros libres sin control real sobre los medios de producción y una clase propietaria de los medios de producción. Marx analiza esta relación a través de la teoría del plusvalor. Los propietarios de los medios de producción los ponen en funcionamiento más allá de su propio aprovisionamiento material con la esperanza de obtener un beneficio. Según Morishima, “[los capitalistas] hacen trabajar [a los obreros] más horas de las que se necesitan para producir las mercancías que éstos pueden comprar con los salarios que perciben; resulta así un producto excedente, que es la fuente de los beneficios” (Morishima, M., 1973: 59).

Como es lógico, en la teoría marxista del plusvalor, la teoría del valor juega un papel expositivo importante. La teoría del plusvalor explica el beneficio capitalista como el resultado del uso por parte de los capitalista de una mercancía peculiar capaz de generar valor: la fuerza de trabajo<sup>102</sup>. Dicha mercancía tiene a su vez un valor determinado por la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesaria para su producción (o, en este caso, reproducción) (Marx, K., 1867: 1, 207-210). La clave de la posibilidad de beneficio capitalista es que el uso que se da a la mercancía adquirida –esto es, la extensión y la intensidad de la jornada laboral– y su valor –el tiempo socialmente necesario para la reproducción del trabajador que, obviamente, no se puede disociar de la fuerza de trabajo– se determinan independientemente o, al menos, no están lógicamente o materialmente unidos (Marx, K., 1857-58: I, 215-216).

---

<sup>102</sup> “Para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor” (Marx, K., 1867: 1, 203).

Como Desai recuerda, esta es la clave de la crítica neoclásica a Marx:

Marx proporciona una explicación de la explotación que se apoya, por un lado, en la determinación independiente del valor de cambio de la fuerza de trabajo y, por otro, en el papel del valor de uso de la fuerza de trabajo durante el proceso de producción. Tanto el enfoque de los marginalistas como el de los teóricos modernos niegan esta independencia y establecen una relación causal entre los dos tipos de valor a través de las dos palancas simétricas de la desutilidad del trabajo y la productividad del trabajo. Estos enfoques analizan el trabajo y el capital en el mismo plano que las demás mercancías, con lo que los conceptos de relaciones de clase y de lucha de clases están tan ausentes del mercado de trabajo como lo están de los mercados de bienes (Desai, M., 1974: 70).

Más recientemente, incluso desde el campo marxista, se ha mantenido que la teoría del valor no es imprescindible para dar cuenta de la relación de explotación entre los trabajadores asalariados y la minoría propietaria de los medios de producción (Little, D., 1986; Roemer, J. E., 1982a). A tal efecto, sólo haría falta una descripción de la falta de control de los medios de producción por parte de los asalariados que genera un intercambio desigual (Elster, J., 1982c: 115-116). Si a esto se añade una crítica de la dimensión cuantitativa de la teoría de Marx, entonces el edificio teórico marxiano se ve reducido a una mera descripción innecesariamente prolija. Por el contrario, a continuación ofreceré argumentos a favor de vincular la teoría del valor como trabajo socialmente necesario –es decir, en una versión no sraffiana o neoclásica– con la teoría del plusvalor.

### **5.1.1. Léxico interno**

Una de las peculiaridades de la teoría de Marx es que intenta dar una explicación de las características formales de un sistema social a partir del léxico interno que se utiliza en dicho sistema. La noción de léxico interno alude a un repertorio conceptual que o bien utilizan las personas implicadas o bien se pueda inferir directamente del que utilizan. En *El capital* Marx recurre a la segunda opción: la teoría del valor expresa una tesis que alguien racional debería mantener dadas ciertas condiciones previas que se corresponden aproximadamente con ciertos preceptos acerca de la equidad y probidad en los intercambios.

Posiblemente no haya un límite claro entre aquellas expresiones que se pueden considerar internas a un vocabulario y aquellas que no. Sin embargo, tal y como mostró

un conocido ejemplo de H. Putnam, tal vez sea suficiente con aceptar que existe una distancia suficiente (Putnam, H., 1981: 135 y ss.). Marx se mueve en un precario equilibrio en el que intenta generar conocimientos acerca de un sistema de reglas de conducta sin apartarse totalmente del repertorio conceptual que manejan las personas implicadas.

Uno de los dos problemas que tradicionalmente han observado distintos críticos en la teoría del valor de Marx es que el que un objeto sea fruto del trabajo no es un factor lógicamente privilegiado por lo que toca a su intercambio<sup>103</sup>, ya que hay otras propiedades comunes a las mercancías. Los factores que realmente entrarían en juego en el intercambio serían la posibilidad de disponer libremente de la propiedad y alguna clase de estructura hedónica, como la utilidad marginal decreciente. En ese sentido, las propiedades que comparten las mercancías serían, aproximadamente, no ser bienes libres y ser objetos deseados. La ventaja evidente de este planteamiento es que se limita a reproducir el repertorio conceptual que efectivamente manejan los agentes sociales en el capitalismo en muchas y diversas ocasiones (aunque ni mucho menos siempre).

Para Marx este razonamiento deja fuera de juego justamente lo más interesante, esto es la posibilidad de esclarecer dicho sistema formal más allá de su mera descripción empírica. No sólo busca establecer lo que la gente hace sino, por utilizar la afortunada expresión de MacIntyre, “lo que la gente es o *sufre* [...], una miríada de condiciones en que se hallan los individuos y sociedades cuyas descripciones tienen un carácter lógico diferente de las descripciones de los hechos” (MacIntyre, A., 1974b: 43). En general, en ciencias sociales no sólo nos interesa reconstruir las categorías conceptuales características de una época. Lo contrario, en palabras de Hilton, significa una “mera aceptación por parte del historiador de la valoración que la sociedad hace de sí misma (o más bien de la valoración que hace la intelectualidad dirigente)” (Hilton, R., 1975: 10). Hilton criticaba así cierta tradición de estudios weberianos que partían de la autocomprensión de la sociedad feudal en tres órdenes naturales, los que guerrear, los que rezan y los que trabajan.

Marx dio una notable importancia a las distintas actitudes gnoseológicas que se pueden mantener hacia un mismo conjunto de acciones. Muchos autores han interpretado esta característica en términos de alguna clase de elaboración dialéctica (Foley, D. K., 1986: 20), otros lo relacionan con el contexto literario de los *philosophes* ilustrados (Berman,

---

<sup>103</sup> El otro problema, por supuesto, es “la dificultad para reducir los diferentes tipos de trabajo cualificado a cantidades equivalentes de trabajo simple abstracto” (Moseley, F., 1993: 10).

M., 1982: 102 y ss.) e incluso se ha llegado a plantear que en una sociedad comunista la ciencia social sería innecesaria o trivial (Cohen, G. A., 1978: apéndice I). La teoría laboral del valor es una descripción alternativa de los intercambios con dos características destacadas: por un lado, implica un progreso epistémico (discutible y muy discutido) y, por otro, se trata de un avance que se expresa en términos que se derivan directamente del léxico que utilizan los agentes implicados. La ventaja de esta teoría es que, al igual que en el ejemplo anterior acerca del trato que dispensaba la Sudáfrica racista a los japoneses, utiliza dispositivos conceptuales que cabe inferir del elenco pragmático que regula los comportamientos estudiados. Esto implica que en las reglas sociales entran en juego fenómenos intencionales que no cabe expresar en un lenguaje puramente extensional y que dichas reglas pueden no ser inmediatamente reducibles a fenómenos intencionales. Esta es una condición importante dado el estado actual de las ciencias sociales.

### 5.1.2. Razones, acciones y razonamiento práctico

Marx parece apoyarse en razones históricas para mantener que el trabajo asalariado es el elemento formal clave de la sociedad capitalista. Sólo con la generalización del trabajo asalariado el capitalismo se transformó en una posibilidad socialmente relevante:

En realidad la producción capitalista es la producción de mercancías como forma general de la producción, pero sólo lo es, y lo es cada vez más al irse desarrollando, porque aquí el trabajo mismo aparece como mercancía, porque el obrero vende el trabajo, es decir la función de su fuerza de trabajo, y precisamente, como presuponemos, lo vende a su valor, determinado por sus costos de reproducción (Marx, K., 1885: 4, 137).

Aquí Marx adelanta el problema del vínculo entre los estudios sincrónicos de un sistema social y su historia o diacronía, una temática de la que el estructuralismo ha abusado abundantemente (Goldman, L. *et al.*, 1966: 15 y ss.). Parece plantear que podemos aprender algo importante acerca de un conjunto de reglas fijándonos en cómo ha surgido. La historia de las normas no es un mero apéndice erudito a su estudio sistemático, puede jugar un papel crucial en su comprensión<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Una crítica curiosa a esta posición procede de Keith Tribe (1981: 31 y ss.), que utiliza argumentos althusserianos para arremeter contra los estudios marxistas del origen del capitalismo que, en su opinión, conciben el capitalismo como una totalidad cuya clave sólo cabe descubrir en su génesis.



Por consiguiente, la manifestación del sistema capitalista como una “inmensa acumulación de mercancías” (Marx, K., 1967: 1, 43; 1859: 9) tiene su origen en la extensión del trabajo asalariado vendido “a su valor, determinado por sus costos de reproducción”. Como veremos, en otros lugares Marx plantea una versión complementaria del origen de esta mercantilización. No obstante, por el momento es preciso concentrarse en la versión principal: sólo cuando grandes masas de población se colocaron en una situación en la que su subsistencia dependía de obtener un salario a cambio de un empleo, el mercado se extendió a la totalidad de la sociedad.

El capitalismo no se remonta a la aurora de los tiempos. En algún momento, tal vez a lo largo de varios siglos, una parte sustancial de la población de los países de Europa Occidental empezó a buscar un empleo y se constituyó un mercado de trabajo<sup>105</sup>. La teoría laboral del valor no nos dice que, de entre todas las razones que podría tener alguien para competir por un trabajo asalariado (fanatismo religioso, mejora de la autoestima, búsqueda de novedades...), la razón causalmente relevante fuera la subsistencia material (aunque con toda probabilidad haya ocurrido así). Tampoco nos dice que las personas que comenzaron a contratar trabajadores pensaran que les convenía establecer un salario que permitiera su subsistencia material o si creían que esto fuera lo más justo. Más bien la teoría del valor es una reconstrucción del tipo de conductas regladas que tienen lugar en el paso de una sociedad no mercantil a una sociedad capitalista con independencia de las creencias y deseos asociadas a esas conductas. Es un caso distinto a la presentación de la teoría del valor que aparece al inicio de *El capital* en el contexto de la reproducción mercantil simple y donde las razones juegan un papel crucial.

Desde este punto de vista, la teoría laboral del valor ilustraría el tipo de regla práctica al que se enfrentaría alguien que se encontrara en cualquier posición social en la transición entre una economía tradicional con una cierta (y creciente) dimensión mercantil y un sistema asalariado capitalista. Tal vez el contenido de estos esquemas fuera un conjunto de razonamientos analíticos acerca de la equidad de los intercambios, pero eso no es lo relevante, una misma regla práctica se puede desarrollar a través de un amplio número de deseos y creencias.

Es crucial, por tanto, tener presente alguna clase de distinción entre los razonamientos prácticos –es decir, estrechamente vinculados a alguna clase de acción– y los

---

<sup>105</sup> M. Beaud (1981: 123) proporciona datos cuantitativos sobre el proceso de salarización en Gran Bretaña.

razonamientos analíticos o conceptuales como los que presenta Marx al inicio de *El capital*. Un ejemplo procedente de G. E. M. Anscombe puede ayudar a aclarar este punto:

Pensemos en un hombre que recorre el pueblo con una lista de la compra en las manos. Ahora bien, resulta evidente que la relación de esta lista con las cosas que realmente compra es una y la misma si su esposa se la dio o si él la elaboró, y que la relación es diferente cuando un detective que le sigue ha elaborado una lista. Si el hombre realizó la lista, fue una expresión de intención; si se la dio su esposa posee la función de una orden. ¿Cuál es entonces la relación idéntica con lo que sucede, para la orden y para la intención, y que el registro de las compras no comparte? Es precisamente la siguiente: si la lista y las cosas que el hombre compra realmente no coinciden y si esto, y sólo esto, constituye un *error*, el error no se encuentra en la lista sino en la actuación del hombre (si su esposa le reclamara: “Mira, dice mantequilla y has traído margarina”, no replicaría: “¡Qué error! Debemos corregir eso” para cambiar entonces la palabra de la lista por margarina), mientras que si el registro del detective y lo que el hombre realmente compra no coinciden, el error se halla entonces en el registro (Anscombe, G. E. M., 1957: 109).

Al igual que la lista de la compra del ejemplo, la teoría del valor es la expresión teórica de deseos, órdenes o normas –eso es algo que sólo se puede establecer empíricamente– pero, en cualquier caso, no es un mero registro contable análogo a la lista que hace el detective. El fenómeno que a menudo se ha intentado expresar en términos más bien oscuros como “dialéctica real” consiste en que una misma expresión verbal o numérica (como es el caso de una lista de la compra o la cantidad de trabajo socialmente necesario presente en una mercancía) puede mantener una relación muy distinta con distintos tipos de conducta inteligible. Esta clase de ambivalencia tiene que ver con la relación indeterminada que mantiene nuestro lenguaje con nuestros estados intencionales. Establecer en qué consiste una lista de la compra –o sea, una expresión de deseos o de órdenes– equivale a reconstruir la clase de acción que regula, para lo cual es determinante establecer en qué consistiría un error según esa norma.

Continuemos el ejemplo de Anscombe. Imaginemos que la lista de la compra que la mujer entrega al marido se convierte en la norma social. A partir de cierto momento la lista que la esposa elaboraba para que el marido fuera a la compra recoge la totalidad de los productos de los que dispone el supermercado. Para simplificar el ejemplo supongamos que cada consumidor sólo puede comprar una unidad de cada producto y que la mujer siempre le encarga a su marido que compre todos los productos disponibles. Ahora el marido puede prescindir de la lista. Pero ahora también al

detective no le resultará de ningún interés establecer los productos que escoge el marido (sencillamente compra todos los productos disponibles). Si, por ejemplo, le hubieran contratado para que determine si la esposa ejerce un control dictatorial sobre el marido, no podría inferir nada del comportamiento de este último en el supermercado. El problema para el detective es que los actos del marido son idénticos cuando hay una oferta amplia de productos y cuando hay una oferta restringida. Lo que ha ocurrido es que la generalización de la norma impide la posibilidad de error y así anula la relevancia empírica de la lista que podría redactar el detective. Ahora el investigador no puede justificar su creencia de que los actos del marido responden a una regla no manifiesta. Para ello tendría que retrotraerse a la época en la que el marido seguía los dictados de una lista de forma perspicua.

En el capitalismo la teoría del valor no ilustra los mecanismos intencionales que regulan las conductas individuales y de ahí procede su carácter problemático. Esto significa, en esencia, que la teoría del valor no es un instrumento contable, tal y como sale a la luz cuando Marx analiza los precios de producción. Dado un proceso de igualación de la tasa de ganancia, el plusvalor no ilustra los beneficios de un capitalista en particular sino los de la clase capitalista en general. Un empresario particular cuyo objetivo sea enriquecerse no tiene posibilidad de equivocarse respecto a la cantidad de fuerza de trabajo que utiliza. Ese “error”, si puede llamarse así, correspondería a toda la clase capitalista.

En cambio, en la transición al capitalismo, no hay distinción entre la regla individual y la colectiva. Los capitalistas, individual y colectivamente, necesitaron que se constituyera un mercado de trabajo regular (esto es, con capacidad de reproducción) y al más bajo costo posible. En ese sentido, la teoría del valor depende de la teoría de la explotación, es la expresión formal del tipo de acciones heterogéneas que generalizaron la extracción de plusvalor y no sólo la expresión formal de una unidad de medida. Por supuesto, una crítica plausible a esta idea es que la explotación se puede explicar de otras maneras. La respuesta es que esto es así en las islas robinsonianas de Roemer pero desde luego no lo fue históricamente en el contexto de los inicios del capitalismo europeo en el siglo XVI<sup>106</sup>. La teoría del valor, aplicada a una mercancía muy concreta

---

<sup>106</sup> En palabras de Marx, “las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollaron a partir de la *nada*, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales” (1857-58: I, 219).

–la fuerza de trabajo–, es la regla de acción que permitió que comenzara a haber plusvalor.

Debería quedar clara la diferencia entre este planteamiento y lo que se conoce como “interpretación histórica” de la teoría del valor. Los defensores de la interpretación histórica consideran que la teoría del valor expresa la norma de intercambio bajo un sistema de reproducción simple de mercancías que precedió al sistema capitalista. Así, para R. L. Meek (1973: 154-156), el orden expositivo de Marx en *El capital* se correspondería con el desarrollo histórico real de la economía. Tras una conocida crítica de M. Morishima y G. Catephores (1975) a su posición, Meek respondió que su planteamiento no equivalía a suponer la existencia de una “época del valor” precapitalista independiente “dominada por la producción simple de mercancías y por la venta de éstas a sus valores” (Meek, R. L., 1977: 174-177). De hecho, Meek subraya la importancia del proceso de desposesión de los medios de producción y mercantilización de la fuerza de trabajo. No obstante, relaciona esta desposesión con una etapa de reproducción simple en la que una mayoría de los productos son elaborados como mercancías por campesinos o artesanos independientes. Otras versiones, quizás más interesantes de la interpretación histórica, hacen hincapié en los factores institucionales, como es el caso de E. J. Nell (1984: 96 y ss.) quien, por otra parte, cuestionó la oposición entre la interpretación histórica y la analítica.

Parece probable que F. Engels estuviera de acuerdo con alguna versión de la teoría del valor similar a la de Meek desde épocas muy tempranas, concretamente desde la publicación de la *Contribución* y desde luego en la época de su edición de *El capital* (Engels, F., 1859 y 1895-96). En cambio es muy discutible que el recurso de Meek a algunos textos metodológicos oscuros sea aceptable como prueba del compromiso de Marx con esta versión. Prácticamente sólo hay un famoso texto de Marx que apoya la tesis de Meek (Marx, K., 1894: 6, 224-225) y del que precisamente Engels dice en el “Apéndice” a *El capital*: “Si Marx hubiese alcanzado a reelaborar el tercer tomo, no cabe duda de que hubiese desarrollado considerablemente más este pasaje”. Engels, a continuación propone un posible desarrollo:

El campesino de la Edad Media conocía con bastante exactitud el tiempo de trabajo necesario para la confección de los objetos que obtenía en el intercambio. Pues el herrero o el carroceros de la aldea trabajaban bajo su vista, y otro tanto ocurría con el sastre y el zapatero [...] ¿Qué habían empleado para la confección de esos productos? Trabajo y solamente trabajo [...]. En ese caso, el

tiempo de trabajo empleado para esos productos no era sólo el único patrón de medida apropiado para la determinación cuantitativa de las magnitudes a trocar; es que no había ningún otro posible [...]. Los hombres de la Edad Media estaban en condiciones de efectuar, cada uno de ellos, el cálculo de los costos de producción del otro en cuanto a materias primas, materiales auxiliares, tiempo de trabajo, con cierta precisión (Engels, F., 1895-96: 1134-35).

En realidad, es bastante dudoso que el tiempo de trabajo sea necesariamente un criterio relevante de intercambio en una sociedad –campesina o mixta– en la que la unidad de producción sea la unidad doméstica regulada por lazos institucionales complejos. Marx señaló insistentemente que en estos casos el comercio se da entre las entidades sociales y no en el interior de ellas. Cuando la subsistencia no está en juego, no se entiende por qué la utilidad marginal decreciente no puede ser un buen criterio, tal y como, por otra parte, el propio Marx señala<sup>107</sup>. En palabras de Mandel, “Marx se negó categóricamente a identificar la necesidad de una contabilidad en tiempo del trabajo (válida para toda la sociedad humana con la excepción tal vez de la sociedad comunista más avanzada) y la expresión *indirecta* de esta contabilidad en forma de valor de cambio” (Mandel, E., 1967: 49)<sup>108</sup>.

El problema de la perspectiva de Engels, que interpreta la teoría del valor como un criterio contable, es que sigue siendo totalmente oscuro qué papel pragmático juega dicho criterio pasado en las medidas del intercambio capitalista contemporáneo y, sobre todo, por qué resulta más esclarecedor que otras formas de medida (Harvey, D., 1982: 76)<sup>109</sup>. El problema de justificar la teoría del valor tiene que ver con establecer el modo en que ilumina las fuentes del beneficio capitalista (y no el intercambio en general). Como señala Reuten, “el trabajo bajo el aspecto del tiempo es una estandarización que emergió con la institucionalización del mercado de trabajo” (Reuten, G., 1993: 105). No basta con identificar los razonamientos que *podrían* llevar a utilizar una medida laboral del valor<sup>110</sup>. El valor-trabajo no expresa una medida a la que llegaría un individuo

<sup>107</sup> “[En las entidades comunitarias] la proporción cuantitativa del intercambio [de mercancías] es, en un principio, completamente fortuita” (Marx, K., 1867: I, 107). Por otro lado, I. Wallimann (1981: 74-76) señala que Marx nunca respondió a la cuestión de qué criterio seguía el intercambio de productos en las comunidades basadas en la propiedad en común y añade que, curiosamente, el propio Engels propone en el *Anti-Düring* un criterio basado en la tradición y las necesidades.

<sup>108</sup> Véase también K. Marx (1857-58: I, 349). Tampoco faltan los intérpretes que sostienen que “en Marx existe una ley del valor como una especie de ley natural de la producción en general” (L. Colletti, 1978: 81).

<sup>109</sup> Recientemente, se ha desarrollado una interpretación causal y cronológica de la teoría del valor que, sin embargo, no se basa en criterios “históricos” (A. Freeman, 1996).

<sup>110</sup> Por ejemplo, según Ganssmann, “la cuestión de la medida económica puede plantearse de dos maneras. La primera (la de Steedman y la mayoría de la teoría económica moderna) consiste en adoptar la

racional cualquiera. Postula una regla práctica que subsume el tipo de conductas que hicieron posible la transición entre las economías domésticas y el modo de producción capitalista.

### 5.1.3. El papel gnoseológico de las transiciones

¿De dónde procede este carácter epistémicamente privilegiado de la transición al capitalismo? Charles Taylor ha señalado que la noción de transición resulta crucial en aquellas argumentaciones en las que no es posible un razonamiento apodíctico, como cuando se compara distintos paradigmas científicos. Según Taylor la superioridad de, por ejemplo, la ciencia galileana frente a la aristotélica, puede ser establecida sin apelar a criterios de justificación con los que sopesar independientemente los méritos de cada modelo. Para ello basta con mostrar a través de una narración convincente que el paso de una teoría a otra supone una ganancia en comprensión o, al menos, que no resulta verosímil retratarlo como una pérdida de comprensión (Taylor, Ch., 1995: 69). Taylor no apela a criterios comparativos de validez, como la falsación, que en última instancia pueden ser rechazados por un escéptico pertinaz. Propone que la superioridad de un sistema frente a otro sólo puede ser establecida refutativamente en la transición entre uno y otro, cuando los partidarios del modelo perdedor reconocen *de facto* la superioridad del ganador: “En nuestro razonar desempeñan un papel importante juicios irreductiblemente comparativos –juicios acerca de transiciones– a través de la articulación de lo implícito y la caracterización directa de los movimientos transicionales que no apelan a criterios de ningún tipo” (Taylor, Ch., 1995: 70).

En los ejemplos que propone Taylor, se trata de justificar la opción por un sistema de reglas o conocimientos frente a otros en ausencia de un criterio apodíctico firme. Con la teoría del valor necesitamos reconstruir las reglas de conducta que marcaron la transición histórica de un sistema a otro y que permitiría a alguien proponer distintas justificaciones exitosas de una de ellas (la que ha resultado victoriosa), ya sea a través de la teoría del valor o de cualquier otro procedimiento. En la transición entre un régimen de producción y otro resulta perspicua una regla social –el valor– que posteriormente sólo cabe proponer analíticamente, como reconstrucción conceptual de

---

perspectiva del ‘observador exterior’ (o constructor de un modelo) de una economía [...]. La otra (la de Marx) consiste en preguntarse cómo pueden los agentes *en* una economía medir aquello que están interesados en medir” (citado en Guerrero, D., 1997: 67).

una medida que, así, está sujeta a la acusación de no ser más que una entelequia metafísica.

De una manera similar, R. P. Wolff explicaba la estructura literaria de *El capital* en términos de ironía socrática, es decir, como un intento de ofrecer un avance gnoseológico que, al mismo tiempo, muestre la situación de ignorancia original y, sobre todo el propio proceso de elucidación gnoseológica. Se trata de una propuesta análoga a la de Taylor: los diálogos platónicos que Wolff pone como ejemplo son una escenificación literaria de las transiciones históricas de las que habla Taylor. Wolff ve un estrecho parentesco entre la abigarrada forma de escritura marxiana y esta forma literaria, en la medida en que la ironía “es un modo de comunicación que emplea una emisión con un doble significado, a los que corresponden dos públicos [...]. La conciencia por parte del segundo público de la mala comprensión por el público ingenuo forma parte de lo que afirma el enunciado irónico” (Wolf, R. P., 1988: 28). Para Wolf, Marx habría proyectado sobre la explicación social una tesis platónica relativa a la autocomprensión<sup>111</sup>. En efecto, los recursos irónicos son imprescindibles “cuando la historia del yo está directamente presente como parte de su naturaleza actual, entonces sólo un lenguaje que contenga los recursos literarios correspondientes a estas complejidades será suficiente para decir la verdad” (Wolf, R. P., 1988: 35). Ahora bien, la cuestión es qué papel debería jugar esta clase de explicaciones en las ciencias sociales en las que concurren factores materiales enteramente naturalistas, acciones intencionales y la extraña tierra de nadie de las normas sociales. Precisamente Wolff entiende que la escritura de Marx se mueve en un difícil –tal vez imposible– equilibrio entre las explicaciones naturalistas, que utilizan los numerosos indicadores cuantitativos a los que tenía acceso, y la autocomprensión asociada a ciertas relaciones sociales:

La ironía es un modo de discurso, es el producto de un acto intencional. La naturaleza no es un modo de discurso ni es el producto de un acto intencional. Pero la sociedad ocupa un lugar intermedio. La sociedad no es el producto de un único agente consciente –ni Dios, ni la Historia, ni el Espíritu Objetivo, ni siquiera el Hombre– sino que es el producto colectivo de incontables hombres y mujeres en sus complejas interacciones entre sí. Si podemos defender exitosamente que la economía política del capitalismo tiene un elemento irreductible de comunicación colectiva, y si podemos demostrar que esa comunicación tiene algo muy parecido a una estructura irónica, entonces podemos encontrar que tenemos una base objetiva para desplegar

---

<sup>111</sup> T. Carver (1998: 59), más verosímelmente, relaciona estos recursos irónicos con la forma de escritura satírica y paródica que Marx cultivó desde su juventud.

una distinción apariencia/realidad sin el esencialismo filosóficamente reprobable de la religión o la filosofía religiosa [...]. Marx debía encontrar un lenguaje que le permitiera hacer tres cosas a la vez. Su lenguaje debía expresar la índole misteriosa de nuestra experiencia cotidiana de la producción de mercancías y del intercambio, debía permitirnos enfrentarnos a esa índole misteriosa y debía ayudarnos a disipar la ilusión de modo que pudiéramos comprender la naturaleza real de las relaciones sociales capitalistas y pasar de la falsa claridad de la economía política clásica a una auténtica comprensión de la explotación, la acumulación y la crisis” (Wolf, R. P., 1988: 38 y 43).

Como veremos a continuación, en consonancia con su análisis del principio formal que rige la sociedad capitalista –el trabajo asalariado–, Marx explica el origen del capitalismo en términos de la creación de mercados de trabajo regidos por la ley del valor. La ley del valor sintetiza un vago conjunto de reglas de conducta que históricamente guiaron el comportamiento de las personas implicadas en la génesis del capitalismo histórico. En el largo proceso de gestación del capitalismo a partir del siglo XV resultó crucial en procesos en los que intervinieron el Estado y distintos poderes fácticos, la idea de que era preciso vincular coercitivamente el trabajo asalariado con la subsistencia material a fin de generar un auténtico mercado de trabajo que actuara compulsivamente sobre los trabajadores. En palabras de Dobb:

Quienes escribieron sobre temas económicos en el periodo mercantilista se habían formado en una tradición muy distinta [a la de los economistas actuales] y evidentemente concebían las condiciones de oferta y demanda como si fuera ‘productos institucionales’ muy maleables a través de la presión política. Modificar las condiciones de intercambio en provecho propio –modelar el mercado de acuerdo con los propios intereses– pareció, según esto, el objetivo natural de la política comercial, convirtiéndose en preocupación dominante de los estadistas (Dobb, M., 1946: 251)<sup>112</sup>.

La teoría del valor no fue una hipótesis teórica de la economía política para explicar los intercambios sino que sistematizó una serie difusa y mal definida de medidas pragmáticas que históricamente generaron las condiciones para la división de clases típicamente capitalista. Entendida en estos términos pragmáticos, la utilidad de la teoría del valor no se limita a los inicios europeos del capitalismo.

La teoría del valor tiene una dimensión legitimatoria muy importante, apela al nivel en el que las cosas son de justicia en el capitalismo. Así, permite explicar por qué tanta

---

<sup>112</sup> Véase también L. Dumont (1976: 110 y ss.).



gente acepta como justa una situación de explotación manifiesta. Pero también tiene una dimensión pragmática crucial que permite explicar históricamente, en los propios términos de los agentes implicados, cómo llegó a darse esta situación paradójica. En su estudio del proceso de formación de un mercado de trabajo no basado en coerciones extramercantiles en la Inglaterra del siglo XIX, Eric Hobsbawm ha sintetizado esta idea:

[Hasta mediados del siglo XIX] ni los patronos ni los trabajadores reconocieron completamente las reglas de este juego [la economía de mercado], o sus implicaciones. Eso se debió en parte al hecho de que esas reglas no eran realistas. Así, incluso los trabajadores más sensibles a los incentivos salariales sólo lo son hasta cierto punto: la seguridad social, la comodidad en el trabajo, el ocio, etc., son factores que compiten con el dinero. Pero también se debió a la existencia de una tendencia a basar el comportamiento no sobre un análisis a largo plazo sino sobre la costumbre o el cálculo a corto plazo. [...] En la historia decimonónica del empleo de mano de obra industrial hay dos divisorias principales [...]. La primera corresponde al aprendizaje *parcial* de las ‘reglas del juego’. Los trabajadores aprendieron a considerar el trabajo como una mercancía que había que vender en las condiciones históricas específicas de una economía capitalista libre; pero cuando disponían de algún margen de elección todavía seguían utilizando criterios no económicos para fijar el precio básico pedido, así como la cantidad y calidad del trabajo. Los patronos aprendieron a reconocer el valor de la utilización del trabajo intensivo en vez del extensivo, pero siguieron midiendo el grado de aprovechamiento de la mano de obra mediante la costumbre o empíricamente. La segunda corresponde al aprendizaje *completo* de las reglas del juego [...] Los trabajadores comenzaron a pedir lo más posible y, cuando cabía alguna posibilidad de elección, a medir el esfuerzo en función del pago. Los patronos descubrieron maneras verdaderamente eficientes de utilizar el tiempo de trabajo de sus obreros (“organización científica del trabajo”) (E. Hobsbawm, 1964b: 353-354).

En general se puede describir el sistema de reglas capitalista, incluido el trabajo asalariado y la extracción de plusvalor, de muy distintas formas, pero por lo que toca a las transformaciones originales que explican el paso de una economía doméstica a una economía salarial las cosas son bien distintas. La teoría del valor describe la clase de requisitos históricos concretos que exige el establecimiento de un sistema de precios asociado al trabajo y compatible con la reproducción social. En este punto no importa mucho si el tiempo de trabajo socialmente necesario es o no la única medida teóricamente consistente de los intercambios en un sistema capitalista. Lo crucial es que si no se hubiera impuesto ese tipo de regla práctica, no habría habido capitalismo.

## 5. 2. La transición del feudalismo al capitalismo

Marx aborda el origen de la economía capitalista en el capítulo 24 del Libro I de *El capital* y en los capítulos 20 y 36 del Libro III. No obstante, toda la obra abunda en acotaciones historiográficas y periodísticas. Por ejemplo, analiza la jornada laboral y, sobre todo, la maquinaria y la gran industria con un enorme detalle. Estos textos historiográficos estaban dirigidos a establecer cómo funcionan en la práctica los dispositivos formales de creación de plusvalor, o sea, qué relación hay entre la teoría económica y las descripciones históricas de ciertos procesos sociales. En cambio, en los capítulos mencionados se aborda la cuestión del origen mismo del sistema capitalista. Es importante, como acotación preliminar, subrayar la enorme distancia que separa estos textos del determinismo tecnológico que frecuentemente se atribuye a Marx. Su análisis se aparta radicalmente no sólo de la versión saint-simoniana del origen de la sociedad moderna, sino incluso de la propia versión del cambio histórico que Marx dio en el Prólogo de 1859 a la *Contribución*.

### 5.2.1. La acumulación originaria

En el capítulo 24 del Libro I de *El capital*, titulado “La llamada acumulación originaria”<sup>113</sup>, Marx se pregunta acerca del origen de lo que ha considerado la característica estructural del capitalismo: la generalización del trabajo asalariado. La cuestión se puede plantear así: ¿por qué grandes masas de población abandonaron sus ocupaciones tradicionales y se dirigieron al mercado laboral para vivir de un salario? Y paralelamente, ¿de dónde surgieron los enormes capitales que emplearon a esas personas? Como señala Brewer, es importante recordar que para Marx “el dinero y las mercancías no son capital, para que se transformen en capital requieren que la población sea separada en dos clases. No se trata de aumentar los medios de producción sino de transformarlos en capital” (Brewer, A., 1984: 78).

Según el propio Marx:

El proceso que crea la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados. La llamada acumulación originaria no es, por

---

<sup>113</sup> La expresión “acumulación originaria” o “acumulación primitiva” procede de Adam Smith, que afirma que “la acumulación de *capital* debe preceder a la división del trabajo” (Smith, A., 1776: 251).

consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción (Marx, K. 1867: 3, 893).

Marx aborda el análisis de este proceso de escisión a través de una historia del surgimiento del capitalismo en Inglaterra a partir del siglo XVI. Describe la Inglaterra del año 1500 como un país de campesinos libres y analiza el modo en que se les expulsó de sus tierras, que pasaron a convertirse en pastos, en parte a causa de la demanda holandesa de lana. La descripción de Marx es un tanto caricaturesca pero no parece sustancialmente equivocada y, en cualquier caso, responde satisfactoriamente a la pregunta que había planteado<sup>114</sup>. Según Dobb, “la esencia de la acumulación originaria consiste simplemente en la transferencia de propiedad de una clase antigua a una nueva –aun cuando ella implicara una concentración de propiedad en pocas manos–, consiste en la transferencia del patrimonio de pequeños propietarios a la burguesía en ascenso” (Dobb, M., 1946: 223).

En general parece haber consenso entre los historiadores en que Inglaterra sufrió igual que el continente la peste negra de 1348-49, que redujo la población europea en un tercio, produjo una total desorganización política, una disminución de la mano de obra y, en general, una considerable depresión económica (Landes, D. S., 1971: 13). Sin embargo, frente a lo que ocurrió en el este de Europa, donde se produjo un reforzamiento del poder señorial y una nueva servidumbre, la Inglaterra del siglo XV vivió un ascenso comunal y campesino cuando “se generalizó la costumbre de permitir al siervo que conmutara sus servicios feudales por un pago en dinero o una renta de la tierra que poseía” (Dobb, M., 1928: 14). Pese a los esfuerzos de los nobles, disminuyó el control del Estado sobre la producción de mercancías que, no obstante, no dio lugar al trabajo asalariado “ni transformó sustancialmente las relaciones que conformaban la base del modo de producción agrícola” (Hilton, R., 1976: 32).

Esta situación es la que Marx toma como punto de partida: la existencia de una amplia clase de campesinos propietarios o *yeomen* acompañados de una clase de jornaleros sin propiedades pero que disfrutaban de importantes derechos tradicionales en el seno de las comunidades de campesinos. Marx analiza el modo en que una larga serie de medidas legales que se extendieron desde el siglo XVI hasta el XIX expropiaron las tierras compartidas y comunales y, así, dieron al traste con la clase de compromisos colectivos

---

<sup>114</sup> Sobre los límites de la percepción del feudalismo de Marx véase la voz “Feudalisme” en G. Labica (1982: 186 y ss.).

que hacían posible la sociedad doméstica campesina. Estas expropiaciones se conocieron como *enclosures* (cercamientos), ya que implicaban la división por medio de setos de las antiguas tierras comunes (Marx, K., 1867: 3, 896).

Desde luego, Marx conocía bien otros procesos importantísimos en la gestación del capitalismo, tales como el “sistema del *putting out*” –a través del cual los comerciantes recurrieron a la mano de obra barata del campo para escapar a las restricciones comunitarias gremiales<sup>115</sup>– y, por supuesto, la expansión del capital comercial por todo el mundo. Sin embargo, también consideró que había algo particularmente revelador en un fenómeno menos espectacular, como fue la transformación de la propiedad territorial rural inglesa. Pues este último proceso fue la base de una transformación definitiva de las relaciones de producción, es decir, “la separación del trabajador de las condiciones objetivas de su existencia: la tierra, los bienes del artesano e incluso, sugiere Marx, la pérdida de su carácter de siervos de un señor” (Hilton, R. 1976: 30). Los *enclosures*, por tanto, permiten identificar con nitidez el tipo de acontecimientos –económicos o no– en los que las condiciones necesarias del sistema de producción capitalista resultan perspicuas.

Para entender que, en palabras de Hilton, Marx no presentó “una simple descripción del proceso histórico real por el que los campesinos ingleses perdieron sus propiedades agrícolas y sus derechos comunales” (ibid.) basta reparar en que se trata de un proceso que duró cuatrocientos años y que tuvo fases muy distintas con efectos desiguales en la constitución de un mercado de trabajo: “A primera vista se advierte que este proceso de escisión incluye toda una serie de procesos históricos [...]. El proceso de escisión, pues, abarca en realidad toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa” (Marx, K., 1867: 3, 893).

El propio Marx señala que la fase más intensa de cercamientos se produce a partir del siglo XVIII, cuando el Estado toma partido en el proceso y alienta la expropiación de tierras, frente a las expropiaciones de los siglos XVI y XVII que fueron miradas con recelo por el gobierno si no directamente combatidas (Marx, K., 1867: 3, 898; Beaud, M., 1981: 89; Moore Jr., B., 1969: 28). Mantoux, que realizó un recuento de estos actos legislativos, confirma una notable progresión numérica a lo largo del tiempo. La culminación se produce entre 1800 y 1810, cuando se votan casi mil actas de

---

<sup>115</sup> Según F. Engels (1845: 33-35) el sistema de *putting out* no supuso una proletarización. En cambio, M. Dobb (1946: 33) mantiene una postura más ambigua, pues parece considerar que el *putting out system* fue una especie de cuña capitalista en el campo; véase también R. Braun (1971).

cercamiento (Mantoux, P, 1906: 124)<sup>116</sup>. Posiblemente sólo en esta última época tiene sentido tratar los *enclosures* como un fenómeno de concentración capitalista –entre 1740 y 1788 se absorben 50.000 fincas–, con fuertes resistencias campesinas y una estructura burocrática clara.

Por eso lo importante de la historia que cuenta Marx no es tanto el efecto de estas transformaciones territoriales en la historia del capitalismo mundial cuanto que permiten entender los elementos de la estructura social campesina que no podían subsistir en el nuevo orden que los terratenientes, comerciantes y funcionarios del estado pretendían imponer. Según Moore, “al desaparecer los terrenos comunales y empezar a imponerse en el campo un nuevo sistema económico, la vieja comunidad campesina, finalmente, cedió y pasó a desintegrarse. [...] Parece evidente que, junto con la expansión de la industria, los cercamientos fortalecieron en gran manera a los propietarios rurales más poderosos y descalabraron al campesinado inglés, eliminándolo como factor de la vida política” (Moore Jr., B., 1969: 33).

Merece la pena preguntarse con Mantoux, cuáles eran las tierras sometidas a los procesos de *enclosure* (Mantoux, P., 1906: 126). En realidad, había dos tipos. De un lado estaban los *open fields*, tierras de varios propietarios provistos de títulos individuales cuyas propiedades no se confundían en un todo indiviso, sino que tan sólo están dispersas y mezcladas. Lo característico de los *open fields* es que la propiedad está tan enmarañada que “el único modo de explotación posible era la explotación según reglas comunes” (Mantoux, P, 1906: 130). Si bien el cultivo se realizaba en común, el producto de cada parcela iba a parar a su propietario legal. En cambio, entre la recolección y la siembra el *open field* mostraba su lado más colectivo: servía como terreno de pasto donde todos los propietarios enviaban a sus cerdos, carneros y gansos. De otro lado estaban los *common fields*, es decir tierras que permanecían todo el año en el estado del *open field* durante la estación estéril. Son tierras comunales de propiedad constantemente colectiva. Aunque eran tierras marginales, “reportaban ventajas a los campesinos: pastaban los ganados, obtenían madera y leña, si había un lago podían pescar, en los pantanos podían obtener turba” (Mantoux, P., 1906: 132). Mantoux subraya con insistencia que no se debe confundir este régimen con una suerte de comunismo. Las tierras comunes no carecían de dueño sino que, en rigor, pertenecían al señor. Además, su uso no era libre, sin restricciones, sino que estaba sujeto a títulos

---

<sup>116</sup> Una crítica del uso de estas leyes como indicadores de la importancia de los *enclosures* aparece en K. Tribe (1982: 52).

restringidos y no igualitarios. Sin embargo, ofrecía importantes beneficios a la población pobre:

En ciertos distritos toda familia que ocupaba una casa podía hacer pastar dos o tres animales en el comunal [...] Una tolerancia antigua permitía a casi todos los campesinos de Inglaterra aprovecharse del bien comunal [...]. Una extensa población vivía así al margen de la propiedad. No tenía ningún título legal para el disfrute de los comunales. Sin embargo, a ella era a quien importaba más su conservación. Si era imposible tocar el *open field* sin modificar la condición de los pequeños propietarios, era imposible tocar los *commons* sin que se pusiera en cuestión la existencia misma de los obreros agrícolas” (Mantoux, P., 1906: 134-35).

Una vez que se ha comprendido la especificidad de los hechos que plantea Marx en el capítulo XXIV de *El capital*, resulta menos llamativo que, como señala Rosdolsky, “en las popularizaciones de la economía marxista, a menudo se trate el capítulo de la ‘acumulación originaria’ como una digresión de Marx, ciertamente importante en sí misma, pero solamente *histórica*, y que, en el fondo, cae fuera del análisis propiamente económico” (Rosdolsky, R., 1968: 316). En realidad no es una valoración totalmente descabellada. A fin de cuentas, en los *Grundrisse* el propio Marx resta importancia a la acumulación originaria:

Una vez presupuesta la producción fundada en el capital, la condición de que, para ponerse como capital, el capitalista debe introducir en la circulación valores producidos por su propio trabajo o de algún otro modo [...] corresponde a las condiciones antediluvianas del capital. Esto es, a sus supuestos históricos, que precisamente en cuanto tales supuestos históricos pertenecen al pasado y por tanto a la historia de su formación, pero de ningún modo a su historia contemporánea (Marx, K., 1857-58: I, 420).

Según M. Perelman (2000: 30), la razón de que Marx hiciera estas acotaciones cercanas a Adam Smith, es que creía que si incidía en la acumulación originaria, perdería fuerza su crítica del intercambio económico como fuente de desigualdad. Al menos en parte, Marx tenía un objetivo deconstructivo: pretendía rebatir el mito que explica el enriquecimiento de unos pocos como una historia de ingenio e industriosisdad frente a la pereza y torpeza de la mayoría. De otro lado, también buscaba mostrar que la descripción habitual de la modernización como un proceso ilustrado de liberación de las relaciones feudales de dependencia personal es, como poco, parcial, ya que implicó

también la pérdida de la propiedad de los medios de producción para la inmensa mayoría de la población.

Más interesantes son otro conjunto de críticas procedentes de autores de muy distinto signo que, en realidad, inciden sobre la misma cuestión. Para un weberiano como Baechler, Marx no habría dado cuenta del origen del capitalismo en la medida en que “no consiguió salir del círculo en el que él mismo se encerró, al definir el capitalismo como el régimen de salarios” (Baechler, J., 1971: 40). En otras palabras, habría incurrido en una especie de tautología al explicar que el origen del capitalismo –esto es, de la escisión de los medios de producción– es la escisión de los medios de producción en vez de analizar el papel de la fuerza como categoría económica privilegiando el papel del Estado. De modo análogo, desde el campo marxista se ha objetado que Marx se equivocó al escindir los procesos violentos de la acumulación originaria de la economía política o, lo que es lo mismo, al mantener que “la acumulación primitiva no se podía reducir a las categorías de la economía política”<sup>117</sup>. Lo cierto es que hay textos de Marx en los que parece evidente cierta continuidad entre métodos violentos, o al menos coercitivos, y economía. Por ejemplo: “La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica” (Marx, K., 1867: 3, 940).

Muy posiblemente, Marx se dio cuenta de que hay una inconsistencia importante entre la vaguedad de la descripción de los procesos históricos y el modelo formal de explicación de la explotación que defendía. Como recuerda Brewer, esto se percibe con nitidez en el análisis de la jornada laboral del capítulo 10 del Libro I de *El capital* (Brewer, A., 1984: 45). Se trata del único elemento de la teoría del plusvalor que no se establece en términos de la teoría del valor y que requiere también un análisis histórico. La intensidad y longitud de la jornada laboral se establece a través de la lucha de clases entre capitalistas y obreros que incrementan su poder contractual asociándose. Son fenómenos extramercantiles, a menudo muy violentos, y su análisis sólo puede ser idiográfico, en buena medida coyuntural. Hasta donde sabemos, se trata de un material poco susceptible de teorización<sup>118</sup>. Pero las ganancias capitalistas derivan precisamente de la extensión de la jornada de trabajo más allá de lo requerido para pagar los salarios de los trabajadores y la reposición de capital constante. O sea, que también dentro del

---

<sup>117</sup> P. Creese y J. MacInnes, “Voting for Ford: Industrial democracy and the control of labour”, en *Capital and Class* 11 (2), 1980, p. 18, citado en M. Perelman (2000: 32).

<sup>118</sup> Un intento inteligente aunque no demasiado fructífero aparece en J. Elster (1989b: cap. 6).

capitalismo la clave de la ganancia capitalista debe ser explicada parcialmente por medio de estudios históricos similares a los que analizan la acumulación originaria.

En realidad, Marx trata conjuntamente dos asuntos bien distintos. De un lado un tema historiográfico muy polémico que tiene que ver con establecer cómo ocurrió que distintas clases estuvieran en condiciones de alterar los equilibrios de poder feudales (Engels abordó en distintas ocasiones esta clase de cuestiones que, ya en el siglo XX, dieron lugar a los debates historiográficos sobre la transición [Martinelli, A., 1978: 44 y ss.]). De otro lado, cómo en el momento en que se establecen las reglas de extracción de plusvalor, el sistema tiene un mayor grado de transparencia, ya que se puede comparar con las formas sociales anteriores.

### **5.2.2. El capital mercantil y usurario**

En el capítulo 20 del Libro III de *El capital*, titulado “Hechos históricos sobre el capital mercantil”, Marx analiza el papel que juegan los intercambios mercantiles en el origen del sistema capitalista, habida cuenta de que el comercio internacional es anterior al trabajo asalariado. Según Marx,

El capital comercial aparece como la forma histórica de capital mucho antes de que el capital haya sometido a su dominio la propia producción. Su existencia y desarrollo hasta cierto nivel es inclusive el supuesto histórico para el desarrollo del modo capitalista de producción [...]. [En cambio] dentro de la producción capitalista, el capital comercial se degrada de su anterior existencia autónoma al nivel de un factor general [...]. Sólo actúa ya como agente del capital productivo (Marx, K., 1894: 5, 418).

Como señala Brewer, “Marx hace una distinción clara entre el intercambio simple de mercancías y la producción capitalista que incluye trabajo asalariado y en esto se diferencia de otros (incluidos algunos marxistas) que identifican el ascenso del comercio con el ascenso del capitalismo” (Brewer, A., 1984: 154). El error de estos autores procede de que, efectivamente, Marx señala que el comercio disuelve los vínculos de dependencia de las sociedades tradicionales: “El comercio repercutirá en mayor o menor grado sobre las entidades comunitarias entre las cuales se desarrolla; someterá cada vez más la producción al valor de cambio [...], de ese modo disuelve las antiguas relaciones [...]. No sólo se apodera ya del excedente de la producción sino que paulatinamente va royendo la propia producción, haciendo que ramos enteros de la misma dependan de él” (Marx, K., 1894: 6: 422). En este sentido, Marx no deja de



recordar que en las sociedades tradicionales los mercaderes no son esos audaces emprendedores libres de prejuicios que la tradición liberal ha imaginado: “Mientras que el capital comercial media el intercambio de productos de entidades comunitarias no desarrolladas, la ganancia comercial aparece no sólo como logrería y estafa, sino que surge en gran parte de éstas [...]. En consecuencia, cuando el capital comercial predomina en forma abrumadora, constituye por doquier un sistema de saqueo” (Marx, K., 1894: 6: 423).

La tesis fundamental de Marx, en definitiva, es que si bien el comercio genera una disolución de los vínculos tradicionales, esta disolución no da pie de suyo al capitalismo, una cuestión sobre la que llamó la atención en su momento E. Balibar (1974: 239-259)<sup>119</sup>. Y otro tanto ocurre con los grandes descubrimientos geográficos.

Ambos fueron muy importantes en la eclosión del nuevo sistema pero sólo cuando operaron ya sobre el modo de producción capitalista. Para Marx, la prueba es que los mismos fenómenos en la antigüedad daban pie sistemáticamente a economías esclavistas y no a sociedades capitalistas. De igual modo, si bien en el *putting-out system* el comerciante se apodera de la producción, este último camino “no produce, de por sí, el trastocamiento del antiguo modo de producción” (Marx, K., 1894: 6, 427). Pues los comerciantes se limitaban a ejercer de intermediarios entre productores independientes, que mantenían su forma de vida tradicional.

Otro tanto ocurre con el capital usurario. Cuando el capital usurario opera sobre condiciones de producción precapitalistas “de un lado destruye y socava la riqueza y la propiedad antiguas y feudales y, por otra parte, socava y arruina la producción pequeño campesina y pequeño burguesa, en suma, todas aquellas formas en las que el productor aparece aún como propietario de los medios de producción” (Marx, K., 1894: 7, 768). En definitiva, “sólo donde y cuando se hallan presentes las restantes condiciones del modo capitalista de producción, la usura aparece como uno de los medios de formación del nuevo modo de producción” (Marx, K., 1894: 7, 770).

En realidad, Marx no siempre mantuvo con tanta rotundidad el papel subordinado del comercio. Según Hilton, Marx modificó su punto de vista desde los *Grundrisse* a *El capital* para atribuir, correctamente en su opinión, un menor efecto disolvente al capital mercantil y al dinero. Las propiedades disolventes del dinero sólo habrían entrado en acción cuando el proceso de disolución del modo de producción feudal ya estaba en

---

<sup>119</sup> Sobre la posición de Balibar véase K. Tribe (1981: 4 y ss.); una crítica pertinente aparece en W. H. Shaw (1978: 140).

marcha (Hilton, R., 1976: 30). En realidad, se trata de una evolución que arranca en *La ideología alemana*. Frente a esta última obra, los *Grundrisse* son una obra de transición en la que Marx ya empieza a dudar de la importancia del capital mercantil. De hecho, si tratamos de reducir el razonamiento que aparece en *La ideología alemana* a sus momentos esenciales nos queda algo parecido al esquema que presenta Baechler: “Separación ciudad-campo, aparición de un grupo social de mercaderes, extensión de las relaciones comerciales a un área cada vez más vasta, aparición de la manufactura, extensión del comercio al mundo entero, a causa del descubrimiento de América y del proceso de la colonización, dominación del mercado mundial por una nación (Inglaterra), desarrollo de las fuerzas productivas para responder a una demanda creciente, lo que engendra la revolución industrial” (Baechler, J., 1971: 22).

Esto, desde luego, arroja cierta luz sobre el modo en que Marx, como hemos visto, quita importancia al proceso de acumulación originaria en los *Grundrisse*. Da la impresión de que en *El capital* Marx comprende que el hilo narrativo de una historia del capitalismo debería centrarse en los procesos que llevaron a establecer un mercado de trabajo y, así, generaron una característica diferencial, y no en otras dinámicas comerciales, productivas o culturales. En otras palabras, la razón de que en *El capital* Marx otorgue mucha más importancia a fenómenos relativamente marginales y locales que a los grandes procesos comerciales, militares y migratorios que marcaron la historia (oficial) europea desde el siglo XII es que utiliza como criterio de relevancia histórica su propia teoría social. En ocasiones se han sacado conclusiones muy excesivas de esta estrategia. Por ejemplo, en palabras de Godelier, “el conocimiento de una estructura precede y funda el de su génesis, la historia económica sigue a la teoría económica” (Godelier, M., 1970: 48).

En realidad, se podría pensar que ocurre más bien al revés. Marx entendió que ciertos procesos no exactamente económicos, como la extensión de la jornada laboral o la acumulación originaria, son cruciales tanto para justificar la base de su teoría económica –la teoría del valor– como para dar cuenta de la relevancia de su teoría de la explotación. Hay ciertos hechos históricos que prueban que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar cuyo uso se rige por normas específicas. Tal vez esto diga algo acerca de los criterios de relevancia en los estudios historiográficos pero se trata de un asunto distinto al que ocupa a Marx en *El capital*.

Por supuesto, desde este punto de vista también se pueden hacer numerosas críticas al planteamiento marxiano. Por ejemplo, según Dobb, los comerciantes pusieron en

marcha el *putting-out system* para eludir el control gremial que existía en las ciudades sobre ciertos oficios (Dobb, M., 1928: 16-17). Esa “liberación” de los lazos comunitarios que disminuye el poder contractual del trabajador es un rasgo crucial del trabajo asalariado. De hecho no es exagerado sostener que la atención a estas transformaciones de la vida comunitaria marcó el giro de Marx hacia la economía política. Como es sabido los escritos de 1842 titulados “Debates sobre la Ley que castiga los robos de leña” marcan el momento en el que Marx, como él mismo señaló, se da cuenta de su ignorancia en asuntos socio-económicos (Marx, K., 1859: 3). En palabras de Foster, “Marx, al ocuparse del tema del robo de leña, no se estaba dedicando a un asunto menor [...]. Lo que estaba en juego era la supresión de los últimos derechos de los campesinos relativos a lo que hasta entonces habían sido tierras comunales, derechos adquiridos desde tiempo inmemorial y que ahora se eliminaban por el crecimiento de la industria y del sistema de propiedad privada” (Foster, J. B., 2000: 111-112).

Por eso es importante establecer con alguna precisión qué justificación empírica tienen los análisis históricos de Marx al margen de su papel como “inspiradores” de una tradición de estudios históricos. Si resultara que, al fin y al cabo, la formación de mercados de trabajo fue un proceso perfectamente transparente que sólo cabe distinguir analíticamente de la creación de otros mercados, la tesis de Marx se resentiría notablemente. Todo el edificio marxiano, tanto la teoría del valor como, por supuesto, la teoría del plusvalor, se basa en la idea de que la fuerza de trabajo como mercancía tiene peculiaridades muy marcadas. Si se puede demostrar que, históricamente, la mercantilización de la fuerza de trabajo supuso una notable discontinuidad histórica, mientras que la mundialización del comercio fue la generalización de un proceso ya en curso, entonces la teoría del valor –y, más exactamente, la importancia causal del valor como categoría económica– se vería reforzada con argumentos históricos.

### **5.2.3. Los debates de la transición del feudalismo al capitalismo**

Por regla general, se considera que lo que se conoce como “debate de la transición” del capitalismo al feudalismo se inició con la publicación de los *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo* de Maurice Dobb, donde se mantenía una alternativa a dos

corrientes dominantes de estudios históricos sobre el proceso de modernización<sup>120</sup>. Dobb era miembro de un grupo de jóvenes historiadores británicos vinculado inicialmente al Partido Comunista Inglés. El grupo, del que también formaban parte Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Rodney Hilton y E. P. Thompson, desarrolló un novedoso trabajo señeramente marxista sobre distintos aspectos de la historia del capitalismo que pronto obtuvo un amplio reconocimiento académico (Kaye, H. J., 1984)<sup>121</sup>.

Los *Estudios* de Dobb, publicados en 1946, pretendían verificar y ampliar la versión del surgimiento del modo de producción capitalista que había propuesto Marx. En el primer capítulo del libro –titulado “Capitalismo”– Dobb destaca y discute otras dos aproximaciones al tema significativas. En primer lugar, está lo que cabría llamar la tesis Sombart-Weber acerca de la génesis del espíritu capitalista. En realidad, no está muy claro que sea un enfoque “alternativo” al de Marx, puesto que como se ha señalado hasta la extenuación, Weber pretendía complementar el modelo de *El capital* antes que reemplazarlo. El segundo punto de vista que Dobb toma en consideración es el trabajo de Henri Pirenne sobre el origen comercial del capitalismo. H. Pirenne (1917: 1147-56) identifica el capitalismo con la expansión del mercado mundial a partir del siglo XII y propone como protagonistas de este proceso a una clase de comerciantes aventureros. Es decir, desarrolla el enfoque tradicional al que Marx se adhería en *La ideología alemana* y que fue rechazando paulatinamente.

Frente a estos enfoques, Dobb se ceñía fielmente a los principios del materialismo histórico. Por tanto, se apartaba de la estrategia de Marx en el capítulo de “La acumulación originaria” –mucho más modesta– e intentaba vincular sus tesis historiográficas con una interpretación ortodoxa de su filosofía de la historia. Se trata, como veremos, de un asunto de cierta importancia. Dobb identificaba dos modos de producción diferenciados, el feudal y el capitalista, y a continuación analizaba la decadencia del primero en términos de procesos internos a dicho modo de producción frente a la hipótesis comercial: “Parece haber tantas pruebas de que el desarrollo de una economía monetaria *per se* condujo a una intensificación de la servidumbre cuantas hay de que fue la causa de la declinación feudal” (Dobb, M., 1946: 56). Según Dobb se habría producido un conflicto creciente entre la ineficacia del sistema de producción

---

<sup>120</sup> Aunque según Keith Tribe (1981: 6-11) el debate se remonta a 1940, con la publicación de *The English Revolution 1640* de Christopher Hill. Esta obra generó una discusión entre los historiadores comunistas británicos que culminó con la aparición de la obra de Dobb.

<sup>121</sup> Hilton recuerda que tanto Polanyi (1948) como Tawney (1950) reseñaron en términos elogiosos la obra de Dobb, (Hilton, R., 1976: 7)

feudal y las crecientes necesidades suntuarias y militares de las clases altas. A través de distintos procesos económicos peculiares de distintas zonas europeas, estos conflictos habrían concluido con la formación de mercados de trabajo y la acumulación de la propiedad en manos de las nuevas clases capitalistas.

El debate de la transición se inició en 1950, cuando Paul Sweezy publicó un artículo en el que criticaba duramente la interpretación de Dobb del declive del feudalismo y, basándose abiertamente en la obra de Pirenne, defendía que el comercio exterior había sido una fuerza creativa que “había dado lugar a la existencia de un sistema de producción para el intercambio junto al viejo sistema feudal” (Sweezy, P., 1950: 28). Aunque en la réplica posterior de Dobb a Sweezy, así como en otras aportaciones de Kohachiro Takahashi, Hilton y Hill, se manejaron numerosos argumentos empíricos en contra de la hipótesis Pirenne-Sweezy, también es cierto que todas las posiciones estuvieron notablemente marcadas por cuestiones metodológicas. Como ha señalado Kaye, “con esta controversia asistimos al nacimiento y la divergencia de dos tipos de análisis marxista aplicados a la historia económica y al desarrollo. Uno es claramente económico, centrado en las relaciones de intercambio, tal como aparece en la crítica de Sweezy. El otro es político-económico, centrado en relaciones de producción y que nos lleva al análisis de la lucha de clases, tal como aparece en los *Estudios* y en la respuesta de Dobb” (Kaye, H. J., 1984: 44). El primer modelo influyó decisivamente en la teoría del capitalismo de I. Wallerstein y, en general, en las teorías del imperialismo modernas centradas en el intercambio desigual. Ambas perspectivas, tanto la de Dobb como la que se inicia con Sweezy, tienen notables rasgos funcionalistas. Dobb, Hill o Hilton consideran que el modo de producción es una noción primitiva y estudian sus procesos de conservación y decadencia. En cambio, por ejemplo, Wallerstein propone un funcionalismo de inspiración braudeliana que explica la sociedad moderna a partir de la creación de un mercado mundial estructurado en un centro y una periferia que mantienen relaciones desiguales (Van Parijs, 1982b: 98-99).

Esto nos lleva a la segunda fase del debate sobre la transición del feudalismo al capitalismo. En la segunda mitad del siglo XX –en especial gracias a las obras de M. Postan y de Emmanuel Le Roy Ladurie– junto a la interpretación comercial del origen del capitalismo, surgió una segunda tesis “ortodoxa” que se centraba en los procesos demográficos y que se conoce como interpretación “neomalthusiana”. También en este caso hay rasgos funcionalistas muy acusados, en la medida en que se considera la sociedad feudal como un sistema homeostático con cierta capacidad de autorregulación.

Por supuesto esto no es tanto una peculiaridad de los historiadores neomalthusianos como de la propia demografía, una disciplina que habitualmente se cita como ejemplo de la necesidad de recurrir a explicaciones funcionales en ciertos contextos gnoseológicos (Gómez, A., 2003: 193).

En este contexto, R. Brenner publicó dos importantes artículos (1976 y 1982) en los que rehabilita aspectos importantes del punto de vista de Dobb y, en definitiva, de Marx (Medick, H., 1981). Al igual que este último, Brenner se interesa por los aspectos diferenciales del capitalismo frente a las características comunes a las formas sociales anteriores. En su opinión ni el modelo demográfico de Postan ni el comercial de Pirenne-Sweezy-Wallerstein alcanzan a explicar por qué a partir de situaciones similares, distintas zonas de Europa evolucionaron de modo muy distinto en los albores de la modernidad. Básicamente, Brenner plantea dos asimetrías. De un lado, en el siglo XVI la Europa occidental y la Europa del Este siguieron caminos notablemente opuestos. Mientras en los países occidentales se generalizaba un campesinado con un grado de libertad desconocido hasta entonces, en la Europa oriental se producía lo que se ha conocido como “segunda servidumbre”. De igual modo, entre el siglo XVI y el siglo XVIII, Francia e Inglaterra siguieron caminos marcadamente distintos a partir de situaciones relativamente parecidas. La diferencia crucial es que en Francia se produjo un proceso de subdivisión de las fincas y se consolidó un campesinado con una considerable libertad que, esto es lo importante, había conseguido asegurarse la propiedad de la tierra. En cambio, si bien en la Inglaterra del siglo XV los campesinos a través de continuas revueltas lograron romper los controles feudales, no llegaron a hacerse con el control de la propiedad de la tierra.

En cierto sentido, la propuesta de Brenner supone una generalización comparativa a todo el contexto europeo de la estrategia de Marx en el capítulo 24 de *El capital*. Brenner analiza cuál era la posición en la que se encontraban las distintas clases sociales en el siglo XVI, con cuotas de poder e intereses muy diferentes, y cómo la interacción de sus respectivas estrategias generó diferentes desarrollos históricos. La pregunta que estructura su investigación puede resumirse así: “¿Podemos concebir alguna condición en la cual los explotadores precapitalistas como una *colectividad* se moverían, no para fortalecer las relaciones de propiedad precapitalistas, sino para transformarlas en una dirección capitalista? [...] Ni los productores ni los explotadores, en el contexto precapitalista, encontrarán de su interés racional moverse, sea individual o colectivamente, hacia la adopción de relaciones capitalista de propiedad” (Brenner, R.,

1977: 63). De un modo muy caricaturesco, se podría decir que mientras en el este de Europa el poder incontestable de la nobleza llevó a la segunda servidumbre, en Francia la posición de relativa fortaleza de un campesinado cortocircuitó los posibles desarrollos hacia el capitalismo. En cambio, en Inglaterra la situación de equilibrio inestable dio lugar a un resultado accidental o, al menos, no premeditado: el surgimiento del capitalismo. Más en general, Brenner relaciona el surgimiento del capitalismo con los resultados colectivos no deliberados producto de la propiedad individual de los medios de subsistencia, esto es, se trataría de un resultado accidental de la lucha de clases.

Esta característica de la propuesta de Brenner inmediatamente proyectó su trabajo más allá de las fronteras de la historiografía e interesó a los filósofos de las ciencias sociales. En efecto, los partidarios del individualismo metodológico inmediatamente creyeron encontrar un filón en la obra de Brenner. Su estudio parece un ejemplo claro del tipo de explicaciones de los grandes fenómenos sociales como resultado no deliberado de la interacción estratégica de un gran número de personas. Curiosamente, en este sentido se tendió a plantear una ruptura de Brenner no sólo con la generación anterior de historiadores marxistas como Dobb (algo que el propio Brenner admite más o menos) sino con el propio Marx. Como hemos señalado, la característica que tenían en común el enfoque marxista –de modo perspicuo en el caso del historiador francés Guy Bois (1978)–, la teoría comercial de Wallerstein y el neomalthusianismo es el recurso a estructuras causales funcionales: respectivamente, la noción de modo de producción, de mercado mundial y de ciclo demográfico<sup>122</sup>.

Para algunos marxistas analíticos, Marx habría incurrido en este mismo error funcionalista en *El capital*. Según D. Little (1991: 117) y K. Tribe (1981: 59), con la acumulación originaria Marx, a diferencia de Brenner, estaría presentando un esquema funcional en el que los *enclosures* se habrían producido para adecuar la superestructura a los desarrollos tecnológicos. Little ve una notable continuidad entre el Marx del “Prólogo de 1859” a la *Contribución a la crítica de la economía política* y el de *El capital*. Como hemos visto, tal continuidad es dudosa y así lo ha interpretado una extensa tradición de investigaciones marxistas que, justamente por eso, ha tendido a infravalorar el capítulo 24 de *El capital*. Marx nunca dice que los *enclosures*

---

<sup>122</sup> En realidad, no está claro que Brenner no recurra a alguna forma de funcionalismo ya que plantea explícitamente que su base metodológica es la primacía de la lucha de clases. Como señala Nell, “la dificultad obvia de la teoría de la lucha de clases es que debe pasar por un *deus ex machina*. El deseo de la nobleza de un ingreso cada vez mayor” (Nell, E. J., 1984: 61). Sobre el antifuncionalismo de Brenner véase M. Roberts (1996: 100-104) y A. Carling (1991: 11-12).

comenzaran debido a las necesidades del (futuro) sistema capitalista. Bien es cierto que tampoco analiza con detalle por qué los campesinos no pudieron resistir a las presiones de los nobles para realizar los *enclosures*, pero de ahí no se siguen las conclusiones de Little<sup>123</sup>.

Entre las causas de la primera ronda de expropiaciones que Marx menciona se encuentran “el poder real [...] y su deseo de acceder a la soberanía absoluta”, “la demanda de lana de la industria flamenca” o la “Reforma” protestante (Marx, K., 1867: 3, 898-900). Sólo tras la Revolución Gloriosa empieza a decir Marx que “los capitalistas burgueses favorecieron la operación [de expropiación] para convertir el suelo en artículo puramente comercial, para acrecentar el aflujo hacia ellos de proletarios enteramente libres procedentes del campo, etc.” (Marx, K., 1867: 3, 905). Pero es que justo en este punto del texto comienza a citar a economistas políticos, como Burke, que han asumido en sus escritos la tarea de recomendar encarecidamente la expropiación. Más aun, Marx señala aquí que en el siglo XVIII “la ley misma se convierte en vehículo de robo perpetrado contra las tierras del pueblo” a través de las *Bills for inclosure of commons*. A partir de ese momento, Marx no deja de citar todo tipo de escritos de la época –económicos, filosóficos y gubernamentales– en los que se señala la conveniencia de crear una clase empobrecida y sin medios de subsistencia.

Da la sensación de que Marx, lejos de plantear un modelo funcional, más bien señala cómo una serie de coyunturas históricas –los primeros *enclosures*– llegan a convertirse en la práctica consciente de una clase que monopolizaba los instrumentos legislativos y represivos. En cierto momento, la clase emergente de capitalistas cobró conciencia de su interés en los procesos de expropiación que se habían iniciado por motivos completamente distintos. Se trata de un asunto de una importancia crucial para comprender la estrategia de Marx, es decir, el modo en que recurre a procesos cognoscitivos para explicar el rendimiento epistémico de ciertas categorías económicas no evidentes.

#### **5.2.4. De la economía política al higienismo social**

Resulta asombroso cómo la historiografía de la economía se ha esforzado por ocultar los numerosos textos de autores clásicos en los que se proponía sin ambages toda clase de

---

<sup>123</sup> Las críticas de Little son, en cambio, totalmente pertinentes por lo que toca al análisis de la acumulación originaria en los *Grundrisse*. Allí Marx utiliza claramente un léxico funcionalista y llega a decir que la disolución de las relaciones de servidumbre genera trabajadores asalariados “en potencia” (Marx, K., 1857-58: I, 464-465).



medidas políticas dirigidas a conquistar la riqueza social a través de la expropiación de los medios de subsistencia de la población. Gracias al trabajo de M. Perelman hoy sabemos que las tesis de Marx en “La acumulación originaria” no describen supuestas tendencias funcionales de un sistema *in nuce* sino la política activa del estado (Marx, K. 1857-58: I, 470) apoyada por economistas e intelectuales<sup>124</sup>. Según M. Perelman (2000: 4), los economistas clásicos no confiaron en que el mercado estableciera una adecuada división del trabajo a causa de la tenacidad con la que los campesinos se aferraban a su forma de vida. Por eso iniciaron un proceso de destrucción de las bases de la vida campesina que ni mucho menos se limitó a los cercamientos (Perelman menciona, entre otros procesos, las *Game Laws* que regulaban la caza o las leyes sobre la recogida de leña). Su intención era manipular la estructura social tradicional en sus más distintos aspectos con el objeto de generar una dependencia del mercado de trabajo de las clases populares. Es un proyecto históricamente insólito que se enfrentó a importantísimas resistencias. Como señala Pahl, a finales del siglo XVII el trabajo asalariado era despreciado y era sinónimo de pobreza. El trabajo asalariado suponía “una pérdida de independencia, seguridad y libertad” (Pahl, R. E., 1984: 63).

La acumulación originaria refleja la aceleración de la ruptura de los métodos tradicionales de organizar el trabajo para obligar a los campesinos a trabajar bajo la autoridad de los empresarios. Se trata, en definitiva, de un proceso de disolución de la unidad doméstica como centro de producción de las economías tradicionales. En cualquier sociedad no totalmente mercantilizada resulta sumamente difícil trazar una frontera clara entre las actividades productivas dirigidas al mercado y las orientadas a la reproducción de la unidad doméstica. Uno de los resultados de los procesos originales de acumulación fue el surgimiento de una cesura entre el trabajo asalariado “productivo” y el trabajo doméstico “improductivo”, poco importa si el trabajo asalariado consiste en vender seguros y el doméstico en amasar pan.

Resulta sumamente difícil magnificar la crueldad de las tesis de los economistas, políticos y hombres de negocios ingleses del siglo XVIII. Por ejemplo, Steuart afirmaba en 1767 que el mercado podía tener los mismos efectos beneficiosos que la esclavitud en Esparta y, en la misma época, un magistrado londinense aclaraba con intenciones poco moralizantes que “la pobreza es la fuente de la riqueza” (Perelman, M., 2000: 20). En el mismo sentido, E. P. Thompson cita las *Memories* de J. Smith, quien escribía: “Es

---

<sup>124</sup> M. Ignatieff (1981) se opone explícitamente a esta tesis e insiste en diferenciar los economistas políticos teóricos de los reformadores.

un hecho muy conocido que la escasez alienta la industria y que el trabajador que puede satisfacer sus necesidades trabajando tres días semanales, permanecerá ocioso y embriagado el resto de la semana. En los condados donde hay manufacturas, los pobres no trabajarán nunca más horas de las que necesitan para alimentarse y atender a sus gastos semanales. Podemos decir sin temor que una reducción de salarios en las manufacturas laneras sería una bendición y una ventaja para la nación y no perjudicaría a los pobres. De esta manera podríamos defender nuestro comercio y sostener nuestras rentas” (Thompson, E. P., 1963: 277). También, “todo el mundo excepto un idiota sabe que las clases bajas deben ser mantenidas pobres, o nunca serán industriosas”<sup>125</sup>. Lo cierto es que hay que esperar a principios del siglo XIX para que empresarios, economistas y legisladores comiencen a mencionar la posibilidad de que el sistema no descansa en la coerción sino en el incentivo salarial (Perelman, M., 2000: 196; Thompson, E. P., 1979: 271). En un estudio clásico sobre el surgimiento del liberalismo político, C. B. Macpherson aclaraba los fundamentos teóricos de estas ideas:

Con la Restauración, la idea de dar a los pobres derechos políticos desapareció nuevamente del cuadro, y la idea de su incapacidad moral se elevó a la segunda posición de la ortodoxia económica. Los tratadistas de economía política posteriores a la Restauración, aunque no manifiestamente puritanos aceptaron plenamente la concepción puritana de los pobres. El envilecimiento moral de la clase trabajadores es un tema constante en sus escritos. Y no sólo los pobres holgazanes, que habían sido tratados como proscritos desde la época Tudor, sino también los trabajadores pobres se trataban ahora como una raza aparte. Tawney ha observado que la actitud predominante de los escritores económicos ingleses posteriores a 1660 “hacia el nuevo proletariado industrial [fue visiblemente] más dura que la generalizada durante la primera mitad del siglo XVII, [...] carece de un paralelismo moderno, como no sea en el comportamiento de los colonos blancos menos respetables hacia la fuerza de trabajo negra”. Los miembros de la clase trabajadora no eran considerados como ciudadanos, sino como un conjunto de fuerza de trabajo potencial o real disponible para los objetivos de la nación. Los escritores económicos admitían que los trabajadores pobres eran, en último término, la fuente de la riqueza de toda la nación, o incluso insistían en ello pero sostenían que esto solamente era cierto si se les incitaba y se les obligaba a trabajar continuamente. Los artificios existentes para obtener de ellos el trabajo se consideraban en general inadecuados por no tener en cuenta las deficiencias morales de los pobres. Cualesquiera que fuesen los remedios propuestos – y muchos de ellos iban en el sentido de una mayor severidad–, el supuesto común del que partían era que la clase trabajadora era algo que debía ser manipulado por el estado para hacerla producir la ganancia nacional [...]. La opinión según la cual los seres humanos de la clase trabajadora eran una mercancía de la que

---

<sup>125</sup> Citado en M. Perelman (2000: 98).

podían obtenerse riquezas y un imperio, una materia prima que debía ser elaborada y utilizada por la autoridad política, era algo característico de la época de Locke. También lo era su corolario político: la clase trabajadora estaba justamente sometida al estado sin ser miembro del mismo con pleno derecho. Y lo mismo su fundamento moral, que la clase trabajadora no vive ni puede vivir una vida racional (MacPherson, C. B., 1962: 197).

Por supuesto, no se trata de una especie de eclosión del sadismo social. El impulso intelectual de este proyecto tenía que ver con giros conceptuales muy coyunturales. Albert Hirschman ha planteado una tesis no weberiana acerca de los orígenes ideológicos del capitalismo entendido no como un subproducto de una transformación religiosa sino como un proyecto deliberado. Frente a Weber, considera “que la expansión del comercio y la industria en los siglos XVII y XVIII fue celebrada y promocionada no por algunos grupos sociales marginales, ni por una ideología insurgente, sino por una corriente de opinión que surgió del mismo centro de la ‘estructura de poder’ y la ‘clase dirigente’ de su tiempo, a partir de los problemas con que lidiaban el príncipe y particularmente sus consejeros y otros notables implicados” (Hirschman, A. O., 1977: 146). Según Hirschman, en torno al siglo XVII distintos autores como Maquiavelo, Spinoza o Hume comenzaron a elogiar la persecución del interés individual como una ocupación relativamente inocua frente a las pasiones destructivas y la ineficacia de la razón. De este modo, se sentaron las bases para la justificación de los proyectos dirigidos a trastocar la sociedad tradicional y promover la búsqueda del interés individual. Porque lo cierto es que, junto a la expropiación que buscaba fomentar la dependencia material de la población pobre del mercado, existen otros procesos paralelos, igualmente importantes y muy característicos de todas las transiciones de sociedades tradicionales al capitalismo. Marx señala que,

no basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, *por educación, tradición y hábito* reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas (Marx, K., 1867: 3, 922)<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Véase también (1857-58: II, 88).

Lo cierto es que las primeras expropiaciones inglesas generaron una gran masa de vagabundos que circulaban por todo el país literalmente al borde de la inanición. El estado respondió con draconianas leyes sobre mendicidad –que incluían castigos tales como el marcado con hierros candentes o la horca– cuyos vestigios aún se percibían en la Inglaterra de principios de siglo XX. Esta clase de prácticas represivas de origen feudal fueron el fermento del que se nutrió una amplia y heterogénea serie de medidas cuyo fin último y deliberado era disciplinar a las clases bajas para que respondieran a las nuevas necesidades productivas y comerciales. No era una tarea sencilla. Como recuerda E. P. Thompson (1979: 266), cuando los hombres controlaban su vida laboral, el sistema de trabajo tradicional consistía en intensos periodos de trabajo seguidos de temporadas de inactividad. De igual modo, el sistema gremial, aunque muy jerárquico, estaba muy vinculado a la dependencia personal. Un maestro no podía sencillamente “despedir” a un aprendiz, al igual que un tío no “despide” a su sobrino (Nell, E. J., 1984: 138). Por último, la característica más perspicua del trabajo en la Inglaterra industrial era su “diversidad en cuanto a ocupaciones, oportunidades para el pluriempleo, acceso a pastos comunes...” (Pahl, R. E., 1984: 102).

Estos procesos arrojan luz sobre otro de los rasgos más controvertidos de la teoría laboral del valor de Marx: la noción de trabajo simple y abstracto. Para que el tiempo de trabajo sea un criterio de equivalencia entre distintas mercancías, es preciso mantener que hay cierta clase de identidad entre los distintos procesos laborales. Se trata de una tesis muy problemática en teoría económica y, de hecho, es uno de los argumentos a los que suelen recurrir quienes tratan de describir a Marx como un funcionalista vulgar. Marx dice que la reducción del trabajo complejo a trabajo simple es un fenómeno cotidiano que tiene lugar a través de “un proceso social que obra a espaldas de los trabajadores” (Marx, K., 1867: 1, 55). Si se entiende, como Böhm-Bawerk (1949: 127 y ss.), que el único mecanismo social que puede hacer tal cosa es el mercado, entonces el argumento de Marx parece circular, ya que, finalmente reposa en los precios. En cambio, si no es el mercado quien opera a espaldas de los trabajadores, nos enfrentamos al problema de justificar procesos que ni son intencionales ni tampoco el resultado de la interacción estratégica. Aunque ha habido distintos intentos de resolver el problema, la solución más sencilla y convincente es plantear, como hace M. Desai (1974: 32), la cuestión en términos históricos. El cambio institucional del sistema gremial a la manufactura, es decir, la génesis del trabajo asalariado muestra las transformaciones que hubo que realizar para que el trabajo fuera una mercancía. Y, como señala E. J. Nell

(1984: 152), esto explica en parte el declive económico de Italia y Flandes, dominadas por los gremios, donde el trabajo no era una mercancía más equivalente a cualquier otro insumo. Con la generalización del trabajo asalariado el tiempo se convierte en dinero y el patrón “debe *utilizar* el tiempo de su mano de obra y ver que no se malgaste: no es el quehacer el que domina sino el valor del tiempo al ser reducido a dinero” (Thompson, E. P., 1979: 247).

Otro tanto ocurre con el trabajo simple. La mayoría de las prácticas laborales tradicionales requieren una amplia gama de habilidades de todo tipo, no sólo técnicas sino también sociales, como muestra cualquier ejemplo de trabajo doméstico. La fragmentación del trabajo en tareas mecánicas, sencillas y repetitivas, de modo que cualquier trabajador sea fácilmente reemplazable, fue una importante transformación que la mayoría de los obreros vivió como una pesadilla. Según la mitografía burguesa –desde A. Smith hasta el taylorismo– esta subdivisión de tareas en el taller tenía que ver con su mayor eficacia. No hay pruebas de que haya sido así. Según Marglin la razón principal que impulsó la división de tareas fue que hacía al capitalista imprescindible: “Sólo separando las tareas especializadas, e introduciendo máquinas costosas, podía asegurarse el capitalista el control de la producción” (Marglin, S. A., 1976: 57). De hecho, el origen de la fragmentación se encuentra en el *putting-out system*, donde apenas se produjeron progresos tecnológicos dignos de mención. Del mismo modo, “el secreto del éxito de la fábrica es que arrebató a los obreros y transfería a los capitalistas el control del proceso de producción” (Marglin, S. A., 1976: 71). Marglin recuerda que, frente a lo que se suele creer, el sistema fabril se remonta a Roma. La ventaja que ofrecían las fábricas del mundo antiguo, como las modernas, era una organización favorable para la vigilancia estricta. De hecho, la mano de obra de estas fábricas era básicamente esclava. Algo similar ocurrió en la Inglaterra del siglo XVIII a través distintos procesos coercitivos. Tal vez el ejemplo más sangrante fuera el de los niños de la beneficencia que eran habitualmente vendidos por la parroquia como aprendices de fábrica (Marx, K., 1867: 3, 919-920) pero, en distintos grados, se trata de prácticas que afectaron a toda la clase obrera incipiente. El estudio de Marglin es particularmente interesante porque, ante a la dificultad de probar que fue el control y no la eficacia lo que produjo la fragmentación de la producción, recurre a los escritos de la época de capitalistas, economistas y periodistas. Por ejemplo, cita a un reportero de la época que da cuenta de los méritos del fabricante textil en estos términos: “Dictar y

poner en vigor un código eficaz de disciplina industrial, apropiado a las necesidades de la gran producción, ésta fue la grandiosa obra de Arkwright” (Marglin, S. A., 1976: 71). Así pues, al menos hasta cierto punto, la expropiación material y la disciplina como condiciones de posibilidad del capitalismo fueron procesos intencionales y conscientes en cierto momento. Aún más, no sólo la expropiación fue deliberada sino también la gestión de la expropiación. Es decir, los economistas políticos fueron capaces de entender que mantener parcialmente las formas de vida tradicionales podía resultar de interés en la medida en que, por ejemplo, servían para hacer descender los salarios. Así, según Perelman, “la hostilidad de Steuart hacia la economía basada en la unidad doméstica era condicional, pues reconocía su valor como un puntal del proceso inicial de acumulación capitalista” (Perelman, M., 2000: 156).

Dicho de otro modo, los economistas clásicos hicieron propuestas pragmáticas dirigidas a forzar la situación en la que la fuerza de trabajo efectivamente cobrara los salarios necesarios para su reproducción en un contexto social cambiante, dependiente de las fluctuaciones del mercado. Así comprendieron la necesidad de mantener distintos modos de trabajo no asalariado, siempre y cuando no posibilitasen la independencia económica. Desde finales del siglo XVII no dejaron de aparecer libros, panfletos y manuales dirigidos a redefinir el papel de la mujer en el hogar, en un contexto en el que se estaba intentando destruir las formas tradicionales de trabajo familiar para fomentar el trabajo asalariado (Pahl, R. E., 1984: 51). Se trata de los albores de una tradición de esfuerzos pedagógico-disciplinarios cuyo cenit es el higienismo decimonónico.

A diferencia de muchos neoliberales, la economía política clásica entendió que no hay ninguna sociedad totalmente mercantilizada. Por ejemplo, ninguna sociedad contemporánea podría sobrevivir a la mercantilización del trabajo doméstico y al cuidado profesional de niños y ancianos. En esta situación ha sido una fuente de beneficio para el capital tanto la relativa capacidad de las unidades familiares para subsistir como su incapacidad para subsistir totalmente. El trabajo no asalariado ha sido tanto una vía para rebajar los sueldos por debajo del límite de la subsistencia como un terreno a mercantilizar y entender en términos de consumo. Se trata de un equilibrio inestable y muy difícil de organizar que el Estado y otras organizaciones fomentaron a través de combinaciones fluctuantes de trabajo asalariado y economía doméstica. Al menos inicialmente, los economistas, los empresarios, los políticos e incluso los críticos del capitalismo fueron conscientes de esta situación e intentaron manipularla en distintos sentidos según el momento. Engels entendió en *La cuestión de la vivienda* el

ahorro que supone para el capital el autoaprovisionamiento de la clase obrera, esto es, las prácticas de subsistencia de las que el capitalista se ha desvinculado contractualmente. En otro contexto, cabe recordar que algunas de las conocidas innovaciones de Henry Ford por lo que toca a las relaciones laborales guardan una estrecha relación con este fenómeno (Perelman, M., 1996: 142; Foley, D. K., 1986: 60; Mandel, E., 1989: 114-117).

Si tenemos en cuenta esta clase de fluctuaciones que a menudo tienen más que ver con cuestiones políticas que económicas, resulta muy interesante disponer de una versión de la teoría del valor que no dependa exclusivamente de magnitudes físicas. Ya que, en este contexto, el valor de la fuerza de trabajo se desvía de las mercancías consumidas en el hogar e incluye un “elemento moral”, como lo llamó Marx, ineludible. La indeterminación de la teoría laboral del valor de Marx se adecua bien a estos procesos inestables de manipulación de las condiciones de vida de la clase obrera para aumentar los beneficios. Parece como si, en último término, la noción de “socialmente necesario” aludiera al papel instrumental de las formalizaciones económicas. No es ya que la matematización necesite una contextualización, sino que más bien es un aparato aclaratorio anejo a la historia social de los conflictos entre grupos de personas dotadas de distinto poder político.

### **5.2.5. El desvanecimiento de la economía política**

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando estas prácticas conscientes de acumulación y disciplina comienzan a difuminarse, a hacerse menos visibles y específicas y, al mismo tiempo, a generalizarse e intensificarse?, ¿qué validez tiene entonces la teoría del valor?

El problema es el siguiente. A lo largo del siglo XIX y a principios del siglo XX en toda Europa se produjo un notable incremento de las medidas de todo tipo dirigidas a lograr que la clase obrera se adaptase al nuevo orden social y, en general, a solucionar los problemas de anomia que presentaba la nueva sociedad<sup>127</sup>. Gracias a autores como Foucault, Donzelot, Thompson, Gaudemar, Hobsbawm, Noble o Elias hoy conocemos los procesos pedagógicos que afectaron a distintas esferas: el trabajo, el espacio de la mujer, la infancia, la sexualidad, la higiene, la ciencia, la escuela, la moral, la prisión, la alimentación... Se trata de un entramado institucional rico y complejo cuya

---

<sup>127</sup> En numerosas ocasiones se ha señalado los estrechos vínculos entre la conciencia de esta crisis y el nacimiento de la sociología: A. Giddens (1971: 16 y ss.); D. Martindale (1961: 38 y ss.); H. Schoeck (1952: 146); R. Nisbet (1967: I, 37).

característica más perspicua es que en muchos casos –en particular cuando no participa ninguna agencia estatal– resulta difícil establecer hasta qué punto se buscaba de modo consciente promover los intereses de la clase capitalista, mejorar las condiciones de vida de los pobres o ambas cosas a la vez. No está claro qué pretendían los precursores de la asistencia social cuando trataban de formar buenas amas de casa que apartasen a los hombres de la taberna y la barricada. Tampoco está claro si todos los que abogaban por la prohibición del trabajo infantil, la escolarización o la reducción de la jornada laboral tenían los mismos objetivos. Así, como ha señalado Hobsbawm, la transformación que experimentó el sistema de relaciones laborales inglés a partir de 1840, con la desaparición de la compulsión no económica y la generalización de medidas de disciplina laboral y organización científica del trabajo, fue paralela a un notable giro en el trato que se dispensaba a las clases bajas: “Las modificaciones introducidas en la Ley de Pobres (por ejemplo, la de 1867) tendían a eliminarla como un instrumento de coerción contra los trabajadores y a convertirla en un instrumento de asistencia a los mismos” (Hobsbawm, E., 1964b: 376).

Desde luego, no cabe duda de que hay una conexión al menos conceptual entre las medidas de sometimiento directo de los siglos precedentes y los proyectos pedagógicos decimonónicos dirigidos a educar a lo que, sin muchos disimulos, se denominaba “clases peligrosas”. A modo de ejemplo, cabe recordar que, en España, los peores episodios de violencia contra los gitanos se vivieron en plena Ilustración, cuando se insistía en la redención de su atavismo a través del trabajo (Leblon, B., 1987). En realidad, la política de pobres del Siglo de las Luces presenta un aspecto dual que marcó notablemente las legislaciones posteriores: “Los ilustrados intentaron, aprovechando un mayor grado de centralización del poder estatal, hacer más efectiva la aplicación de las leyes contra vagos, vagabundos y mendigos no certificados, en un intento de erradicar las formas de pobreza falsa más contumaces y revitalizar la función disuasoria de unas penas realmente duras”. Sin embargo, “en el mismo paquete doctrinal obran contenidos y mensajes heterogéneos: una franca apertura a la consideración del trabajo subjetivamente motivado; los recursos de un sistema asistencial que ofrece un paliativo para hacer frente a los riesgos más acuciantes de la vida de los trabajadores manuales; y una política de represión directa de todos aquellos declarados como pobres inútiles” (Díez, F., 2001: 66 y 68).

¿Fue la labor proletarizadora un mero efecto no intencional de las actuaciones filantrópicas? Resulta muy inverosímil. ¿Fue un complot de algunos burgueses



particularmente clarividentes para asegurar el mantenimiento de las relaciones de producción y limitar la rebeldía obrera? Tampoco parece muy probable. Existe un confuso magma ideológico decimonónico en el que las alianzas de clase colectivas juegan un papel crucial y en la que los intereses particulares están mal definidos.

En este sentido, tal vez sea cierto, como afirman A. Sayer y R. Walker (1992: 373), que la tradición marxista ha sido incapaz de entender el auténtico alcance de la división social del trabajo por lo que toca a la organización de una economía a gran escala y que ha elaborado fantasías comunitaristas para explicar e intervenir en un ámbito que requiere un marco teórico más complejo. Sin embargo, no es menos cierto que la opacidad intencional de las alianzas de clase constituye un problema insalvable para los análisis individualistas. Para el individualismo metodológico sólo parece haber dos opciones. O bien el estado social es obra de un plan deliberado o bien es un resultado no intencional que surgió de la interacción de distintas estrategias que buscaban otros objetivos (la redención religiosa, la revolución social o incrementar los beneficios, por ejemplo). El problema es que esas estrategias no son ni mucho menos tan claras.

De igual modo que en la Castilla del siglo XVII no resulta fácil diferenciar la regla de la vocación religiosa de la búsqueda de una mejora en el nivel de vida, no hay un corte tajante que separe los actos filantrópicos, las actividades de algunas asociaciones obreras –al mismo tiempo legalizadas y perseguidas por los gobiernos– y los objetivos como clase de los capitalistas decimonónicos. No parece que la identidad de estas prácticas esté definida con nitidez en la conciencia y en las acciones de las personas implicadas. El capitalista forma parte de círculos sociales que incluyen organizaciones (formales o no) educativas, patronales, caritativas... Además, sin duda tendrá lazos familiares y profesionales que lo conectan con intereses más amplios que los de su propia empresa y que estructuran comportamientos a medio camino entre la cooperación de clase deliberada y la conducta instrumental puramente egoísta (o sea, a medio camino entre el cártel y la pura competición mercantil). Lo que ocurrió, por supuesto, es que a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX finalmente se consolidó algo a lo que podemos llamar sociedad capitalista, con normas sociales y entramados institucionales asociados. En ese sentido, no deja de ser paradójico el escaso interés que los autores marxistas han demostrado por esta clase de cuestiones. De hecho, eso es lo que hace tan importante la obra de E. P. Thompson (1963) centrada en el surgimiento de una cultura obrera parcialmente modelada por el capitalismo (Little, D., 1989: 189). Pero otro tanto cabe decir de la cultura burguesa. Según Marshal Berman, la

obra de Marx “puede clarificar la relación entre la cultura modernista y la economía y la sociedad burguesa –el mundo de la modernización– del que aquella emanó” (Berman, M., 1982: 84). De modo similar, Raymond Williams solía hablar de “una estructura de sentimiento”, una especie de comunidad intelectual imprecisa, por así decirlo, “disuelta” en el medioambiente social (Williams, R. 1977: 133-134). Más en concreto, Williams identifica tres pautas de conducta social en la sociedad inglesa de mediados del siglo XIX:

Las tres contribuyeron al crecimiento de la sociedad: los ideales aristocráticos atenuaron la severidad de las dimensiones más negativas de los ideales de la clase media, mientras que los ideales de la clase obrera se combinaron fructífera y decisivamente con sus mejores aspectos. Las pautas de conducta social de la clase media llegaron a ser dominantes, y tanto los aristócratas como los obreros las aceptaron en buena medida. Pero esta personalidad social de la clase media también se fue modificando a lo largo de la década. Los valores basados en el trabajo y la perseverancia, la idea de que la posición social tenía que ver con el estatus antes que con el nacimiento, la santidad del matrimonio o el ensalzamiento de las virtudes del ahorro, la sobriedad y la caridad, aún seguían siendo dominantes. Pero, aunque no se rechaza la rehabilitación punitiva –así como las actitudes hacia la debilidad y el sufrimiento asociadas a esta idea–, pasó a formar parte de un ideal más amplio vinculado al servicio público, al esfuerzo civilizatorio promovido activamente a través de un altruismo genuino y la creación de instituciones positivas (Williams, R., 1961: 63).

Este tipo de procesos, donde las estrategias deliberadas se entremezclan de modo muy difuso con fenómenos sociales no intencionales, se ha dado en las más diversas áreas. En uno de los estudios más importantes que se han escrito sobre la historia de la tecnología, D. Noble explica cómo el desarrollo tecnológico estadounidense está fuertemente asociado a una estrategia consciente de las grandes empresas que supieron manipular un contexto tecnofílico difuso que abarca desde la política al ejército o la prensa. En su opinión, “al principio, el monopolio de la ciencia adoptó la forma de control de las patentes, es decir, de control de los productos de la tecnología científica. Después se convirtió en el control del proceso de la producción científica misma, por medio de la investigación industrial organizada y regulada. Finalmente, también significó el control de los prerequisites sociales de este proceso: el desarrollo de las instituciones necesarias para producir tanto los conocimientos científicos como las personas que los poseyeran, y la integración de estas instituciones en el sistema monopolístico de la industria basada en la ciencia” (Noble, D. F., 1984: 34). Lo que ocurre, en definitiva, es que no es fácil separar conceptualmente las luchas de estatus de los profesores de ingeniería estadounidenses –despreciados por sus colegas

“humanistas”–, el desembarco de las grandes empresas en las escuelas técnicas y la transformación según sus intereses de los planes de estudio, la modificación por parte del gobierno norteamericano del sistema de patentes a fin de permitir que las grandes compañías controlasen el desarrollo tecnológico, el interés de los ingenieros por la organización científica del trabajo o la promoción consciente de los sentimientos corporativos de una elite de técnicos interesados en el triunfo de su empresa.

De modo análogo, a menudo las tesis de las incipientes ciencias sociales decimonónicas se ubican en algún continuo entre la respuesta consciente a los intereses legitimatorios de las clases dominantes, los desarrollos endógenos un tanto extravagantes y la crítica social bienintencionada. José Luis Peset presenta un buen ejemplo en su análisis del modo en que la antropología victoriana afrontó la cuestión de las diferencias raciales y se vio influida por los aires segregacionistas que llegaban del otro lado del Atlántico frente a la antigua vertiente filantrópica y monogenista de los antropólogos británicos, mayoritariamente de origen aristocrático y tono paternalista (Peset, J. L., 1983: primera parte). Citando a D. A. Lorimer, Peset vincula el paso del etnocentrismo al racismo en Inglaterra con la intensificación de la política colonial. Obviamente, el problema consiste en explicar en qué consiste ese “vínculo” sin recurrir a tesis funcionalistas ilegítimas. Ahora bien, sin ir más lejos, no es menos cierto que resulta llamativa la coincidencia en la fecha de creación del Royal Anthropological Institute of Great Britain en 1871 y la aprobación de la Criminal Tribes Act por parte del Parlamento británico, “una ley que permitía a las autoridades coloniales declarar criminales a todas aquellas tribus cuyas costumbres fueran consideradas peligrosas para el imperio” (Peset, J. L., 1983: 78).

Esta especie de indefinición conceptual en distintos ámbitos cruciales para la comprensión de los últimos doscientos años de historia mundial plantea algunos interrogantes epistemológicos interesantes. No es totalmente inverosímil la idea de que si alguien hubiera sometido a un interrogatorio socrático a los filántropos decimonónicos, estos hubieran llegado a la conclusión de que, en realidad, temían a las “clases peligrosas” y esa era la auténtica motivación de sus acciones pedagógicas. Tal vez en el transcurso de ese interrogatorio se les podría haber mostrado la relación de sus prácticas con la pasada labor de destrucción de la cultura obrera con medidas manifiestamente crueles e injustas. Sin duda, habrían considerado tal conclusión como un resultado cognitivo interesante. La cuestión es hasta qué punto tenemos derecho a

obtener nosotros ese mismo resultado al que podrían haber llegado las personas implicadas.

Incluso si es cierto que en la transición del feudalismo al capitalismo la ley del valor aplicada a la fuerza de trabajo resulta perspicua como regla de acción, ¿qué valor tiene esa “ley” cuando, en cambio, debe ser inferida de otras reglas de acción manifiestas? Otro tanto puede decirse de las cuestiones relacionadas con la mejora de las condiciones materiales de vida de la clase obrera en el capitalismo. Incluso si es cierto que, a medio plazo, fueron *beneficiosas* para la clase capitalista en general al limitar las revueltas obreras, ¿qué conclusiones cabe extraer si efectivamente no se tomaron esas decisiones con el objetivo de beneficiar a medio plazo a los capitalistas? ¿Estamos abocados al funcionalismo?

A pesar de las apariencias, la respuesta a esta última pregunta no puede ser inmediatamente afirmativa. Las intenciones y deseos, así como los intereses racionales, no están tan claramente delimitados. Incluso si la ley del valor o el beneficio general de los intereses capitalistas a través de mejoras en las condiciones de vida obreras no están presentes en los discursos que regulan estos actos, desde luego es una conclusión a la que podrían llegar sus protagonistas sin grandes dificultades.

Marx fue notablemente prudente a la hora de recurrir a expedientes funcionalistas. Por ejemplo, cuando analiza la derogación de la legislación que prohibía las asociaciones de trabajadores dice: “Las crueles leyes anticoalicionistas fueron derogadas en 1825, ante la amenazadora actitud del proletariado. Sólo a regañadientes las abrogó el parlamento, el mismo parlamento que durante siglos, con la desvergüenza más cínica, había funcionado como *coalición permanente de los capitalistas contra los obreros*” (Marx, K., 1867: 3, 926). De modo muy significativo, en la tercera edición de *El capital*, Engels modificó este texto a la luz de las notas de Marx y de los añadidos que había realizado a la traducción francesa. Engels añadió un rápido repaso de las vicisitudes parlamentarias que sufrió la legislación obrera a lo largo del siglo, con mención incluida a Gladstone, a la traición de los liberales “al proletariado que lo había llevado al poder”, al modo en que los jueces tienden a aliarse con los empresarios... Marx parece entender que, al fin y al cabo, su tesis funcionalista acerca de la evolución de la legislación obrera no es más que un resumen impresionista de la descripción de un juego mal definido de conductas egoístas, coaliciones de clase y lealtades ideológicas.

Desde luego, no hay que olvidar que, del mismo modo que se puede afirmar la existencia de una continuidad histórica entre las formas más burdas y violentas de

proletarización y otro tipo de fenómenos disciplinarios –a veces ambiguos– posteriores, también hay una continuidad sincrónica. Las formas más descarnadas y virulentas de acumulación por medio de la expropiación han estado presente de forma continua hasta nuestros días y a una escala aún mayor que en el siglo XVIII. Lo que ocurre es que, como el propio Marx señaló, se han dirigido mayoritariamente al exterior del estado liberal occidental, a las colonias (Marx, K., 1867: 3, 940 y ss.). Mientras en Inglaterra se reducía la jornada laboral y se ampliaba el derecho al voto, en las colonias se dismantelaba el tejido social tradicional. La esclavitud en EE UU, el gobierno colonial inglés en la India, el Congo belga o la Centroamérica colonizada por la United Fruits muestran el lado menos luminoso del desarrollo industrial.

### **5.3. Acumulación internacional e imperialismo**

Es de sobra conocido que procesos de acumulación originaria muy similares a los que describe Marx se han repetido por todo el mundo. Buena parte de las condenas morales al capitalismo se basan en los sangrientos procesos de destrucción de las formas de vida tradicionales que se han sucedido por doquier desde hace dos siglos, en particular en las colonias de las grandes potencias. Al igual que ocurría en el caso inglés, la naturaleza de estos acontecimientos casi siempre ha resultado notablemente transparente para sus testigos. Rafael Sánchez Ferlosio recuerda la descripción que en 1808 hace Humboldt de las colonias españolas en Sudamérica: “En las colonias españolas se oye repetir muy a menudo que los habitantes de las *tierras calientes* no saldrán de la apatía en que hace siglos están sumergidos hasta que una *real cédula* mande destruir los platanares. A la verdad el remedio es violento y los que lo proponen con tanto ardor generalmente no despliegan más actividad que el común del pueblo, al que quieren hacer trabajar aumentando la masa de sus necesidades” (Sánchez Ferlosio, R., 1986: 51). A menudo la expropiación se ha encubierto a través de alguna forma de supuesta ilustración del salvaje. Un ejemplo reciente es la expulsión de sus tierras tradicionales y concentración en reservas de los bosquimanos por parte del gobierno de Botswana, interesado en los yacimientos de diamantes del desierto del Kalahari; o la supresión legislativa en 1983 de los regímenes tradicionales de propiedad de la tierra en Mauritania: las parcelas comunes se segmentaron y se asignaron en propiedad a familias a las que pronto la presión del mercado obligó a vender a grandes empresas (Ziegler, J., 2002: 251).

No obstante, en ocasiones se ha tomado en consideración otra posibilidad: que la acumulación originaria no sea un fenómeno limitado al inicio del capitalismo en

distintas zonas sino, más bien, un mecanismo recurrente. Esto ha permitido plantear polémicamente la acumulación originaria como un proceso continuo. Aunque se trata de un debate que se ha avivado recientemente (Bonefeld, W., 2001; Zarembka, P. 2001; Angelis, M. de, 2001), hunde sus raíces en la polémica sobre el intercambio desigual de la década de los setenta y, en última instancia en las teorías del imperialismo que la teoría marxista ha planteado insistentemente desde principios de siglo XX.

Si fueran correctos, esta clase de análisis supondrían un apoyo adicional a la teoría del valor. En síntesis, el razonamiento es el siguiente: algunas conductas históricamente relevantes pueden y deben ser descritas en términos de la teoría del valor. Se trata de estrategias dirigidas a establecer un mercado en el que cierta mercancía peculiar –la fuerza de trabajo– se venda a su valor socialmente necesario. En otras palabras, buscaban forzar el trabajo asalariado reduciendo todo lo posible la remuneración y, para ello, se manipularon conscientemente las condiciones de vida del segmento más pobre de la población. Posteriormente estas estrategias pasaron a formar parte del acervo normativo de una entidad sumamente vaga que podemos llamar sociedad capitalista.

En términos históricos, la proyección de la teoría de la acumulación originaria más allá de los orígenes del capitalismo pretende dar cuenta de una situación reiterada en la que la primacía jerárquica de cierto tipo de actividades económicas se logra a través de la manipulación de dimensiones no inmediatamente económicas de la vida social. Estas intervenciones siguen criterios pragmáticos y, por el momento, son imposibles de sistematizar teóricamente. Incluyen prácticas tales como la gestión del nivel de vida y las posibilidades de subsistencia de la mayoría de la población, la financiación de la industria armamentística y del capital financiero, las estrategias de contención del crimen o la formación consciente de elites. Entre los ejemplos de lo primero se encuentran, en un extremo, el estado de bienestar europeo de la posguerra financiado por EE UU y, en el otro extremo, el fomento de la pobreza en el Chile de Pinochet<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> La siguiente cita del economista canadiense Michel Chossudovsky puede ayudar a esclarecer este punto: “Apenas unas pocas semanas después del sangriento golpe militar del 11 de septiembre de 1973 en Chile, la junta militar encabezada por el general Augusto Pinochet ordenó un alza del precio del pan de 11 a 40 escudos, abrumador aumento de 264% de la noche a la mañana. Este ‘tratamiento de choque económico’ había sido planeado por un grupo de economistas llamado los ‘Chicago Boys’. En esa época yo enseñaba en el Instituto de Economía de la Universidad Católica de Chile, nido de economistas formados en Chicago y discípulos de Milton Friedman. Cuando la Universidad se reabrió unos días después del golpe de estado, los Chicago Boys estaban exultantes. Apenas una semana después varios de mis colegas del Instituto de Economía fueron designados para ocupar cargos claves en el gobierno militar. A la vez que los precios se disparaban, los salarios fueron congelados para asegurar ‘la estabilidad económica y detener las presiones inflacionarias’. De la noche a la mañana el país entero se vio arrojado a

En realidad, la idea de que la acumulación originaria no se agota en un proceso arcano llegó a través de análisis políticos urgentes, en concreto de las transformaciones que experimentó el capitalismo a inicios del siglo XX y que distintos autores trataron de entender reformulando las tesis de Marx. Así, según Alex Callinicos:

Tal y como Nikolai Bujarin la formuló durante la Primera Guerra Mundial, la teoría del imperialismo afirma que en el curso del siglo XIX, las rivalidades geopolíticas entre Estados y la competencia económica entre capitales, dos procesos que habían sido relativamente autónomos hasta la fecha, se fusionaron cada vez más. Por un lado, la creciente industrialización de la guerra suponía que las grandes potencias no podían seguir manteniendo su posición sin desarrollar una base económica capitalista; por otro, la aceleración de la concentración de capital provocó que las rivalidades económicas entre empresas traspasasen las fronteras nacionales y se convirtieran en contiendas geopolíticas en las que los combatientes reclamaban el apoyo de sus respectivos países [...]. La teoría marxista del capitalismo analiza las formas en las que la competencia económica y geopolítica se han entremezclado en el capitalismo moderno (Callinicos, A., 2003: 166-67).

En concreto, cabe situar el origen de esta tradición de estudios en la obra de Rosa Luxemburgo *La acumulación de capital*, dedicada a analizar los esquemas de reproducción que aparecen en el Libro II de *El capital*. Luxemburgo encontró algunos problemas importantes en estos modelos de Marx que, curiosamente, han sido uno de los aspectos de su obra que más positivamente han acogido los autores actuales que han desarrollado matemáticamente las tesis marxianas (Desai, M., 1974: 136 y ss.). Luxemburgo creía que una sociedad capitalista se enfrentaría inevitablemente a límites cada vez más acuciantes a la hora de encontrar un mercado en el que colocar su producción creciente y, por tanto, necesitaría un entorno no capitalista que asegurase la demanda (esta es la base de lo que se conoce como teoría del subconsumo, fundada por J. A. Hobson [1902: cap. 6] y desarrollada posteriormente por Baran y Sweezy [1966]). Ampliaba así la idea de la acumulación originaria y aplicaba a su propia época la idea de una continuidad entre medidas políticas coercitivas e intercambio económico. De hecho, su objetivo era explicar los crecientes conflictos políticos que se estaban produciendo entre las grandes potencias. Desde su punto de vista, se había entablado una lucha entre los estados expansionistas por controlar los mercados no capitalistas, cada vez más escasos, que eran cruciales para su reproducción.

---

la extrema pobreza; en menos de un año el precio del pan había aumentado treinta y seis veces; el 85% de la población chilena había sido empujada a cruzar la línea de la pobreza” (Chossudovsky, M., 1997: 1).

En realidad, Luxemburgo se equivocaba al pensar que de los modelos marxianos de reproducción se sigue lógicamente alguna clase de dependencia de un entorno no capitalista. Sin embargo, acertó de pleno en los aspectos más historiográficos al señalar que “el capitalismo surgió y creció en este entorno [...]. Su contribución real fue insistir en que los mecanismos de acumulación primitiva, a través de la fuerza, el fraude y el poder del estado, no eran simplemente un lamentable aspecto del pasado del capitalismo, sino que persisten a lo largo de la historia del capitalismo en el espacio donde se encuentran los sistemas económicos capitalistas y precapitalistas. Este espacio no es geográfico sino social, existe dentro de los países antes que entre ellos, y si la forma capitalista de organización ha triunfado completamente en unos pocos lugares (Inglaterra, por ejemplo), la lucha desigual continuará en amplias áreas del mundo” (Brewer, A., 1980: 64 y 72). En realidad, puede que los méritos de Luxemburgo sean aún mayores si se tiene en cuenta que la tesis de la búsqueda de mercados externos no era tanto una elaboración analítica cuanto un lugar común en la época que, al menos en parte, definió las estrategias gubernamentales (Braillard, Ph. y Senarclens, P., 1979: 10-15). Y, desde luego, Marx prestó una considerable atención a la relación entre el surgimiento de un mercado mundial y el aumento de la plusvalía relativa fundada en el aumento del consumo a través de la “producción de nuevas necesidades” (Marx, K., 1857-58: I, 360).

En resumen, Luxemburgo identificó una característica sumamente importante del capitalismo real que había quedado en segundo plano en la obra de Marx. De este modo, inició una tradición de estudios que reprodujeron sistemáticamente las virtudes y defectos del modelo original: importantes deficiencias teóricas pero un enorme valor historiográfico. Es el caso, desde luego, de la teoría del capital financiero de Hilferding y, sobre todo, de la teoría del imperialismo de Bujarin. Pero otro tanto cabe decir de un conjunto de elaboraciones, formalmente más sofisticadas, con un importante parecido de familia y que abarcan desde el enfoque macrohistórico de I. Wallerstein a la teoría de la dependencia de Andre Gunder Frank y Samir Amin e incluso a la teoría del intercambio desigual de Arghiri Emmanuel (basada no en el poder diferencial de algunos estados sino en una aplicación de la teoría de los precios de producción al comercio internacional). El problema que todos estos autores intentaban explicar tenía que ver con la estructura de la desigualdad económica mundial, con el modo en que la situación económica de amplísimas regiones del sistema capitalista no dejaba de empeorar –al menos en términos relativos y a menudo en términos absolutos– en



contraste con el desarrollo sostenido de los países europeos y norteamericanos. No ha habido una posición unánime acerca de cómo se reproduce la dependencia entre el centro y la periferia del sistema. Con ciertas dosis de generosidad hermenéutica cabe hablar de una continuidad entre factores puramente mercantiles y puramente políticos, donde las estrategias económicas de los estados más fuertes y las alianzas monopolistas de las grandes empresas a menudo no son fáciles de distinguir.

La fuerza de estos enfoques es que han señalado elementos empíricos recurrentes que desbarataban distintas presuposiciones mal fundamentadas de la teoría económica estándar, como la teoría de los costes comparativos de Ricardo (Vidal Villa, J. M., 1976: 27 y ss.; Shaikh, A., 1994: cap. 4), y la teoría del desarrollo dominante hasta la década de los sesenta del siglo XX. Estos autores llamaron la atención sobre fenómenos cruciales para entender el mundo moderno, como la división del mercado mundial en un centro y una periferia, la persistencia de las economías de subsistencia dependientes del mercado, las alianzas entre el poder político y el poder económico, la familia expandida como unidad socio-económica básica... También contribuyeron a rectificar cierta ortodoxia marxista que consideraba que el desarrollo capitalista debía ser tendencialmente homogéneo. Esta era la posición de Marx y Engels en *El manifiesto comunista* aunque posiblemente no en otras obras posteriores (Brewer, A., 1980: 161). De hecho, la argumentación de muchos teóricos de la dependencia sigue de cerca los textos de Marx en “La acumulación originaria”, si bien tienden a incurrir en explicaciones funcionales. Esto se ve con mucha claridad en el caso del antropólogo Claude Meillasoux.

Meillasoux realizó una conocida crítica de la teoría del intercambio desigual, que él consideraba parte de una estrategia nacionalista dirigida a achacar los problemas económicos no a la explotación laboral sino a un intercambio comercial adulterado. En cambio, propuso analizar el papel que juega la agricultura de subsistencia y, en general el trabajo no asalariado, en las economías capitalistas de los países de la periferia. Meillasoux llama la atención sobre algunos aspectos cruciales de estas economías subdesarrolladas. Por ejemplo, en todas ellas destaca el bajo coste de la fuerza de trabajo a pesar de que tienen agriculturas de baja intensidad que, en teoría, deberían elevar su precio; además, apenas se producen inversiones en el sector agrícola dedicado a la alimentación, a pesar de que constituye un apetecible territorio virgen para la explotación capitalista. A partir de estas premisas Meillasoux elaboró un modelo funcionalista en el que la preservación de las economías domésticas se explica por sus

efectos benéficos para el capital, es decir, por su contribución al abaratamiento de la fuerza de trabajo. En su opinión, en los países subdesarrollados la agricultura de alimentación permanece al margen de la esfera de producción capitalista, “pero está en relación con la economía de mercado mediante el abastecimiento de mano de obra en el sector doméstico”. Por tanto, “esta economía de alimentación pertenece a la esfera de la circulación del capitalismo, mientras que permanece fuera de la esfera de producción capitalista” (Meillasoux, C., 1975: 137). De este modo, el vínculo entre dos sectores con relaciones de producción diferentes no es coyuntural, sino que debe considerarse como parte del mecanismo de reproducción capitalista: “El modo de producción doméstico es simultáneamente preservado y destruido; preservado como modo de organización social productor de valor en beneficio del imperialismo, destruido pues se lo priva a plazo fijo, mediante la explotación que padece, de los medios para su reproducción” (Meillasoux, C., 1975: 140).

La propuesta de Meillasoux es muy representativa de los problemas y ventajas de las teorías del imperialismo. Evidentemente, su descripción del papel que juegan las economías domésticas en la economía capitalista es sumamente interesante. Con toda seguridad el trabajo no asalariado ha sido un componente importantísimo en la conservación del capitalismo a través de distintas crisis; y es totalmente cierto que muy a menudo ese trabajo se encuentra en una peculiar relación de dependencia con el mercado. Sin embargo una descripción no es una explicación. La tesis de Meillasoux se enfrenta a los mismos problemas metodológicos que el análisis a gran escala de Wallerstein<sup>129</sup>. Meillasoux no explica en qué consiste ese “mecanismo de reproducción capitalista”, ni cómo ocurre que los capitalistas renuncian a esos jugosos beneficios agrícolas para beneficiar al “sistema”, ni quién preserva el modo de producción doméstico, etc.

Por eso, las tesis de Meillasoux –que, en última instancia reproducen los problemas de colectivismo-funcionalismo que presenta la teoría laboral del valor– resultan ilustrativas de cómo también la teoría de la acumulación originaria, teóricamente poco problemática en su versión original, se va complicando a medida que tratamos de aplicarla en contextos donde no conocemos los mecanismos intencionales a través de los que se produce. Un corolario poco emocionante de esto último es que la teoría de la

---

<sup>129</sup> Wallerstein, por supuesto, considera que esos problemas son precisamente una solución: I. Wallerstein, “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System” en I. Wallerstein (2000: 76). Una conocida crítica al funcionalismo de Wallerstein aparece en T. Skocpol (1977).

acumulación originaria no es más que la teoría del valor en otro contexto, un contexto en el que su rendimiento empírico resulta perspicuo.

#### **5.4. Teoría del valor, acumulación originaria y funcionalismo**

Los argumentos históricos a favor de la teoría del valor pueden resumirse así:

(1) La génesis del capitalismo consistió en la creación de un mercado de trabajo regular, es decir, en el establecimiento de mecanismos de compra-venta convencionales de una mercancía tan singular como es la fuerza de trabajo. Entre las peculiaridades de la fuerza de trabajo cabe mencionar que se trata de una mercancía que no hay que producir –es decir, que aparece como una especie de afortunado don para los capitalistas– pero que, a cambio, puede declararse en huelga, a menudo siente un notable apego por su familia, constituye asociaciones, etc.

(2) La creación de un mercado de trabajo regular equivale aproximadamente a propiciar por los medios precisos –a menudo violentos– que una considerable cantidad de personas que regularmente acuden al mercado midan las mercancías que adquieren para su subsistencia según la ley del valor, esto es, que midan las mercancías que compran como equivalentes de fragmentos de su jornada laboral. Esto, al menos inicialmente, no equivale necesariamente a medir las mercancías que adquieren como equivalentes de fragmentos de su salario real, en la medida en que el trabajo doméstico tiene una influencia importante. Una pauta de comportamiento históricamente recurrente en las poblaciones a las que se intentaba convertir en fuerza de trabajo ha sido su incapacidad para acudir regularmente al mercado laboral. De un modo perfectamente racional, trataban de combinar el trabajo asalariado con el trabajo doméstico e importantes temporadas de asueto. Hay una relación conceptual estrecha entre la teoría del valor y la descripción de cómo se logró esta transformación social en contra de la voluntad y (al menos en principio) el interés de los implicados.

(3) Si esto es así, entonces:

(3a) Hay buenas razones para aceptar el tiempo de trabajo socialmente necesario como criterio general de intercambio en la medida en que es el elemento explicativo crucial por lo que toca a la gestación del sistema de reglas que rige aspectos esenciales del capitalismo. Este punto no se sigue deductivamente de (1) y (2). Es un criterio de medida superior a otros porque esclarece no sólo las pautas de intercambio económico sino también el modo en que se han generalizado y el oscurecimiento de su origen.

(3b) Las medidas dirigidas a fomentar la universalidad de la ley del valor pueden ser consideradas como recurrentes. Son una vía sencilla de afrontar las crisis económicas y sociales. Por un lado, a través de procesos disciplinarios que minimizan la peculiaridad de la fuerza de trabajo como mercancía. Por otro, a través de expropiaciones de dimensiones de la vida social a las que aún no había llegado el mercado.

La teoría del valor es una buena descripción de los esfuerzos por crear un mercado laboral que maximice el beneficio de los compradores de fuerza de trabajo. Su indefinición intenta captar fenómenos históricos muy relevantes asociados a las peculiaridades antropológicas y sociales de la mercancía “fuerza de trabajo”, como el papel cambiante del trabajo no asalariado o la continuidad que existe entre ciertas medidas militares, financieras, ideológicas y productivas. La ciencia social actual no dispone de medios para proponer una teoría de esta continuidad pero tampoco está completamente inerte. Por ejemplo puede proponer relatos casi periodísticos de la afinidad familiar, educativa, religiosa, económica o ideológica de quienes imponen medidas coercitivas que favorecen a las clases dominantes. Estos relatos no se deben confundir con una explicación basada en una misteriosa cooperación que obra a espaldas de los individuos. Pero, considerados conjuntamente con otro tipo de relatos acerca de la persistencia de una cooperación deliberada –tal vez no permanente pero desde luego sí frecuente– entre agentes teóricamente competitivos del capitalismo avanzado, ofrecen un panorama en el que la teoría del valor resulta un modelo que al menos merece la pena tener en cuenta como instrumento de análisis empírico. La teoría laboral del valor no cierra en falso el campo económico, no oculta las aporías del individualismo. Por supuesto, existen teorías de la explotación distintas de la teoría del plusvalor pero, por el momento, resultan más bien decepcionantes, no ya sólo a la hora de dar cuenta de los acontecimientos históricos reales que dieron pie a esa explotación sino, más aún, por lo que toca a su integración en la explicación de la autocomprensión de los agentes implicados.

La crítica de Schumpeter a la teoría del imperialismo marxista, puede contribuir a aclarar este punto. Schumpeter describía la actividad capitalista como esencialmente racional y calculadora, ajena a las lealtades y riesgos de las aventuras coloniales y bélicas. Por eso, según Hirschman, para Schumpeter “la ambición territorial, el deseo de expansión colonial y el espíritu guerrero en general no eran las consecuencia inevitables del sistema capitalista, como pretendían los marxistas” (Hirschman, A. O., 1977:

152)<sup>130</sup>. De hecho, Schumpeter postula una especie de inversión de las tesis de Luxemburgo relativas a la exterioridad capitalista, toda una teoría de la contaminación: “El capitalismo es, por naturaleza, antiimperialista, de aquí que no podamos imputarle las tendencias imperialistas que actualmente existen: estas son más bien supervivencias y elementos ajenos introducidos en el capitalismo desde fuera y sostenidos por factores no capitalistas de la vida moderna” (Schumpeter, J. A., 1919: 109). El imperialismo, pues, sería el resultado de mentalidades residuales precapitalistas que desgraciadamente estaban profundamente arraigadas en los grupos dirigentes de las mayores potencias europeas y no, en cambio, en la elite capitalista que Schumpeter califica, sin asomo de ironía, de “grupo de pacíficos hombres de negocios” (Schumpeter, J. A., 1919: 29). En realidad, la idea de que el capitalismo está asociado a distintas clases de violencia no aparece en ninguna de las formalizaciones que emplea Marx. Más bien lo que ocurre es que tanto el propio Marx como otros autores posteriores comprendieron la enorme pobreza empírica de un modelo que se limitase a formalizar un sistema económico y no dejase espacio para hablar de su origen y de las condiciones reales de su reproducción. El precio que hay que pagar para abrir ese espacio de continuidad es, del lado económico, cierta inconsistencia formal y, del lado histórico, cierta tendencia al funcionalismo o al colectivismo.

En definitiva, desde un punto de vista histórico, la teoría del valor trata de respetar el carácter peculiar de la fuerza de trabajo, su vínculo con estructuras intencionales y normativas que no se pueden categorizar en términos físicos o, más en general, extensionales. Esta peculiaridad es la que hace que la teoría laboral del valor resulte aceptable a pesar de que, llegados a cierto punto, bordea peligrosamente el colectivismo normativo o el funcionalismo.

---

<sup>130</sup> Véase también B. Burkitt (1984: 149).

## Conclusión de la Sección II

La conclusión de esta sección es doble y, en cierto sentido, aporética. De un lado, los ricardianos tienen razón. Formalmente, la teoría de Marx incurre en una serie de problemas irresolubles relacionados con las dimensiones de la teoría que parecen estar más allá de la interacción competitiva mercantil. Esto, en realidad, no es tanto un defecto de la teoría de Marx, cuanto una consecuencia de lo poco que se sabe acerca de en qué consiste la sociabilidad. Por eso, de otro lado, parece como si incurrir en esos errores fuera condición *sine qua non* para hacer ciencia social materialmente fructífera dados nuestros conocimientos actuales. La teoría social de Marx utiliza una combinación de racionalidad instrumental y de esa dimensión normativa de la vida social irreducible a fenómenos intencionales característica del *habitus* de Bordieu o, según ciertos intérpretes, de las reglas de Wittgenstein. Toma como punto de partida la juntura misma entre lo material y lo social, la subsistencia de una sociedad con rasgos en común con cualquier otra, y se adentra en el análisis de características totalmente específicas de la sociedad capitalista. Marx propone un método ingenioso para realizar tanto cálculos cuantitativos aproximados como interpretaciones razonables de fenómenos sociales sin transgredir metafísicamente los débiles fundamentos de las ciencias sociales. No confía la definición misma de los fenómenos estudiados a la matematización, como ocurre en física, pero concede una notable importancia a la medición y a la cuantificación como base empírica<sup>131</sup>.

Marx no aclara la relación que existe entre su explicación normativa de los hechos sociales y los mecanismos pragmáticos intencionales que regulan la conducta económica de los miembros de la sociedad capitalista, es decir, la oferta y la demanda. El problema no es tanto que proponga la existencia de una norma social no intencional –una idea más o menos habitual, especialmente en contextos lingüísticos–, cuanto que esa norma entra en conflicto con la conducta intencional. Por supuesto, el lugar clásico donde se ha planteado este dilema es en el análisis de la transformación de los valores

---

<sup>131</sup> Se trata de un asunto controvertido. Distintos autores han considerado que la medición empírica juega un papel secundario en la teoría marxista, véase por ejemplo P. Mattick (1969) y A. Negri, “La teoría del valor-trabajo: crisis y problemas de reconstrucción en la postmodernidad” en F. Guattari y A. Negri (1985). En cambio, otros defienden la importancia de los análisis cuantitativos, véase en especial D. Guerrero (2003).

en precios de producción, que ha dado lugar a un largo debate que se remonta a los principios del siglo XX (Bortkiewicz, L. von: 1907)<sup>132</sup>.

### 6.1. Los precios de producción y el dilema del prisionero

Según Marx, si las mercancías se vendieran a su valor, el plusvalor generado en una industria redundaría directamente en beneficio de los capitalistas de esa industria. De modo que las industrias que emplean poca maquinaria y mucha mano de obra obtendrían beneficios mayores que las que emplean menos mano de obra. Obviamente no ocurre así. En condiciones de competencia, la tasa de ganancia es más o menos igual en todas las industrias, con independencia de la composición de sus capitales. La respuesta de Marx a este problema consiste en afirmar que el plusvalor total de una sociedad se reparte equitativamente entre todas las ramas de la industria. Pero para que sea posible esta redistribución de la ganancia, los precios de producción tienen que diferir de los valores. Los precios de producción se calculan añadiendo a los costes totales la parte proporcional del plusvalor total. En aquellas industrias donde se emplee poca mano de obra los precios de producción estarán por encima de los valores. Marx ejemplifica esto con una famosa tabla de cinco industrias con diferentes composiciones orgánicas de capital que se reparten el plusvalor total a través de una ganancia media que añaden a sus precios de coste para, así, determinar el precio de producción. Según Marx: “Puesto que el valor global de las mercancías regula el plusvalor global, mientras que éste, en cambio, regula el nivel de la ganancia media y por lo tanto de la tasa general de ganancia –en cuanto ley general o como ley que rige las oscilaciones–, entonces la ley del valor regula los precios de producción” (Marx, K., 1894: 6: 228). Lo que intenta subrayar Marx es que son las condiciones de producción las que establecen las condiciones generales de la ganancia, con independencia de cuál sea el método por el cuál se distribuya entre los capitalistas.

Ahora bien, el problema del enfoque de Marx es que en la tabla de industrias los precios de coste a los que se añade la ganancia media se calculan en términos de valor. Sin embargo, parece evidente que muchos de los elementos utilizados en la producción se adquieren en el mercado y por lo tanto, deberían expresarse ya en precios de producción. Según Meek, “mientras los valores de las mercancías que forman el *output*

---

<sup>132</sup> La recuperación del problema a mediados de siglo corrió a cargo de P. M. Sweezy (1942). En J. C. Wood (ed.) (1988: III) se recogen algunas de las principales aportaciones modernas al debate. Véase también M. Desai (1974), G. Dostaler (1978), D. Guerrero (1997: 93-99) y D. K. Foley (1986).

del sistema se transforman debidamente en precios de producción como resultado de la redistribución de la suma dada de plusvalores, los valores de las mercancías que forman el *input* del sistema se dejan sin transformar. Este método sólo tendría sentido si todos los *inputs* cuyos valores constituyen el precio de costo fueran producidos por capitales de composición orgánica media, o si fueran producidos fuera del sistema y, por una u otra razón, adquiridos a su valor” (Meek, R. L., 1977: 131). Este problema se ha considerado la clave de la refutación de la teoría económica de Marx. Por eso sus defensores han propuesto numerosos procedimientos algebraicos que tratan de establecer la interdependencia de *inputs* y *outputs*. Pero el problema no es matemático. Una vez que se acepta que los *inputs* de la tabla se expresan en términos de precios de producción, entonces no hay ninguna razón para suponer que el valor juega algún papel operativo. De nuevo el valor sería una mera inferencia conceptual, un argumento transcendental, frente a un mecanismo pragmático presente en las conductas sociales. El problema no es si los capitalistas saben o no que sus beneficios provienen del plusvalor. Aunque lo supieran tendrían que seguir comportándose del mismo modo. Los *inputs* tienen que estar expresados en términos de valores para que no sean una mera cifra, para que reflejen un mecanismo material del proceso social y productivo.

El problema de la transformación de los valores en precios de producción es una especie de inversión del dilema del prisionero, en el sentido de que tampoco en el dilema del prisionero servía de nada saber cuál era la solución óptima ya que, dada la estructura del juego, no se podía atribuir a los individuos mecanismos intencionales que les llevaran a optar por ese resultado. El dilema del prisionero muestra los límites de la racionalidad instrumental. En cambio, el problema de la transformación muestra los límites del colectivismo y la sociabilidad en el capitalismo. Hay dos formas de “disolver”, antes que resolver, el dilema del prisionero. La primera consiste simplemente en admitir que uno piensa a menudo en términos de “nosotros”: no es necesario justificar la sociabilidad. La segunda es un procedimiento iterativo que, de nuevo, exige un “impulso” inicial: una estrategia similar a “toma y daca” que comience cooperando y que, por tanto, vulnere el axioma de vacuidad de la teoría de juegos, y un mecanismo (intencional o no) de selección de las estrategias.

Del mismo modo existen dos “soluciones” análogas –que no son las únicas– al problema de la transformación. En primer lugar se ha mantenido que no hay necesidad de realizar ninguna transformación puesto que “la transición del Libro I al Libro III [de *El capital*] no es una transición de valores-trabajo a precios, es una transición de precios



agregados a precios individuales; así que Marx no se olvidó de transformar los *inputs*” (Moseley, F., 1993: 176)<sup>133</sup>. Para Marx los valores serían metodológicamente anteriores a los precios, en la medida en que expresan la dimensión social de la producción, el intercambio y la desigualdad y su relación con la subsistencia. El correlato material de esta solución son los argumentos antropológicos que hemos planteado anteriormente. En segundo lugar, existe una solución iterativa al problema de la transformación desarrollada por Shaikh y que se corresponde aproximadamente con los argumentos históricos (Shaikh, A., 1977). La solución de Shaikh consiste sencillamente en repetir el procedimiento de Marx corrigiendo en cada ocasión los *inputs* de cada elemento productivo según el multiplicador que se ha hallado en la anterior jugada. Si el resultado de dividir el *output* (expresado en precios) en el sector que produce los medios de producción entre el *input* global (expresado en valores) de capital constante da una desviación de, por ejemplo, 1'089, en la siguiente “jugada” habrá que multiplicar por esa cifra los distintos *inputs* de capital constante y así sucesivamente hasta que el multiplicador sea igual a 1 en todas las ramas industriales.

La tabla de precios inicial presentada por Marx expresa el paso de un sistema de comunicación social sui generis a una situación de incomunicación competitiva. Shaikh demuestra que ambas situaciones son pragmáticamente (y no sólo numéricamente) congruentes si se entienden como los extremos de una sucesión de operaciones repetidas. Es decir, dadas ciertas premisas se puede pasar de una situación de comunicación pragmática, como la que mantenían las células o los programas de ordenador (o una sociedad en la que, a través de una serie de normas extramercantiles, se distribuyeran las ganancias según el plusvalor y no según los precios de producción), a otra de incomunicación en la que la información acerca de los valores carece de eficacia conductual. Es precisamente la situación inversa a la de un dilema del prisionero iterado. También en el caso de los precios de producción el procedimiento exige que el juego no esté vacío, hace falta información ajena a la estructura del juego, una estrategia inicial que fomente la incomunicación pragmática. Esto es lo que aporta el análisis de los procesos recurrentes de “acumulación originaria”, es decir, de la creación y manipulación de mercados laborales capaces de reproducirse. El surgimiento de mercados de trabajo a través de la actuación extramercantil (y al menos en parte deliberada) es el impulso que se necesita para que exista un sistema de extracción de

---

<sup>133</sup> Véase también G. Carchedi (1984).

plusvalor regulado únicamente por las leyes de la oferta y la demanda y que, así, parece no coercitivo. La solución iterativa de Shaikh expresa formalmente este proceso y, como siempre ocurre en ciencias sociales, cabe preguntarse hasta qué punto las explicaciones formales son explicaciones en absoluto.

## **6.2. La perseverancia del funcionalismo**

La teoría del valor es innecesaria si sólo se pretende realizar un análisis cabal de los intercambios mercantiles capitalistas. Tanto la explotación como los límites físicos de la producción pueden ser analizados desde otros puntos de vista que no entran en conflicto con los procesos intencionales típicos de la sociedad capitalista. En palabras de Steedman, “La ‘tasa de ganancia en términos de valor’ utilizada por Marx, no les interesa a los capitalistas, es desconocida para ellos, y no hay ninguna fuerza que actúe para igualarla entre las industrias. [...] A partir de las condiciones físicas de la producción y del salario real, podemos derivar los valores y la plusvalía mostrando cómo los valores de las mercancías y la fuerza de trabajo dependen sólo de las condiciones físicas de la producción (determinadas en términos técnicos y sociales), mientras que el valor de la fuerza de trabajo y de la plusvalía dependen, además, de los salarios reales de los trabajadores. Se revela así la naturaleza de la explotación” (Steedman, I., 1977: 29 y 48). Sin embargo, la comparación antropológica nos da buenas razones para tomar en consideración factores extramercantiles en el análisis de la economía a fin de enmarcar la sociedad moderna en un contexto material y formal más amplio. A través de la teoría del valor, Marx propone analizar la producción en un terreno isomórfico con otras instituciones transhistóricas como las relaciones de parentesco, las elaboraciones religiosas, etc.

Como veíamos en la sección anterior, esta clase de estructuras duraderas son esenciales para poder ofrecer explicaciones causales en ciencias sociales. El problema es que con frecuencia llevan a conclusiones funcionalistas: se pretende que ciertos fenómenos coyunturales se explican por sus efectos sobre ciertas estructuras duraderas pero no se ofrece ningún mecanismo que regule esa retroacción causal. Esta es la debilidad fundamental de la teoría de la comparación transhistórica de Polanyi, según la cual los fenómenos extramercantiles en la sociedad capitalista serían reacciones sociales causadas por constantes antropológicas que persisten a lo largo del tiempo. Para eludir el problema del funcionalismo, Polanyi recurre a razonamientos de orden moral e

incluso religioso. En cambio Marx trata de evitar la aporía tomando como punto de partida el léxico interno de la sociedad capitalista.

Marx no incurre directamente en pseudo-explicaciones funcionalistas porque apela a procesos gnoseológicos parcialmente intencionales, a las distintas percepciones que pueden tener los miembros de una sociedad acerca de sí mismos. La teoría del valor posibilita una teoría de la explotación peculiar en la que la fuerza de trabajo es al mismo tiempo una mercancía y (en la medida en que lleva adosada sujetos jurídicamente libres con capacidad de asociación) no lo es. Esta ambivalencia tiene un importante correlato histórico: por motivos muy similares se ha tratado de imponer a sangre y fuego la mercantilización del trabajo y se ha luchado contra la esclavitud y a favor de la igualdad legal de todas las personas. La fuerza de este enfoque gnoseológico resulta patente en los periodos de transición, cuando es imposible no reconocer su validez sin incurrir en incoherencias. Los argumentos históricos muestran la teoría del valor como una forma de sintetizar conjuntos heterogéneos de estrategias extramercantiles parcialmente deliberadas que guardan una estrecha relación con la producción y los intercambios comerciales.

A diferencia de Polanyi, Marx no contrapone radicalmente las instituciones sociales tradicionales al mercado capitalista. La teoría del valor plantea una estrecha continuidad conceptual entre mercado y no mercado. En un extremo estarían los fenómenos de altruismo (como la relación entre madres e hijos o los vínculos de amistad) y en otro las interacciones capitalistas más alejadas del proceso productivo (como los mercados de futuros). Si analizamos una familia capitalista según los cánones de la familia extendida antropológica nos estaremos perdiendo algo esencial. Si analizamos un mercado inmobiliario como si fuera el tipo de interacción puramente formal que podemos simular con un programa informático también nos estaremos perdiendo algo importante. Los miembros de la sociedad capitalista no abandonan las determinaciones mercantiles cuando juegan con sus hijos ni olvidan a sus hijos cuando acuden al mercado de trabajo. Es bien cierto que el capitalismo necesita de las familias y las iglesias para sobrevivir pero no lo es menos que ha transformado radicalmente las familias y las iglesias. Como hemos visto, para mantener esta clase de continuidad Marx recurrió de modo sistemático a tesis gnoseológicas, a cierta ceguera ideológica que aparece resumida en el capítulo de *El capital* dedicado al fetichismo de la mercancía. Por decirlo de un modo oscuro pero tal vez sugerente, no es tanto que en la sociedad capitalista permanezcan latentes impulsos tribales arcanos cuanto que tiene sus propios impulsos tribales

peculiares. La contraposición que hace Polanyi entre mercado y sociedad resulta de utilidad para describir los casos extremos (la desposesión del campesinado, el surgimiento de regímenes totalitarios tras las crisis económicas...), pero dificulta la comprensión de muchos otros fenómenos cotidianos.

El problema del enfoque gnoseológico de Marx es que, en rigor, no expurga de funcionalismo la teoría. Más bien, inscribe las tesis funcionalistas en una línea que va desde, en un extremo, las conductas intencionales cooperativas a, en el otro extremo, las tesis funcionalistas puras –netamente metafísicas– que equiparan la identificación de las consecuencias benéficas de un proceso con su explicación. Entre ambos polos se encuentran los casos más interesantes, aquellos procesos en los que hay que recurrir a formas de explicación que no se limitan a dar cuenta de creencias y deseos explícitos ni tampoco a analizar su interacción no deliberada. La teoría del valor es un instrumento para moverse por ese continuo heteróclito en el que se entreveran escritos periodísticos, elaboraciones formales, cálculos econométricos, tesis funcionales y estudios historiográficos.

Marx propone que la categoría central para analizar la sociedad capitalista es un híbrido monstruoso, una mezcla de determinación cualitativa con cierta herencia antropológica y de determinación cuantitativa que se crea en el mercado: el valor. Hay fenómenos muy distintos de la sociedad capitalista que están conceptualmente unidos, carecen de la independencia propia de acontecimientos distintos. No se puede establecer la identidad de la familia capitalista sin aludir al mercado y, como hemos visto y pese a lo que opinan algunos economistas, tampoco ocurre a la inversa. En el Apéndice de este ensayo se analizarán las peculiaridades de este tipo de conexión conceptual y el papel que pueden jugar en una explicación causal como la que defiende Marx.

### **III. Apéndice**

#### **La persistencia de la explicación funcional en las ciencias sociales**

## **La justificación de la explicación funcional en las ciencias sociales**

En las dos secciones anteriores se ha expuesto con cierta minuciosidad una tesis no demasiado problemática: en ciencias sociales no existen las condiciones semánticas que requiere una teoría científica lógicamente honorable. En consecuencia, es ilegítimo atacar una propuesta en concreto –la de Marx y sus sucesores– por defectos que afectan a la totalidad de ese campo del saber.

La razón de estas carencias es que, al igual que ocurre en nuestro discurso cotidiano, los significados en ciencias sociales son imprecisos, están unidos por un vago parecido de familia. Cuando se intenta establecer criterios de identidad rigurosos de los conceptos sociales, las teorías se tornan vacuas, meras construcciones formales. Por eso, muchos científicos sociales consideran que sin ciertas dosis de funcionalismo y teleología que reflejen esa imprecisión, su trabajo se hace imposible, en el sentido de que no disponen ni siquiera de los materiales con los que comenzar a elaborar explicaciones de los fenómenos que estudian.

Sin embargo, al mismo tiempo resulta evidente que el funcionalismo es una garantía de acientificidad, cuando no un billete de ida a la falta de honradez intelectual. Aunque no todas las teorías sociales espurias son teleológicas, muchas de las más palmariamente legitimatorias comparten este rasgo con las ideologías que defienden.

La historia del marxismo refleja en buena medida lo difícil que resulta articular conceptualmente y con cierta generalidad los elementos recabados en las investigaciones empíricas más allá de la descripción idiográfica sin emplear dispositivos funcionales o haciéndolo con la máxima moderación. En las páginas anteriores hemos explorado una vía para conservar algunos atributos funcionales de los materiales empíricos mitigando todo lo posible sus efectos sobre las elaboraciones teóricas de mayor generalidad que organizan dichos materiales. A tal efecto, hemos vinculado estas propiedades con la capacidad de las personas para autointerpretarse: una solución recurrente al menos desde Hegel. Ahora bien, esta no es la única vía para legitimar el funcionalismo. En concreto, existe un conocido intento de G. A. Cohen cuya mayor y sorprendente virtud es su indudable corrección formal y cuyo principal defecto es su

patente inutilidad. En lo que sigue se analizará los principales defectos del modelo de explicación funcional de Cohen y se propondrá una versión alternativa íntimamente relacionada con lo expuesto en las dos primeras secciones.

### **1. La teoría marxista de la historia**

En una fecha tan tardía como 1978 se publicó la que, casi con toda seguridad, es la principal obra de filosofía de la ciencia relacionada con la obra de Marx. Se trata de *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. La aparición de este ensayo se ha enmarcado a menudo en el contexto del surgimiento de distintas obras de filósofos anglosajones que estudian (en términos elogiosos) a Marx desde la óptica de la filosofía analítica (Ware, R., 1995; Roberts, M., 1996; Wright, E. O., 1995). En efecto, en 1978 se publicaron al menos otros dos importantes estudios anglosajones centrados en el materialismo histórico (Shaw, W., 1978; McMurtry, J., 1978). Sin embargo, la peculiaridad del ensayo de Cohen es que propuso una discusión de algunos aspectos relevantes de la obra de Marx en términos estándar de filosofía de la ciencia y, dicho sea de paso, con un rigor no muy común en los filósofos de las ciencias sociales, a menudo preocupados por buscar epiciclos que doten a las teorías sociales de una vaga pátina científica.

La propuesta de Cohen consiste en una defensa del materialismo histórico en la versión que aparece en el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, es decir, la doctrina que afirma que “la historia es, fundamentalmente, el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y que las formas de sociedad surgen y desaparecen en la medida en que permiten y promueven, o impiden y obstaculizan, ese desarrollo” (Cohen, G. A., 1982: 65). Aunque la validez de esta tesis, su importancia para el proyecto de Marx y la defensa de Cohen han sido muy discutidas por distintos autores marxistas, conviene no olvidar que Cohen subraya repetidas veces que su verdad o falsedad es una cuestión empírica cuyo estudio corresponde a los científicos sociales y, de hecho, posteriormente Cohen renunció a ella sin ambages (Cohen, G. A., 1988; Roberts, M., 196: 82 y ss.). Su interés se centra en la demostración de que puede mantenerse esta tesis sin recurrir a una filosofía de la historia tradicional de corte metafísico.

En realidad, una respuesta fácil a esta pretensión es que sólo es así en la medida en que, de un modo no demasiado original, Cohen recurre a la antropología filosófica como

sustituto de las ideas teológicas que proveían de una noción de providencia o destino histórico. Pues, en efecto, su teoría de la historia se basa en ciertas preconcepciones básicas sobre la naturaleza humana. Cohen parte de “un dato histórico sorprendente: que las sociedades rara vez reemplazan fuerzas productivas superiores por fuerzas productivas inferiores” (Cohen, G. A., 1978: 166; Elster, J., 1985: 116), y lo analiza a través de tres enunciados:

- a) Los hombres son en cierta medida racionales.
- b) La situación histórica de los hombres es una situación de escasez.
- c) Los hombres poseen una inteligencia de un tipo y un grado que les permite mejorar su situación (Cohen, G. A., 1978: 168).

De este modo, Cohen cree que se puede identificar el núcleo de inteligibilidad del desarrollo histórico a gran escala con la evolución de las fuerzas productivas. En última instancia, la transformación de los medios técnicos y la evolución de los conocimientos que permiten la producción material explicarían el desarrollo de relaciones económicas y sociales. Las fuerzas productivas –los medios de producción y la fuerza de trabajo– tendrían prioridad sobre las relaciones de producción. A su vez, la fuerza de trabajo tiene mayor importancia que los medios de producción pues incluye una dimensión cognoscitiva clave en la evolución de las fuerzas productivas: está constituida tanto por la fortaleza física como por las habilidades técnicas, si bien estas últimas tienen prioridad sobre la primera, de modo que el desarrollo de las fuerzas productivas se identifica finalmente con el avance de la ciencia útil.

Por su parte, las relaciones de producción consisten en el poder económico del que disponen los miembros de una sociedad sobre las fuerzas productivas. En consecuencia, “las relaciones de producción son o bien relaciones de propiedad por personas de fuerzas productivas o bien relaciones que presuponen estas relaciones de propiedad. Por propiedad se entiende aquí no una relación legal sino una relación de control efectivo” (Cohen, G. A., 1978: 37). Estas relaciones son constitutivas de la “estructura económica”, que se contrapone a la superestructura. Es característico del planteamiento de Cohen que en esta base económica no entren en juego las fuerzas productivas. Las fuerzas productivas son una mera “capacidad” y, por consiguiente, no constituyen la estructura económica; no son algo que exista entre los individuos de una sociedad sino una fuerza que poseen. Para que esto tenga sentido Cohen establece una interesante



distinción entre dos nociones de base (externa e interna) que le llevan a concluir que “las fuerzas productivas se encuentran debajo del fundamento económico” (Cohen, G. A., 1978: 32-33). La exclusión de las fuerzas productivas del fundamento económico es clave para establecer su primacía explicativa sobre las relaciones de producción. De este modo, Cohen puede plantear coherentemente que, en la relación de las personas con sus medios de subsistencia, la naturaleza de estos medios explica la relación; la sociedad está obligada a ajustarse a un desarrollo “extrasocial” (entendido esto en un sentido muy particular) como es el crecimiento de la capacidad productiva del ser humano.

Lo importante es que Cohen se da cuenta de que el objetivo del esquema de Marx es establecer la prioridad explicativa de ciertos estratos epistémicos, a pesar de que su estructura y su relación con los *explananda* no se conoce con exactitud: “He mantenido que las relaciones de producción *corresponden* al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y son a su vez la *base* sobre la que se alza la superestructura. Creo que esto es una forma de decir que el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas explica la naturaleza de las relaciones de producción y que éstas a su vez explican el carácter de la superestructura. Pero, ¿qué tipo de explicación se ofrece aquí? Mantengo que en todos los casos nos encontramos con una especie de explicación funcional” (Cohen, G. A., 1982: 67).

## **2. La explicación funcional**

La descripción que da Cohen del determinismo tecnológico se enfrenta a un conocido problema. Según el materialismo histórico, de un lado, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en una sociedad explica la naturaleza de su estructura económica y ésta explica a su vez la naturaleza de la superestructura. De otro lado, la estructura económica de una sociedad promueve el desarrollo de sus fuerzas productivas y su superestructura estabiliza la estructura económica (Cohen, G. A., 1982: 71; Elster, J., 1981: 639). La tradición marxista intentó explicar esta doble relación a través de nociones más bien oscuras tales como “causalidad estructural”, “determinación en última instancia” o “relación dialéctica” (Van Parijs, Ph., 1982a: 81-82) aunque, por supuesto, el uso de esta clase de explicaciones excede el ámbito del marxismo.

Numerosas escuelas sociológicas han recurrido a mecanismos funcionales, aunque tal vez el ejemplo más típico sea el de la danza de la lluvia de los hopi<sup>134</sup>:

(1) La danza de la lluvia es ejecutada porque fomenta la cohesión social,

G. A. Cohen defendió la validez formal de (1) en aquellos casos en que la explicación no se limita a identificar ciertos efectos beneficiosos, sino que forma parte de un patrón general que establece una relación disposicional entre causa y efecto (cuya validez, por supuesto, es una cuestión empírica) y que, de este modo, confiere capacidad explicativa al efecto. Así, habría que reformular (1) como:

(2) Si se da el caso de que, si se ejecutara la danza de la lluvia entonces se incrementaría la cohesión social, entonces se ejecuta una danza de la lluvia.

En términos generales, el problema en estos enunciados funcionales consiste en establecer qué tipo de relación entra en juego en la explicación de procesos cuya conexión exhaustiva desconocemos con exactitud. No sabemos cómo ocurre que el baile fomenta la cohesión social, tampoco se nos dice qué relación hay entre las intenciones de los bailarines y la cohesión social. Desconocemos si deliberadamente buscan la cohesión social, si es un subproducto de su acción o si existe una tercera alternativa. De hecho, muy posiblemente sólo dispongamos de una descripción vaga de la noción de cohesión social, tal vez aliñada con algún índice estadístico. En (1) tan sólo se afirma que existe cierto tipo de conexión, previsiblemente regular, entre dos fenómenos que somos capaces de describir con alguna precisión pero cuya estructura desconocemos.

Es crucial recordar que es ilegítimo explicar la ocurrencia de un fenómeno como la danza de la lluvia en virtud de sus efectos positivos sobre el sistema al que pertenece. Tal vez la tribu se beneficie de los festejos que fomentan la cohesión social pero eso no explica la ocurrencia de dichos eventos (Elster, J., 1982a: 37). El error se ve con más claridad en aquellos casos en los que ciertos individuos obran en contra de su propio interés manifiesto pero, aún así, se pretende explicar estas acciones instrumentalmente en virtud de las consecuencias funcionales para el sistema del que forman parte:

---

<sup>134</sup> Por cierto que, en cierta ocasión Mary Douglas (1987: 71) se quejaba del modo en que se utiliza este ejemplo de forma recurrente y, en ocasiones, con notable inexactitud antropológica.

(3) El aumento de los salarios (que perjudica a cada uno de los capitalistas) se explica porque a largo plazo garantiza la estabilidad social y, así, beneficia a la clase capitalista en general.

Para explicar legítimamente un fenómeno como el aumento de los salarios habría que apelar o bien a una conducta deliberada –por ejemplo, un acuerdo entre capitalistas particularmente prudentes– o bien a algún mecanismo causal que dé cuenta del surgimiento material de dicho fenómeno: por ejemplo, la difusión de sentimientos filantrópicos entre los empresarios o, de un modo más verosímil, una imposición de un gobierno preocupado por la salud de la economía a medio plazo... Lo que ocurre en este último caso es que la descripción funcional no añadiría nada a la descripción del proceso material; al revés, no haría más que oscurecerla fomentando pseudoexplicaciones conspirativas. Si el estado decide intervenir en la economía para garantizar la estabilidad del sistema y prevenir los dilemas colectivos, entonces el mecanismo causal que explica el aumento de los salarios no es, sin más, su beneficio para el sistema capitalista sino la decisión de un actor individual –un gobierno– que considera que esa medida beneficia al sistema económico.

Según el individualismo metodológico, todas las explicaciones funcionales son equivalentes a (3), esto es, recurren a dispositivos teleológicos y, por tanto, son ilegítimas. En cambio, Cohen cree que en algunos casos las explicaciones funcionales apelan a otro tipo de compromisos gnoseológicos. Para aclarar esto, propuso una analogía procedente de la biología pre-darwiniana:

(4) Los pájaros tienen los huesos huecos porque los huesos huecos facilitan el vuelo.

Cohen explica que (4) es correcto mientras no se entienda que saca a la luz el mecanismo a través del cual los pájaros llegaron a tener huesos huecos. En (4) sólo constatamos una relación disposicional regular entre la capacidad de volar y los huesos huecos que, a su vez, permite inferir un proceso en el que, por medio de algún dispositivo causal no enunciado, los pájaros llegaron a tener esas características. El error de Lamark habría sido el adelantarse mediante una elaboración metafísica (la teoría del esfuerzo conductual adaptativo) a la descripción de los genuinos mecanismos materiales (la teoría de la selección natural darwiniana) que establecen el modo en que el hecho de

que los huesos huecos faciliten el vuelo se relaciona con el hecho de que los pájaros tengan huesos huecos (Cohen, G. A., 1978: 318 y ss.; Sayer, D., 1987: cap. 5).

El problema es que resulta difícil aplicar esta interpretación a las oraciones como (3), ya que tienen que ver con acciones radicalmente instrumentales y con un claro componente deliberativo. En cambio, en oraciones como (1), cuyo componente instrumental es más difuso, las cosas son un tanto distintas (Warren, M. E., 1988: 232). Por analogía con (4), (1) no sería una explicación de la ejecución de la danza de la lluvia sino que, más bien,

la ejecución de la danza de la lluvia es explicada por cierta disposición de la sociedad: que si ejecutara una danza de la lluvia su cohesión social se incrementaría [...]. Citar el efecto de la danza de la lluvia puede ser un acto explicativo, no porque su efecto la explique, sino porque el hecho de que tuviera ese efecto nos permite inferir que la situación de la sociedad era tal que una danza de la lluvia incrementaría su cohesión social, y esto implica que la situación inferible provocó la ejecución de la danza (Cohen, G. A., 1978: 289).

El objetivo de Cohen es salvar el carácter causal de los enunciados en los que un suceso se explica en términos de su efecto incluso cuando no se conoce el mecanismo causal implicado. En general, la idea es que, dada una causa  $e$  y un efecto  $f$ , se afirma que “ocurrió  $e$  porque la situación era tal que cualquier suceso del tipo  $E$  causaría un suceso del tipo  $F$ ” (Cohen, G. A., 1982: 65). La fuerza explicativa de estos enunciados se basa en “leyes de consecuencia” que tienen, aproximadamente, la siguiente forma:  $(E \rightarrow F) \rightarrow E$ . Es decir, se trata de explicaciones generales con un doble condicional en las que una disposición explica la incidencia de la propiedad mencionada en el antecedente del primer enunciado hipotético que especifica la disposición.

El aspecto relevante de la propuesta de Cohen es que plantea que hay alguna forma de conocimiento en ese tipo de enunciados que incluyen explicaciones funcionales. Sin embargo, en mi opinión resulta poco plausible su idea de que son una especie de adelanto del tipo de conocimientos científicos que expresamos a través de leyes. Las formas precientíficas de conocimiento tienen otra estructura. Y del hecho de que podamos dar cuenta de nuestros conocimientos mitopoiéticos desde la ciencia (desde la teoría de la evolución *explicamos* el error de Lamarck), no se sigue la idea inversa: que nuestros saberes cotidianos son una especie de anticipo de los conocimientos científicos.

### **3. Los enunciados disposicionales y el condicional subjuntivo**

Como es sabido, Jon Elster realizó una profunda crítica de la propuesta de Cohen. Inicialmente Elster atacó a Cohen como si este hubiera propuesto una rehabilitación de la teleología metafísica en el ámbito de las ciencias humanas. Posteriormente, reconoció la validez formal de las “leyes de consecuencia” de Cohen, si bien siempre consideró, bastante razonablemente, que existían fuertes razones pragmáticas que desaconsejaban su uso (Elster, J., 1980: 227). Este tipo de generalizaciones podrían convertirse, como de hecho ha ocurrido, en una excusa para eludir la investigación de los mecanismos causales que realmente entran en juego en la explicación de un fenómeno social. Por eso, para Elster las explicaciones funcionales serían a lo sumo una segunda mejor opción.

En realidad, como en ocasiones se ha señalado, de este modo Elster y Cohen alcanzaron una especie de consenso (Wetherly, P., 1992: 113; Roberts, M., 1996: 75; Elster, J., 1985: 6). Pues, aunque Cohen mantuvo que la estructura de las explicaciones de consecuencia se adecuaba al modelo nomológico deductivo, también reconoció que las explicaciones funcionales exigían alguna clase de mecanismo e incluso proponía una serie de posibilidades teóricas (mecanismos intencionales, darwinianos, lamarkianos, etcétera).

Este resultado estaba ya implícito en la formulación original de la explicación funcional que propuso Cohen. Como hemos visto, las leyes de consecuencia son enunciados condicionales universales cuyo antecedente es un condicional subjuntivo. El antecedente de este segundo condicional es un enunciado disposicional que constituye el núcleo de la explicación funcional. El problema es que las condiciones que regulan el uso teórico de estas partículas explicativas arruinan las características funcionales de las leyes de consecuencia.

A menudo se ha pasado por alto la importancia que tienen los “hechos disposicionales” en la justificación de las explicaciones funcionales de Cohen (Agar, J., 2003: 295 y ss.; Sayer, D., 1987: 116 y ss.; Wood, A. W., 1986: 8). Las disposiciones no son más que un eufemismo para designar las tendencias, una especie de persistente y bituminosa herencia escolástica en el límpido campo de la filosofía del lenguaje del siglo XX. El análisis más conocido de los enunciados disposicionales se remonta a Ryle, del que Cohen fue discípulo (Cohen, G. A., 1988: xi). Ryle utiliza esta noción para expresar la idea de que muchas de las palabras que usamos comúnmente para describir y explicar la conducta de los seres humanos expresan disposiciones y no episodios (Ryle, G., 1949:

103). Por ejemplo, al decir que una persona sabe alemán o aspira a ser presidente del gobierno, no estamos diciendo que en un determinado momento esté haciendo algo o que le pase algo, sino que es capaz de hacer ciertas cosas en el momento apropiado. Los hechos disposicionales no se limitan al ámbito de la conducta humana. Los utilizamos habitualmente para describir fenómenos físicos como la solubilidad del azúcar o la fragilidad del cristal. La diferencia es que en este ámbito pueden sustituirse sin demasiados problemas por enunciados no disposicionales. En cambio, a la hora de atribuir un motivo a un agente no disponemos de esa posibilidad de sustitución y, de hecho, para Ryle, explicar una acción sería equivalente a indicar el patrón general de comportamiento, la disposición, del cual la acción particular es una parte.

No es casual que la explicación de consecuencia de Cohen esté formada por un condicional subjuntivo cuyo antecedente es un enunciado disposicional. Hay una estrecha relación entre las propiedades disposicionales y los condicionales subjuntivos. En general, los condicionales subjuntivos presentan problemas semánticos, pues su valor de verdad no es una función de sus partes. El condicional indicativo sólo es falso cuando el antecedente es verdadero y el consecuente falso. En cambio, en el condicional subjuntivo el antecedente siempre es falso y el consecuente puede ser verdadero o falso, pero a veces las oraciones resultantes son verdaderas y a veces son falsas (por ejemplo, “si Nerón estuviera al mando, usaría la bomba atómica” o “si lloviera, la cosecha mejoraría”). Como señala Quine, “el subjuntivo condicional, como la cita indirecta y aún en mayor medida que ella, depende de una proyección dramática: fingimos creer el antecedente y estimamos entonces la fuerza de convicción del consecuente” (Quine, W. V., 1960: 282). Precisamente, el único contexto en el que los condicionales subjuntivos no presentan problemas semánticos es cuando incluyen términos disposicionales en el antecedente (por ejemplo: decir que *a* es soluble en agua equivale a afirmar que si *a* estuviera en agua, *a* se disolvería). La razón es que

en estos condicionales subjuntivos de disposición se introduce un factor estabilizador: una teoría de las estructuras subdivisibles. Lo que se disolvió en agua tenía, según esa teoría, una estructura adecuada para la disolución; y puede entenderse entonces que cuando decimos de algún trozo de azúcar seco que es soluble, estamos diciendo simplemente que tiene la misma estructura, acabe o no acabe en agua [...]. Algo así ocurre cada vez que inferimos un rasgo de otro sobre la base de amplias observaciones de asociaciones de ambos rasgos, pero sin conocer el mecanismo que los enlaza; así ocurre, por ejemplo, en las prognosis psiquiátricas basadas en síndromes: se supone presente en la estructura del organismo un mecanismo (Quine, W. V., 1960: 283).

Por supuesto para Quine si no se dan las condiciones semánticas para tal teoría mereológica, esto es, si no existe base para suponer la existencia de un mecanismo explicativo, tanto los enunciados disposicionales como los condicionales subjuntivos serían espurios. Este era básicamente el punto de consenso entre Elster y Cohen. Ambos mantenían que el uso de leyes de consecuencia basadas en hechos disposicionales era formalmente válido siempre y cuando esos hechos disposicionales estuviesen respaldados por una explicación causal estándar (por medio de mecanismos). Tan sólo divergían en la utilidad que atribuían y el respeto que les merecían esas leyes de consecuencia.

El problema es que, como hemos visto, no hay muy buenas razones para suponer que en ciencias sociales existe esa clase de respaldo legaliforme de las disposiciones. Pues cada vez que se identifica un mecanismo que fundamenta una explicación funcional aparecen nuevas explicaciones funcionales por debajo de ese mecanismo, un poco como si se tratara de una muñeca rusa. Por citar un argumento clásico de los críticos del individualismo, para explicar qué es un ejército se puede mencionar un conjunto de soldados más ciertos mecanismos psicológicos pero, por otra parte, resulta francamente difícil explicar qué es un soldado sin hablar de ejércitos. Otro ejemplo más ilustrativo: imaginemos que se propone una relación funcional entre la manipulación informativa y los intereses de los capitalistas de cierto país. A continuación, un discípulo de Jon Elster propone que el dispositivo individual que respalda esa explicación funcional es un mecanismo psicológico de disonancia cognitiva que lleva a los periodistas a identificar sus intereses con los de la empresa para la que trabajan y, así, autocensurarse. No sería raro que otro científico social intentara explicar ese mecanismo de disonancia cognitiva en particular por una relación funcional entre la autocensura y el sistema del que forma parte (por ejemplo, la autocensura es más eficaz que la censura directa y permite mantener la ficción de la libertad de prensa...).

En realidad, se trata de un viejo problema. El recurso a los enunciados disposicionales ha sido constante por parte de los defensores de las explicaciones nomológico-deductivas en ciencias sociales. Gardiner (1952), que trató de adaptar el modelo de Hempel a la historiografía, utilizó la teoría de los enunciados disposicionales que Ryle había desarrollado en el contexto de la teoría de la acción. Tanto para Ryle como para Gardiner el valor explicativo de los enunciados disposicionales reside en que, como las

leyes, poseen generalidad, es decir, son legaliformes. Así, sabemos lo que ocurre por lo general cuando golpeamos un cristal con una piedra, ya que los cristales son frágiles.

Parece evidente que Cohen recurre a un razonamiento análogo cuando trata de legitimar las explicaciones funcionales como una aplicación de las leyes de consecuencia. El razonamiento de Cohen descansa en buena medida en la posibilidad de generalizar ciertas propiedades disposicionales de las estructuras sociales a través de la identificación de regularidades empíricas y, en consecuencia, de tipos de acontecimientos (Agar, J., 2003: 297; Elster, J., 1985: 28).

En contra de esta tesis, William Dray sostuvo que debemos estudiar los fenómenos intencionales como si fueran específicos y no genéricos. Dray reconocía que las “razones para actuar” y las “condiciones de predicción” tienen una especie de generalidad. Sin embargo, en su opinión, se trata de una generalidad muy distinta de la de una ley. Así, “la ambición no es una característica general de los hombres del mismo modo que ‘ser frágil’ lo es del cristal. Decir que ‘Disraeli atacó a Peel porque era ambicioso’ dirige la atención sobre el patrón general de acción en el que se enmarca, pero no implica nada acerca del *tipo* de hombres del que este tipo de acción cabe esperarse. Sólo supone que la acción de este patrón general puede esperarse de Disraeli; subsume su acción bajo una regularidad de una persona particular, y no de las personas de cierto tipo” (Dray, W., 1964: 146). Desde este punto de vista, la posibilidad de generalizar algunas propiedades como la fragilidad o, tal vez, la cohesión social sería meramente accidental y no guardaría una relación intrínseca con la explicación disposicional.

Ciertamente Cohen derivaba la validez de las explicaciones funcionales de su generalidad. No obstante, podría responderse que se puede reformular sus tesis sin apelar al modelo nomológico deductivo. En realidad, la falta de generalidad de las explicaciones en ciencias sociales no es tanto la enfermedad como un síntoma. El problema que señala Dray es que la noción de “enunciado disposicional” es equívoca en la medida en que oculta los problemas semánticos de los informes sobre los estados intencionales. En realidad, no se parecen nada los enunciados disposicionales que describen propiedades físicas como la solubilidad y los que hablan de estados intencionales. Los primeros no son más que resúmenes de una auténtica teoría física extensional. Es cierto que incluso cuando no se disponía de esta teoría se hablaba de solubilidad pero no había ningún motivo para pensar que no hubiera una explicación convencional basada en la estructuras subdivisibles del elemento soluble. En el caso de



las disposiciones mentales esta presuposición es controvertida si no directamente espuria.

En última instancia, dice Dray, “disposición” es una palabra que pertenece al lenguaje de la observación y la predicción antes que al de la deliberación. Las explicaciones disposicionales son irrelevantes para explicar la conducta porque sólo nos indican lo que el objeto de investigación tiende a hacer bajo ciertas circunstancias pero no permiten responder a la pregunta “¿por qué x hizo tal cosa?”. Para Dray, si el agente tuviera que explicar su acción mostrando cuál de sus características disposicionales había actualizado, su explicación parecería extrañamente irrelevante. Hay un sentido de “explicar” en el que una acción sólo se explica cuando se considera en un contexto de deliberación racional, cuando se considera desde el punto de vista del agente.

La especificidad de las propiedades disposicionales que nos interesan en ciencias sociales tiene que ver con los problemas que presentan los fenómenos intencionales para la teoría de la identidad. Si bien en última instancia Dray pretendía rehabilitar la panacea collingwoodiana de la empatía y la identificación con el agente como elementos característicos de la explicación histórica, lo más sugerente de su propuesta es que subraya la carencia de criterios extensionales firmes para identificar los fenómenos sociales y, por consiguiente, la ilegitimidad de presuponer el descubrimiento futuro de mecanismos explicativos. Y esto vale tanto para los individuos como para las entidades sociales de larga duración como procesos, sustancias, tipos y estados sociales. Esto significa que, al margen de razones pragmáticas, no se dan las condiciones semánticas que Quine exigía para aceptar los enunciados disposicionales.

Las leyes de consecuencia de Cohen se desploman bajo el peso secular del problema de la división mente-cuerpo. Sólo cuando las propiedades disposicionales que aparecen en el antecedente de la explicación funcional pueden reformularse (o al menos cabe suponer tal cosa) en términos de leyes (como en el caso de la fragilidad del cristal) se puede mantener la validez de la explicación funcional en los términos que propone Cohen. Cohen pretendía que las explicaciones funcionales eran válidas por igual en dos ámbitos muy distintos. En uno, el de la biología predarwiniana, se conocía la identidad de los fenómenos implicados (huesos huecos, capacidad de volar...) aunque no su relación material. En otro, el de las ciencias sociales, ni siquiera conocemos con precisión la identidad de los fenómenos que estudiamos. Para hacer más verosímil su propuesta Cohen afirma que las fuerzas productivas están en la frontera entre el mundo intencional y el físico, es decir, que no son exactamente fenómenos intencionales. Por

supuesto, se trata de una hipótesis francamente arriesgada: aunque los artefactos o los conocimientos no son exactamente “subjetivos”, tampoco son familias naturales. Incluso si la explicación funcional pudiera explicar la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, no cabría hacer tal cosa por lo que toca a la relación entre estructura económica y superestructura. A continuación, se presentará otra interpretación de la explicación funcional no legaliforme basada en criterios de utilidad empírica.

#### **4. Conexión lógica y enunciados disposicionales**

A menudo, cuando recurrimos a explicaciones funcionales nos comprometemos con una fuerte conexión conceptual entre los fenómenos que relacionamos. Esto se ve con más claridad si redescibimos (1) con un contrafáctico:

(1') Si la danza de la lluvia no fomentara la cohesión social, la danza de la lluvia no sería ejecutada.

Esta transformación saca a la luz una característica peculiar de las explicaciones funcionales que implican fenómenos intencionales. Ya que, en cambio, no podríamos decir:

(3') Si los huesos huecos no fomentaran el vuelo, entonces los pájaros no tendrían huesos huecos.

Pues no todas las características fenotípicas son adaptativas. No se trata sólo de la posibilidad de que se produzca una sobredeterminación, o sea, de que concurren varias causas suficientes, sino de que los pájaros podrían tener esos huesos por otras razones. En realidad, hay cuatro opciones relevantes: (i) que los huesos huecos sean adaptativos; (ii) que sean adaptativos pero hayan surgido simultáneamente junto con otras características igualmente adaptativas que por si solas explicarían la supervivencia (sobredeterminación); (iii) que sean indiferentes y (iv) que sean desadaptativos. Incluso si confiamos en que no son desadaptativos, las otras tres opciones deben establecerse empíricamente.

Elster sostuvo que los problemas de (3') también afectan a las explicaciones funcionales típicas de las ciencias sociales (Elster, J., 1982: n. 8). En realidad, G. A. Cohen (1978: 305 y 1982: 77) ya había respondido a esta crítica, en su versión hempeliana, afirmando que la objeción resulta poco plausible. Pero lo cierto es que, al menos desde cierto punto de vista, (1') es sustancialmente diferente de (3').

¿Por qué podemos entender que es legítima la transformación en el caso de la cohesión social y no en el de los huesos? En (1') no enunciamos una razón suficiente de la ocurrencia de un acontecimiento. Más bien la oración cuestiona hasta qué punto la danza de la lluvia y el aumento de la cohesión social son dos fenómenos independientes. A tenor de (1') parece ser que uno de los rasgos relevantes de la danza de la lluvia es su capacidad para aumentar la cohesión social. No es que hayamos descartado empíricamente la posibilidad de que la danza no fomente la cohesión o de que esta pueda surgir por otros motivos. Lo que ocurre es que damos una descripción de un proceso del que recortamos dos descripciones parciales: de un lado, las acciones del brujo con su propio conjunto de razones y objetivos, de otro lado una descripción del estado de un grupo de personas tras las acciones del brujo. Sin embargo, ambas por separado podrían ser ininteligibles. En cambio, el surgimiento aleatorio de modificaciones biológicas no guarda una relación conceptual con las capacidades que posibilitan en un entorno concreto. Son acontecimientos claramente independientes que hay que analizar en términos de su conexión contingente.

No hay un corte tajante entre lo que sí es la danza de la lluvia y lo que ya no se puede considerar tal danza. La identidad del proceso, la determinación de qué movimientos son una danza y cuáles no, depende de una serie de inferencias que sólo pueden establecerse o bien en el léxico de los agentes implicados o bien en un léxico que procede de él.

Por ejemplo, supongamos que la danza de la lluvia la realiza un brujo cuya intención es producir la lluvia. Supongamos que tras la danza se produce una serie de celebraciones en las que se establecen enlaces matrimoniales, se reparte la cosecha de mijo, se intercambian bienes suntuarios... Sin embargo, en cierto momento, a causa de conflictos familiares, las celebraciones comienzan a terminar en sangrientas batallas campales. El brujo podría negarse a volver a realizar su baile, y esto no porque no desease "causar" tumultos sino porque ya no cabría considerar aquello la danza de la lluvia. Ciertos desarrollos históricos le habrían mostrado que, en realidad, la danza de la

lluvia incluía los festejos posteriores aunque su intención no era propiciar esos festejos sino hacer que llueva.

No podríamos entender las acciones del brujo y sus razones sin mencionar el proceso conjunto de la danza de la lluvia que incluye la cohesión social. En cierto sentido relevante podría ser absurdo hablar de una danza de la lluvia que no fomentara la cohesión. Los movimientos físicos de un brujo bailando la danza de la lluvia más sus intenciones no son significativos al margen de un contexto más amplio que incluye la posibilidad de que una danza cree cierta intimidad colectiva.

Si, por ejemplo, observamos los movimientos del brujo representados en un museo etnológico o en un espectáculo de danzas tradicionales tal vez podríamos decir convincentemente que siguen siendo la danza de la lluvia, puesto que dichos foros están pensados para evocar el contexto social original. En cambio, fuera de ese tipo de instituciones (por ejemplo, en un circo) podría resultar razonable que alguien adujera que *eso* no es la danza de la lluvia. Así, los indios norteamericanos protestan energicamente contra el uso de su simbología por parte de equipos deportivos o marcas comerciales. Un caso límite sería el de alguien que sencillamente reprodujera por casualidad los movimientos físicos del brujo en un contexto totalmente inapropiado (por ejemplo, un epiléptico en un hospital).

Del mismo modo, tal vez sería engañoso hablar del sistema de negociación salarial típico de las democracias occidentales como si causara la estabilidad o, como se suele decir, la “paz social”. La noción de paz social podría ser considerada históricamente insignificante al margen de los mecanismos de negociación salarial. Un historiador podría argüir que las negociaciones de los sindicalistas en los comités de empresa resultarían ininteligibles sin el presupuesto de que no está en juego una revolución proletaria. Los empresarios y los sindicalistas se sientan a negociar porque se ha excluido de antemano la alternativa revolucionaria (y, tal vez, también algunas opciones dictatoriales).

En realidad, Cohen se adscribe a una veterana tradición filosófica que ha mantenido que, en general, las disposiciones no sacan a la luz una propiedad real de los fenómenos, una tendencia, sino que más bien autorizan un acto de habla consistente en realizar una inferencia causal (Carnap, R., 1936: §7-10; Putnam, H., 1987: cap. II; Mackie, J. L., 1974). Cuando decimos que una planta es venenosa, autorizamos una inferencia acerca de sus efectos sobre el organismo humano. Pero el caso de las disposiciones relativas a estados intencionales es más complicado, pues la identidad de los fenómenos se ve

afectada por la inferencia. Se trata de explicar las acciones de personas capaces de realizar a su vez inferencias, esto es, estados de cosas intensionalmente sensibles. Como en ocasiones se ha señalado, sería absurdo decir que Edipo se saca los ojos por casarse con su mujer; Edipo se sacó los ojos por casarse con su madre, que se había convertido en su mujer. De modo análogo, la explicación de la ejecución de la danza de la lluvia en virtud de su capacidad para fomentar la cohesión social remita una serie de razonamientos prácticos que podrían realizar tanto los agentes implicados en ese proceso cuanto un investigador y no, sin más, a un “estado” de cierta sociedad. Cuando se propone una explicación funcional de un fenómeno social se afirma que si los agentes participantes se vieran enfrentados a una situación en la que el *explanans* se viera despojado de su característica disposicional, entonces no identificarían el fenómeno en cuestión como el mismo estado de cosas.

No es que las explicaciones funcionales no especifiquen una relación causal sino que su valor epistémico es otro: establecen descripciones empíricamente relevantes de un acontecimiento cuya identidad desconocemos con precisión. Las explicaciones funcionales no son anticipos de leyes científicas sino que forman parte de una forma de investigación idiosincrásica, cercana a la sabiduría cotidiana y muy característica de las ciencias sociales. De hecho, A. W. Wood (1986: 17) llega a describirlas explícitamente como “narrativas”. En mi opinión, Cohen desatiende desafortunadamente este aspecto de las explicaciones funcionales a través de un subterfugio lógico.

Esta explicación funcional no legaliforme no es un modelo panglosiano. No propone relaciones causales convencionales, tan sólo pretende establecer identidades allí donde entran en juego de manera relevante dispositivos intencionales o, más en general, allí donde la Ley de Leibniz resulta problemática. De hecho, en el caso clásico de los *artefacta*, conocemos las leyes materiales que los explican pero no podemos prescindir de explicaciones funcionales para establecer su identidad. Por ejemplo, resulta sumamente difícil explicar qué es una llave sin hablar de su relación funcional con las cerraduras. Cohen cree que hay una relación de continuidad entre el descubrimiento de que las cerillas se encienden al frotarlas y el descubrimiento de las leyes de combustión. Aquí se ha planteado que, más bien, existe cierta conexión conceptual entre la descripción de una cerilla y la de las superficies ásperas. En un universo sin superficies ásperas, tendríamos dificultades para explicar qué es una cerilla. Del mismo modo, las virtudes dormitivas son una explicación de qué es el opio y no de cómo ni de por qué induce el sueño.

## 5. El marxismo y las explicaciones funcionales

Lo que nos muestra (1') como versión de las explicaciones funcionales es la posibilidad de que uno no sepa *qué* está haciendo realmente hasta que no se produce un proceso subjetivo de elucidación.

Las explicaciones funcionales en ciencias sociales establecen relaciones entre descripciones parciales de un único acontecimiento, estado o proceso sin determinar con precisión su conexión material. En realidad, lo relevante no es, como en (3), que ignoremos el mecanismo material que une los distintos elementos explicativos, sino que no conocemos con precisión la identidad del fenómeno en cuestión. Por eso las explicaciones funcionales pueden ser entendidas como la conclusión de una redescipción epistémicamente relevante de las acciones estudiadas. En otros casos, la nueva descripción puede ser moral o estéticamente relevante.

Creo que existe una considerable continuidad entre el tipo de razonamientos prácticos cotidianos –en ocasiones incluso introspectivos– y el papel que juegan las “explicaciones funcionales” en ciencias sociales (Noble, J., 1984: 117). Estas últimas añaden una notable cantidad de datos empíricos adicionales –en ocasiones matemáticamente sofisticados– que han de ser tomados en consideración en el proceso de aclaración y proponen marcos de investigación que generalmente no nos planteamos en nuestra vida cotidiana, pero no hay un claro corte epistemológico.

Lo que hacemos al afirmar (1) es aclarar en qué consiste la cohesión en una sociedad determinada. Lo relevante es la diferencia que establece respecto a otra descripción de los hechos menos precisa. Se trata de un proceso de elucidación que no es puramente analítico, nuevos elementos empíricos nos ayudan a postular hechos disposicionales inéditos o a reformular los previos. Al menos en parte, dichas descripciones reproducen el resultado de razonamientos prácticos a los que podrían llegar los agentes implicados, es decir, se expresan en el léxico interno de la situación.

Una de las razones de la mala fama de las explicaciones funcionales es que esta posibilidad de expresar la identidad del fenómeno en un léxico deliberativo se confunde a menudo con la de intervenir causalmente sobre ese estado de cosas. Se trata de un defecto que Elster ha señalado en repetidas ocasiones. Hay muchos estados subjetivos que son un subproducto. Un brujo puede darse cuenta de que la cohesión social forma parte de la danza de la lluvia pero eso no significa necesariamente que a partir de entonces pueda ejecutar la danza deliberadamente para fomentar la cohesión social. De

hecho, tal pretensión puede llegar a ser una garantía de fracaso. Por ejemplo, podemos reflexionar sobre los ritos que realizamos antes de acostarnos y que nos ayudan a conciliar el sueño o sobre la forma idónea de lanzar un gancho de derecha en un combate de boxeo. Pero a menudo realizar conscientemente los rituales previos al sueño o concentrarse en lanzar un buen gancho es una garantía de insomnio o de derrota pugilística. Conciliar el sueño es un ejemplo clásico de estado que es un subproducto.

Las explicaciones funcionales no explican cómo se realizan materialmente ciertas acciones ni mucho menos por qué se realizan dichas acciones. Lo que hacen es aumentar nuestro conocimiento acerca de en qué consisten esas acciones. En algunos casos, como en el del boxeo, tenemos además una idea aproximada de cómo se pueden llegar a realizar: a través de un laborioso entrenamiento en el que el gancho se convierte en una acción “encarnada”, un *habitus*. Desgraciadamente, el caso del insomnio parece ser más complejo.

Desde luego este tipo de procedimientos explicativos han sido muy representativos del marxismo entendido como un programa de investigación variopinto que ha operado a lo largo de más de un siglo. Numerosos autores marxistas han utilizado explicaciones funcionales para mantener tesis acerca de las constricciones que limitan la libertad de prensa o la gama de decisiones que puede tomar un gobierno democrático dentro del capitalismo. A menudo los marxistas han mantenido de un modo no siempre claro que hay cierta propensión de la prensa occidental a mentir cuando está en juego el poder del capital (y no en otras ocasiones) o que las democracias occidentales están estructuradas de tal modo que los gobiernos de izquierdas tienden a enfrentarse a la opción de incumplir su programa electoral o sufrir un golpe de estado. Para mantener dichos enunciados disposicionales han sostenido la existencia de procesos cognitivos peculiares, ya sea a través de alguna teoría de la ideología o bien de algún proceso similar al del brujo reflexivo que hemos descrito más arriba. De modo destacado, el propio Marx solventa buena parte de los aspectos más aporéticos de *El capital* a través de mecanismos gnoseológicos. Como hemos visto en la Sección II, cuando Marx defiende que la sociedad capitalista es un reino puramente atomístico de racionalidad instrumental y, al mismo tiempo, trata de explicar dimensiones normativas no instrumentales –como las leyes fabriles o la formación de cárteles– suele recurrir a procesos de oscurecimiento y esclarecimiento gnoseológico. Al menos desde un punto de vista marxista, un gobierno que pretendiera nacionalizar la industria inmobiliaria sin cambiar otros factores en juego, sencillamente no habría entendido bien en qué consiste

governar y en qué consiste la industria inmobiliaria (y cabe suponer que el proceso de elucidación será doloroso). Análoga y muy típicamente, cuando se mantiene que la estructura determina la superestructura, lo que se suele querer decir es que no entenderíamos plenamente en qué consisten los fenómenos jurídicos y políticos si los concebimos como acontecimientos independientes de ciertos procesos económicos relevantes, aunque no sepamos qué conexión material existe entre ambos grupos de fenómenos.

Por supuesto, no hay ningún motivo para suponer que la danza de la lluvia y la cohesión social o la estructura y la superestructura no pueden ser descritas en términos de alguna clase de cadena causal. Pero la relación de las explicaciones funcionales con esa descripción es meramente accidental. Su utilidad, más bien, tiene que ver con que reproducen pasos relevantes en un tipo de razonamiento cotidiano muy presente en ciencias sociales. En última instancia, su función es postular la identidad de los objetos de estudio.

Esto explica, entre otras cosas, por qué las acusaciones popperianas acerca de la no falsabilidad de las tesis marxistas carecen de fuerza. No es materialmente imposible que en algún momento la danza no fomente la cohesión o que el gobierno nacionalice la industria pero, en ese caso, puede ser legítima una reinterpretación de la situación, ya que los procesos sociales habrán cambiado. Típicamente, a principios del siglo XX se produjo una importantísima transformación en el capitalismo internacional que distintos autores trataron de explicar a través de una teoría del imperialismo. Los popperianos interpretan esta estrategia como un expediente espurio dirigido a salvar la teoría de Marx. Sin embargo, al día de hoy, resulta francamente difícil no entender que Hilferding, Luxemburgo, Bujarin o Lenin hicieron una descripción relevante de ciertas transformaciones sociales que después ha servido como plataforma para entender acontecimientos históricos de gran calado y para nuevas investigaciones.

## **6. La explicación funcional y la causalidad no humeana**

La función del tipo de afirmaciones que estamos examinando en la práctica del científico social parece clara: son fragmentos de un programa de investigación que hace visibles como procesos articulados fenómenos que de otro modo podrían parecer meramente coyunturales. Las decisiones que toma y, sobre todo, las decisiones que no puede tomar una institución aparecen con sentido más pleno cuando se interpretan de



este modo. Ahora bien, esta clase de análisis apela al tipo de proceso gnoseológico de elucidación que los propios agentes sociales están en condiciones de realizar. Por eso las explicaciones funcionales no son causales en un sentido convencional ni tampoco se pueden entender como anticipos de leyes científicas. ¿Son causales en algún otro sentido?

A menudo, las oraciones funcionales aluden a la persistencia de algunos procesos frente a otros menos duraderos. Típicamente se suele hablar de estas explicaciones funcionales como si establecieran los límites contextuales a los que se enfrenta la acción de, por ejemplo, el gobierno o la prensa libre. Como ya se ha mencionado, la idea es controvertida ya que los límites sólo son explicativos en ciertas condiciones pero no en otras (*supra*, I, 3.2.2; Levine, A., Sober, E. y Wright, E. O., 1992: 149). No obstante, la idea de límite saca a la luz la asimetría que existe entre algunos fenómenos más resistentes al cambio que otros.

Precisamente, como también se ha señalado, MacIntyre propuso una crítica de la causalidad humeana basada en esta idea. MacIntyre define la causa como un proceso de interferencia en las regularidades en curso de alguna situación de fondo. Es decir, la noción de causa alude a una transformación relevante respecto a un “orden causal”, esto es, “un conjunto interrelacionado de elementos, como un sistema planetario, una estructura cristalina o sistemas educativos de algún género, donde las relaciones entre estos elementos sólo pueden formularse en los términos de algún tipo de generalización” (MacIntyre, A., 1976: 66). Podemos explicar la recuperación de un depresivo gracias al efecto del Prozac describiendo el desarrollo normal de la enfermedad y cómo interfiere con ese desarrollo la administración del medicamento.

La conclusión de MacIntyre es que las explicaciones en las ciencias históricas son jerárquicas y no deductivas y que el orden de la jerarquía viene dado por lo que se erija en tema de la narración histórica. Típicamente, los autores marxistas han propuesto un criterio empírico de jerarquización y han utilizado explicaciones funcionales como descripciones de órdenes causales que permiten formular preguntas del tipo ¿por qué sucedió tal cosa *en vez* de otra? Por ejemplo: ¿por qué los conflictos que generó esta sequía concreta no condujeron al caos?, porque la danza de la lluvia fomenta la cohesión social; ¿cómo es que este gobierno no nacionalizó las industrias estratégicas?, porque iría en contra del interés del capital...

En buena medida, el debate sobre la explicación funcional entre Elster y Cohen se basaba en un equívoco: la tendencia a confundir el estado normal u orden causal con la

causa interviniente. Si el estado normal de una sociedad es el conflicto, entonces la danza de la lluvia es el fenómeno causalmente relevante y la explicación funcional es ilegítima. Si el estado normal es la cohesión, entonces la danza de la lluvia forma parte de ese orden causal y los fenómenos intervinientes son las tendencias a la desunión (sequía, conflictos familiares, etc). Pero la distinción entre ambas situaciones sólo se puede realizar a través de procesos de elucidación hermenéuticos que utilizan las formas de reflexión que pondría en juego un agente social hipotéticamente implicado en los acontecimientos estudiados.

Las explicaciones funcionales son así una precondition de las explicaciones jerárquicas típicas de las ciencias sociales. Si se entienden en los términos que propone Cohen, las explicaciones funcionales se enfrentan a las mismas acusaciones de ineficacia y vacuidad que cabía achacar a la búsqueda de leyes implícitas en las explicaciones históricas, según el conocido proyecto hempeliano. Pero las explicaciones funcionales no son vacuas porque reproducen *uno* de los pasos característicos en los procesos de elucidación causal mediante la redescipción de las distintas situaciones en virtud de alguna estructura jerárquica.

Desde Marx, distintos autores han tratado de explicar el modo en que la sociedad capitalista sobrevive a través de los intercambios mercantiles no regulados apelando a una regla implícita, la teoría del valor, que se postula por razones que se suponen de un orden superior (básicamente razones antropológicas, históricas y normativas). Con este paso gnoseológicamente arriesgado –y a menudo explicado en términos funcionales– se busca una redescipción de la noción de economía. El objetivo sistemático de estos autores ha sido vincular funcionalmente los acontecimientos económicos con acontecimientos de orden político, ideológico o productivo. Y esto con el objeto de explicar causal (aunque no exhaustivamente) fenómenos que, de otro modo, resultan misteriosos: grandes conflictos bélicos, los movimientos pendulares en los gobiernos occidentales entre socialdemocracia y liberalismo, el papel de las instituciones no económicas en el mercado...

Por otro lado, no todos los fenómenos que interesan a las ciencias sociales precisan en igual medida de tesis funcionales para su explicación. Posiblemente en ciencias sociales nos enfrentamos a un continuo en uno de cuyos extremos se sitúan las explicaciones causales puras en las que sólo entra en juego la racionalidad instrumental no contextual, mientras en el otro se ubican los análisis de la identidad de un fenómeno basados en formas impresionistas de *verstehen*. El primer extremo se aproxima mucho a una mera

aplicación de reglas lógicas. Los únicos casos obvios de interacción causal totalmente descontextualizada tienen que ver con problemas combinatorios puros (por ejemplo, problemas electorales) que, en cuanto se complican un poco con elementos intencionales, resultan muy discutibles (como en el teorema de imposibilidad de Arrow o en la paradoja del votante). De otro lado, los casos de interpretación radicalmente no causal rondan la esfera de la crítica literaria. Muchos de los casos más interesantes y habituales en ciencias sociales son fenómenos mixtos en los que concurren racionalidad instrumental individual inferible a partir de la preferencia revelada y normas sociales no instrumentales.

## Bibliografía

- ABRAMS, P. (1982)**, *Historical Sociology*, Nueva York: Cornell University.
- AGAR, J. (2003)**, “G. A. Cohen’s Functional Explanation” en *Philosophy of Social Science*, 33 (3), septiembre.
- AGASSI, J. (1960)**, “Methodological Individualism” en J. O’Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres: Heinemann, 1973.
- ÁGH, A. (1990)**, “The Hundred Years’ Peace: Karl Polanyi on the Dynamics of World Systems” en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.
- AGLIETTA, M. (2001)**, “El capitalismo en el cambio de siglo: la teoría de la regulación y el desafío del cambio social”, en *New Left Review* (edición española) 7, marzo-abril.
- ALTHUSSER, L. (1965)**, *La revolución teórica de Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1970.
- (1973), *Para una crítica de la práctica teórica*, Madrid: Siglo XXI, 1974.
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. (1967)**, *Para leer El capital*, Madrid: Siglo XXI, 1969.
- ÁLVAREZ-URÍA, F. y VARELA, J. (2004)**, *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid: Morata.
- AMIN, S., (1970)**, *La acumulación a escala mundial*, Madrid: Siglo XXI, 1973.
- (1997), *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona: Paidós, 1999.
- ANDRESKI, S. (1972)**, *Las ciencias sociales como forma de brujería*, Madrid: Taurus, 1973.
- ANGELIS, M. de (2001)**, “Marx Theory of Primitive Accumulation”, *The Commoner*, 2, septiembre.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1957)**, *Intención*, Barcelona: Paidós, 1991.
- ARROW, K. (1951)**, *Elección social y valores individuales*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1994.
- ARTETA, A. (1993)**, *Marx: valor, forma social y alienación*, Madrid: Libertarias.
- AUBENQUE, P. (1963)**, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999.
- AXELROD, R. (1984)**, *La evolución de la cooperación*, Madrid: Alianza, 1996.
- AYER, A. J. (1946)**, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Martínez Roca, 1976.
- BAECHLER, J. (1971)**, *Los orígenes del capitalismo*, Barcelona: Península, 1976.
- BALIBAR, E. (1974)**, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona: Laia, 1976.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1988)**, *Raza, nación y clase*, Madrid: IEPALA, 1991.
- BALL, T. (1991)**, “History: Critique and irony” en T. Carver (ed.); *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BALL, T. y FARR, J. (1984) (eds.)**, *After Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARAN, P. (1957)**, *Economía política del crecimiento*, México: FCE, 1969.
- BARAN P. y SWEEZY, P. (1966)**, *El capital monopolista*, Madrid: Siglo XXI, 1972.
- BAUDRILLARD, J. (1973)**, *El espejo de la producción*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- BAUM, G. (1996)**, *Karl Polanyi on ethics and economics*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- BEAUCHAMP, T. L. y ROSENBERG, A. (1981)**, *Hume and the Problem of Causation*, Oxford University Press.
- BEAUD, M. (1981)**, *Historia del capitalismo*, Barcelona: Ariel, 1984.
- BECKER, G. S. (1981)**, *Tratado sobre la familia*, Madrid: Alianza, 1987.
- BENTON, T. (1989)**, “Marxism and Natural Limits”, en *New Left Review*, 178, noviembre-diciembre.
- BENTON, T. y CRAIB, I. (2001)**, *Philosophy of Social Science*, Nueva York: Palgrave.
- BERARDI, F. (2003)**, *La fábrica de la infelicidad*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1966)**, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- BERLIN, I. (1959)**, *Karl Marx*, Madrid: Alianza, 1973.
- BERMAN, M. (1982)**, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI, 1988.
- BERTHOUD, G. (1990)**, “Toward a Comparative Approach: The Contribution of Karl Polanyi”, en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose.
- BETTING, R. V. (1996)**, *Copyrighting Culture. The political Economy of Intellectual Property*, Oxford: Westview Press.
- BHARGAVA, R. (1992)**, *Individualism in social science*, Oxford: Oxford University Press.
- BHASKAR, R. (1978)**, “On the Possibility of Social Scientific Knowledge and the Limits of Naturalism” en J. Mepham y D.-H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. III, New Jersey: Humanities Press, 1979.
- (1979), *The Possibility of Naturalism*, Hassocks: Harvester Press.
- BICCHIERI, C. (1994)**, *Rationality and Coordination*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BLACKBURN, R. (1972) (ed.)**, *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona: Grijalbo, 1977.
- BLAUG, M. (1980)**, *La metodología de la economía*, Madrid: Alianza, 1985.
- BODEI, R. (1991)**, *Geometría de las pasiones*, México: FCE, 1995.
- BÖHM-BAWERK, E. Von (1949)**, *La conclusión del sistema marxiano*, Madrid: Unión Editorial, 2000.
- BOIS, G. (1978)**, “Contra la ortodoxia neo-malthusiana” en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *El debate Brenner*, Barcelona Crítica, 1988.
- BONEFELD, W. (2001)**, “The Permanence of Primitive Accumulation”, *The Commoner*, 2, septiembre.
- BORTKIEWICZ, L. von (1907)**, “Contribución a una rectificación de los fundamentos de la construcción teórica de Marx en el volumen III de *El Capital*”, en P. M. Sweezy (ed.), *Economía burguesa y economía socialista*, Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974.
- BOTTOMORE, T. (1981) (ed.)**, *Miseria de la sociología*, Madrid: Tecnos, 1982.
- BOUDON, R. (1971)**, *La crisis de la sociología*, Barcelona: Laia, 1974.
- (1977), *The Unintended Consequences of Social Actions*, Londres: Macmillan.
- (1979), *La lógica de lo social*, Madrid: Rialp, 1981.
- BOURDIEU, P. (1980)**, *Cuestiones de sociología*, Madrid: Istmo, 2000.
- (1987), *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- (1994), *Razones prácticas*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- BRAILLARD, Ph. y SENARCLENS, P. (1979)**, *El imperialismo*, Madrid: FCE, 1980.

- BRATMAN, M. (1992)**, “Shared Cooperative Activity” en *The Philosophical Review*, 101 (2).
- BRAUDEL, F. (1949)**, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, 1976.
- (1960), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid: Alianza, 1968.
- (1986), *Una lección de historia*, México: FCE, 1989.
- BRAUN, R. (1971)**, “El impacto del trabajo a domicilio en una sociedad campesina” en D. S. Landes (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid: Ayuso, 1972.
- BRENNER, R. (1976)**, “Estructura de clases agrícola y desarrollo económico en la Europa preindustrial” en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *El debate Brenner*, Barcelona, Crítica, 1988.
- (1977), “La base social del desarrollo económico” en J. Roemer (ed.), *El marxismo: una perspectiva analítica*, México: FCE, 1989.
- (1982), “Los orígenes agrícolas del capitalismo europeo” en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *El debate Brenner*, Barcelona Crítica, 1988.
- (2002), *La expansión económica y la burbuja bursátil*, Madrid: Akal, 2003.
- BREWER, A. (1980)**, *Marxist Theories of Imperialism*, Nueva York: Routledge.
- (1984), *A Guide to Marx’s Capital*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRODBECK, M. (1968) (ed.)**, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan.
- BUCHANAN, A. E. (1982)**, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- BURAWOY, M. (1995)**, “Mythological Individualism” en T. Carver y P. Thomas (eds.), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1995.
- BURGE, T. (1982)**, “Other Bodies” en A. Woodfield (ed.), *Thought and Object*, Oxford: Clarendon Press.
- BURKE, P. (1980)**, *Sociología e historia*, Madrid: Alianza, 1987.
- (1991) (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza, 1995.
- BURKETT, P. (1999)**, *Marx and Nature*, Nueva York: St. Martin’s Press.
- BURKITT, B. (1984)**, *Radical Political Economy. An Introduction to Alternative Economics*, Brighton: Harvester Press.
- CABO, J. M. (2004)**, *La economía como ideología*, Hondarribia: Hiru.
- CALLINICOS, A. (1987)**, *Making History*, Cambridge: Polity Press.
- (1989) (ed.), *Marxist Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- (1995), *Theories and Narratives*, Cambridge: Polity Press.
- (2001), *Contra la tercera vía*, Barcelona: Crítica, 2002.
- (2003), *Los nuevos mandarines del poder americano*, Madrid: Alianza, 2004.
- CAMPBELL, M. (1993)**, “Marx’s Concept of Economics Relations and the Method of *Capital*” en F. Moseley (ed.), *Marx’s Method in Capital. A Reexamination*, New Jersey: Humanities Press, 1993.
- CARCHEDI, G. (1984)**, “The Logic of Prices as Values” en B. Fine (ed.), *The Value Dimension*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- (1993), “Marx’s Logic of Inquiry and Logic Formation” en F. Moseley (ed.), *Marx’s Method in Capital*, New Jersey: Humanities Press, 1993.
- CARDÍN, A. (1988)**, *Tientos etnológicos*, Gijón: Jucar.
- CARLING, A. (1986)**, “Forms of Value and the Logic of Capital” en J. C. Wood (ed.), *Karl Marx’s Economics: Critical Assessments* (vol. II), Londres: Croom Helm, 1988.
- (1991), *Social Division*, Londres: Verso.

- CARNAP, R. (1936)**, “Testability and Meaning”, en *Philosophy of Science*, 3 (4), octubre.
- *et al.* (1968), *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, Madrid: Alianza, 1974.
- CAROY, M. (2000)**, *El trabajo flexible*, Madrid: Alianza, 2001.
- CARR, E. H. (1961)**, *¿Qué es la historia?*, Barcelona: Ariel, 1984.
- CARVER, T. (1984)**, “Marx and Positivism” en T. Ball, y J. Farr, *After Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- (1991) (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998), *The Postmodern Marx*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- CARVER, T. y THOMAS, P. (1995) (eds.)**, *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- CASTELLS, M. (1974)**, *La cuestión urbana*, Madrid: Siglo XXI.
- (1995), *La ciudad informacional*, Madrid: Alianza.
- CASTRO, L. y TORO, M. A. (2004)**, “Economía, evolución y teoría de juegos: redefiniendo el *homo economicus*”, en *Revista de Libros* 94, octubre.
- CHARLTON, W. (1988)**, *Weakness of Will*, Oxford: Basil Blackwell.
- CHOSSUDOVSKY, M. (1997)**, *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, Madrid: Siglo XXI.
- CHURCHLAND, P. (1970)**, “The Logical Character of Action Explanations”, *Philosophical Review* 79.
- (1984), *Materia y conciencia*, Barcelona: Gedisa, 1992.
- CLEAVER, H. (1979)**, *Una lectura política de El Capital*, México: FCE, 1985.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (1986) (eds.)**, *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.
- COHEN, G. A. (1978)**, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid: Siglo XXI, 1984.
- (1981) “The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation” en I. Steedman (ed.), *The Value Controversy*, Londres: Verso, 1981.
- (1982), “Réplica a ‘Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos’ de Elster” en *Zona Abierta* 33, octubre-diciembre, 1984.
- (1988), *History, Labour and Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- COLLETI, L. (1978)**, “Valor y dialéctica en Marx” en P. Garegnani (ed.), *Debate sobre la teoría marxista del valor*, México: Pasado y Presente, 1979.
- COLLIER, A. (1978)**, “In Defence of Epistemology” en J. Mepham y D.-H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy (III)*, New Jersey: Humanities Press, 1979.
- COLOMBERT, C. (1997)**, *Grandes principios del derecho de autor y los derechos conexos en el mundo*, Madrid: UNESCO/CINDOC.
- CONGDOM, L. (1990)**, “The Sovereignty of Society: Polanyi in Viena” en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.
- CROWN, S. (1987)**, “Valoración de la psicoterapia” en R. L. Gregory (ed.), *Diccionario Oxford de la mente*, Madrid: Alianza, 1995.
- CRUZ, M. (1995)**, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid: Taurus.
- CUNNINGHAM, F. (1989)**, “Community, Tradition and the 6th Thesis on Feuerbach” en R. Ware y K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*, Calgary: University of Calgary Press, 1989.
- DALTON, G. (1990)**, “Writings that Clarify Theoretical Disputes Over Karl Polanyi’s Work”, en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.

- DALTON, G. y KÖCKE, J. (1983)**, “The Work of the Polanyi Group” en S. Ortiz (ed.), *Economic Anthropology*, Nueva York: University Press of America, 1983.
- DANCY, J. (1985)**, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid: Tecnos, 2002.
- DANTO, A. C. (1962)**, “Methodological Individualism and Methodological Socialism” en J. O’Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres: Heinemann, 1973.
- (1968), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIDSON, D. (1980)**, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona: Crítica, 1995.
- (1984), *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- (1992) *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós.
- DAVIS, M. D. (1970)**, *Introducción a la teoría de juegos*, Madrid: Alianza, 1971.
- DEBREAUX, G. (1991)**, “The Mathematization of Economic Theory”, *American Economic Review*, 81 (1), marzo.
- DENNETT, D. C. (1969)**, *Contenido y conciencia*, Barcelona: Gedisa, 1996.
- DESAI, M. (1974)**, *Lecciones de teoría económica marxista*, Madrid: Siglo XXI, 1977.
- DETTIENNE, M. (1974)**, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid: Taurus, 1988.
- DIANO, C. (1952)**, *Forma y evento*, Madrid: Visor, 2001.
- DIETTERLEN, P. (1995)**, *Marxismo analítico*, México: UNAM.
- DÍEZ, F. (2001)**, *Utilidad, deseo y virtud*, Barcelona: Península.
- DILTHEY, W. (1883)**, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid: Alianza, 1986.
- (1944), *Obras*, México: FCE, 1944.
- DOBB, M. (1928)**, *Salarios*, México: FCE, 1957.
- (1946), *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Madrid: Siglo XXI, 1971.
- (1970) et. al., *Estudios sobre El capital*, Madrid: Siglo XXI, 1976.
- (1972), “La tendencia de la economía moderna” en E. K. Hunt y J. G. Schwartz, *Crítica de la teoría económica*, México: FCE, 1977.
- DOSSE, F. (1987)**, *La historia en migajas*, Valencia: Alfons el Magnanim, 1988.
- DOSTALER, G. (1978)**, *Valor y precio: historia de un debate*, México: Terra Nova, 1980.
- DOUGLAS, M. (1987)**, *Cómo piensan las instituciones*, Madrid: Alianza, 1996.
- DOWNS, A. (1957)**, *Teoría económica de la democracia*, Madrid: Aguilar, 1973.
- DOYAL, L. y GOUGH, I. (1991)**, *Teoría de las necesidades humanas*, Madrid: Icaria, 1994.
- DRAY, W. (1957)**, *Laws and Explanation in History*, Oxford: Oxford University Press.
- (1966) (ed.), *Philosophical Analysis and History*, Nueva York: Harper and Row.
- DUMÉNIL, G. (1980)**, *De la valeur aux prix de production*, París: Economica.
- DUMMETT, M. (1978)**, *La verdad y otros enigmas*, México: FCE, 1990.
- DUMONT, L. (1976)**, *Homo aequalis*, Madrid: Taurus, 1982.
- DURKHEIM, E. (1895)**, *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Alianza, 2000.
- EAGLETON, T. (2000)**, *La idea de cultura*, Barcelona: Paidós, 2000.
- (2001), *El portero. Memorias*, Madrid: Debate, 2004.
- (2003), *Después de la teoría*, Barcelona: Paidós, 2005.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1973)**, *El hombre preprogramado*, Madrid: Alianza, 1977.
- EINSENSTEIN, E. L. (1979)**, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (1980)**, “Reply to Comments”, en *Inquiry*, 23 (2).
- (1981), “Clearing the Decks”, en *Ethics*, 91.



- (1982a), “Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos” en *Zona Abierta*, 33, octubre-diciembre, 1984.
- (1982b), “Belief, Bias and Ideology” en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- (1982c), “Roemer versus Roemer”, *Mientras Tanto*, 22, 1985.
- (1983a), *El cambio tecnológico*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- (1983b), *Uvas amargas*, Barcelona: Ediciones 62, 1988.
- (1984), *Ulises y las sirenas*, México: FCE, 1989.
- (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986a), *Una introducción a Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1991.
- (1986b), “Nuevas reflexiones sobre marxismo, funcionalismo y teoría de juegos”, *Zona Abierta*, 43-44, abril-septiembre, 1987.
- (1989a), *Tuercas y tornillos*, Barcelona: Gedisa, 1993.
- (1989b), *El cemento de la sociedad*, Barcelona: Gedisa, 1991.
- (1993), *Psicología política*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- (1997), *Ergonomics*, Barcelona: Gedisa, 1997.
- (1999) *Alquimias de la mente*, Barcelona: Paidós, 2002.
- EMMANUEL, A. (1969)**, *El intercambio desigual*, Madrid: Siglo XXI, 1972.
- ENGELS, F. (1845)**, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid: Akal, 1976.
- (1859), “La Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx”, en K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- (1895-96), “Apéndice al tercer tomo de *El Capital*” en K. Marx, *El Capital III*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- ENZENSBERGER, H. M. (1973)**, *Conversaciones con Marx y Engels*, Barcelona: Anagrama, 1974.
- FARR, J. (1991)**, “Science: Realism, Criticism, History” en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991
- FEBRERO, R. y SCHWARTZ, P. (1997) (eds.)**, *La esencia de Becker*, Barcelona: Ariel.
- FEBVRE, L. (1953)**, *Combates por la historia*, Barcelona: Ariel, 1970.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1998)**, *Marx (sin ismos)*, Barcelona: El viejo Topo.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1998)**, *El materialismo*, Madrid: Síntesis.
- FINE, B. (1973)**, “From Marx to Morishima” en S. Mohum (ed.), *Debates in Value Theory*, Nueva York: St. Martin’s Press, 1994.
- FINE, B. y HARRIS, L. (1979)**, *Para releer El capital*, México: FCE, 1985.
- FIORITO, R. (1971)**, *División del trabajo y teoría del valor*, Madrid: Alberto Corazón, 1974.
- FISCHER, M. M. J. y MARCUS, G. E. (1999)**, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: University of Chicago Press.
- FOLEY, D. K. (1986)**, *Para entender El Capital*, México: FCE, 1989.
- FORBES, I. (1990)**, *Marx and the New Individual*, Londres: Unwin Himan.
- FOSTER, J. B. (2000)**, *La ecología de Marx*, Barcelona: El Viejo Topo, 2004.
- FOUCAULT, M. (1969)**, *La arqueología del saber*, Madrid: Siglo XXI, 1970.
- FRANCISCO, J. y HUICI, C. (2001) (eds.)**, *Psicología social*, Madrid: McGraw-Hill.
- FRANK, A. G. (1967)**, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1970.
- FREEMAN, A. (1996)**, “The Psychopatology of Walrasian Marxism” en A. Freeman y G. Carchedi (ed.), *Marx and Non-Equilibrium Economics*, Cheltenham: Edward Elgar, 1996.

- FREGE, G. (1884-1906)**, *Escritos filosóficos*, Barcelona: Crítica, 1996.
- FRIEDMAN, M. (1966)**, *Essays in Positive Economics*, Chicago: Chicago University Press.
- FUSFELD, D. J. (1994)**, “Karl Polanyi’s Lectures on General Economic History: A Student Remembers” en K. McRobbie (ed.), *Humanity, Society and Commitment. On Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1994.
- GABILONDO, A. (1988)**, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel.
- GÁBOR, E. (2000)**; “The Early Formation of Karl Polanyi’s Ideas” en K. McRobbie (ed.), *Karl Polanyi in Vienna. The Contemporary Significance of The Great Transformation*, Montreal: Black Rose, 2000.
- GAMBETTA, D. (1987)**, *Did they jump or were they pushed?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987
- GARDINER, P. (1952)**, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford University Press.
- GAREGNANI, P. (1978) (ed.)**, *Debate sobre la teoría marxista del valor*, México: Pasado y Presente, 1979.
- GARFINKEL, A. (1981)**, *Forms of Explanation*, New Haven: Yale University Press.
- GAUTHIER, D. (1986)**, *La moral por acuerdo*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- GEERTZ, C. (1973)**, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1992.
- (1983), *Conocimiento local*, Barcelona: Paidós, 1994.
- (1987), *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós, 1989.
- GEERTZ, C., CLIFFORD, J. et al. (1992)**, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- GEORGE, S. y SABELLI, F. (1994)**, *La religión del crédito*, Barcelona: Intermon, 1999.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971)**, *La ley de entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor, 1996.
- GERAS, N. (1983)**, *Marx and Human Nature*, Londres: Verso.
- GIBSON, Q. (1959)**, *La lógica de la investigación social*, Madrid: Tecnos, 1964.
- GIDDENS, A. (1971)**, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona: Labor, 1985.
- (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley: University of California Press.
- GILBERT, A. (1991)**, “Political Philosophy: Marx and Radical Democracy”, en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GILBERT, M. (1989)**, *On Social Facts*, Londres: Routledge.
- GINZBURG, C. (1994)**, “El ojo del extranjero” en *Archipiélago*, 47, 2001.
- GLEICHER, D. (1983)**, “A Historical Approach to the Question of Abstract Labour” en S. Mohum (ed.), *Debates in Value Theory*, Nueva York: St. Martin’s Press, 1994.
- GOCHET, P. (2002)**, “Quantifiers, Being and Canonical Notation” en D. Jacqueline (ed.), *A Companion to Philosophical Logic*, Oxford: Blackwell, 2002.
- GODELIER, M. (1966)**, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Madrid: Siglo XXI, 1967.
- (1970), *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona: Laia, 1977.
- (1974) (ed.), *Antropología y economía*, Barcelona: Anagrama, 1976.
- (1984), *Lo ideal y lo material*, Madrid: Taurus, 1988.
- GOLDFRANK, W. L. (1979) (ed.)**, *The World-System of Capitalism: Past and Present*, Los Angeles: Sahe.

- GOLDMAN, L. et al. (1966)**, *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- GÓMEZ, A. (1992)**, *Sobre actores y tramoyas*, Madrid: Anthropos, 1992.
- (2003), *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Madrid: Alianza.
- GORDON, S. (1991)**, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona: Ariel, 1995.
- GOULD, C. (1978)**, *La ontología social de Marx*, México: FCE, 1983.
- GOWAN, P. (1999)**, *La apuesta por la globalización*, Madrid: Akal, 2000.
- GRAEBER, D. (2001)**, *The False Coin of Our Dreams. Toward an Anthropological Theory of Value*, Nueva York: Palgrave.
- GREEN, D. P. y SHAPIRO, I. (1994)**, *Pathologies of Rational Choice*, New Haven: Yale University Press.
- GREGORY, R. L. (1987) (ed.)**, *Diccionario Oxford de la mente*, Madrid: Alianza, 1995.
- GRIFFIN, N. (1977)**, *Relative Identity*, Oxford: Clarendon Press.
- GROSS, S. (2001)**, *Essays on Linguistic Context-Sensitivity and its Philosophical Significance*, Nueva York: Routledge.
- GUATTARI, F. y NEGRI, A. (1985)**, *Las verdades nómadas & General Intellect*, Madrid: Akal, 1999.
- GUERRERO, D. (1997)**, *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Madrid: Trotta, 1997.
- (2003), “Valor-trabajo: de la teoría al análisis empírico” en *Laberinto* 12, mayo.
- (2004), “¿Es posible demostrar la teoría laboral del valor?”, <http://pc1406.cps.ucm.es>.
- GUTIÉRREZ, G. (2000)**, *Ética y decisión racional*, Madrid: Síntesis, 2000.
- HAACK, S. (1978)**, *Filosofía de las lógicas*, Madrid: Cátedra, 1991.
- HACKING, I. (1975)**, *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- (1981) (ed.), *Revoluciones científicas*, México: FCE, 1985.
- (1999), *¿La construcción social de qué?*, Barcelona: Paidós, 2001.
- HAHN, F. y HOLLIS, M. (1979) (comps.)**, *Filosofía y teoría económica*, México: FCE, 1986.
- HAHN, L. E. (1999) (ed.)**, *The Philosophy of Donald Davidson*, Carbondale: Open Court Publishing.
- HARDIN, R. (1982)**, *Collective Action*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- HARNECKER, M. (1969)**, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI.
- HARRIS, M. (1979)**, *El materialismo cultural*, Madrid: Alianza, 1982.
- HARVEY, D. (1982)**, *Los límites del capitalismo*, México: FCE, 1996.
- HAYEK, F. A. von (1952)**, *La contrarrevolución de la ciencia*, Madrid: Unión Editorial, 2003.
- HEIDEGGER, M. (1936)**, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires: Memphis, 1992.
- HEILBRONER, R. y MILBERG, W. (1995)**, *The Crisis of Vision in Modern Economic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HELLER, A. (1976)**, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península, 1978.
- HEMPEL, C. G. (1965)**, *La explicación científica*, Barcelona: Paidós, 1979.
- HILTON, R. (1975)**, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press.
- (1976) (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona: Crítica, 1977.

- HINDE, R. A. (1974)**, *Bases biológicas de la conducta social humana*, Madrid: Siglo XXI, 1977.
- (1978), *Individuals, Relationships and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HINDESS, B. y HIRST P. Q. (1975)**, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres: Routledge.
- HIRSCHMAN, A. O. (1977)**, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona: Península, 1999.
- HOBBS, T. (1655)**, *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid: Trotta, 2000.
- HOBSBAWM, E. (1964a)**, “Introducción” a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid: Ciencia Nueva, 1967.
- (1964b), *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona: Crítica, 1979.
- (1980) (ed.), *Historia del marxismo*, Barcelona: Bruguera, 1982.
- (1997), *Sobre la historia*, Barcelona: Crítica, 1998.
- HOBSON, J. A. (1902)**, *Estudio del imperialismo*, Madrid: Alianza, 1981.
- HODGSON, G. M. (1993)**, *Economía y evolución*, Madrid: Celeste, 1997.
- (2001), *How Economics Forgot History*, Londres: Routledge.
- HOLLIS, M. y LUKES S. (1982) (eds.)**, *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell.
- HOPKINS, T., WALLERSTEIN, I. et al. (1982)**, *World-System Analysis: Theory and Methodology*, Sage: Beverly Hills.
- HOPKINS, T. (1957)**, “La sociología y concepción empírica de la economía” en K. Polanyi et. al., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Labor, 1974.
- HOWARD, M. C. y KING, J. E. (1989)**, *A History of Marxian Economics: 1883-1929*, Londres: Macmillan.
- HUME, D. (1740)**, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1988.
- HUNT, E. K. (1972)**, “Escolasticismo económico e ideología capitalista” en E. K. Hunt y J. G. Schwartz, *Crítica de la teoría económica*, México: FCE, 1977.
- HUNT, E. K. y J. G. SCHWARTZ (1972)**, *Crítica de la teoría económica*, México: FCE, 1977.
- IGNATIEFF, M. (1981)**, “De nuevo sobre la acumulación originaria” en R. Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica, 1984.
- ILLICH, I. (1974)**, *Energía y equidad*, Barcelona: Seix Barral, 1985.
- ISRAEL, J. (1971)**, *Alienation*, Boston: Allyn & Bacon.
- JACQUETTE, D. (2002) (ed.)**, *A companion to Philosophical Logic*, Oxford: Blackwell.
- JONES, G. S. (1972)**, “Historia: la miseria del empirismo” en R. Blackburn (ed.), *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona: Grijalbo, 1977.
- KANT, I. (1781)**, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1997.
- KAYE, H. J. (1984)**, *Los historiadores marxistas británicos*, Zaragoza: PUZ, 1989.
- KEYNES, J. M. (1926)**, “The End of Laissez Faire” en *Essays in Persuasion. The Collected Works of John Maynard Keynes IX*, Londres: Macmillan, 1972.
- KIRK, S. A. y KUTCHINS, H. (1992)**, *The selling of DSM. The Rhetoric of Science in Psychiatry*, Nueva York: Aldine de Gruyter.
- KIRKPATRICK, G. (1995)**, “Philosophical Foundations of Analytical Marxism” en T. Carver y P. Thomas (eds.), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1995.
- KITCHER, Ph. (1985)**, *Vaulting Ambition*, Cambridge: MIT Press.
- KOTTAK, C. Ph. (1974)**, *Antropología Cultural*, Madrid: McGraw Hill, 2002.

- KRADER, L. (1980)**, “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en E. Hobsbawm (ed.), *Historia del marxismo*, 2, Barcelona: Bruguera, 1982.
- KRIPKE, S. (1972)**, “Naming and Necessity” en G. Harman y D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel, 1972
- (1982), *On rules and Private Language*, Cambridge: Harvard University Press.
- KUHN, Th. S. (1977)**, *La tensión esencial*, México: FCE, 1982.
- LABICA, G. (1982) (ed.)**, *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF.
- LA CAPRA, D. (1983)**, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca: Cornell University Press.
- LA CAPRA, D. y KAPLAN S. (1982) (eds.)**, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- LAKATOS, I. (1978)**, *La crítica y la metodología de programas científicos de investigación*, Valencia: Teorema, 1981.
- LANDES, D. S. (1971) (ed.)**, *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid: Ayuso, 1972.
- LAUDAN, L. (1981)**, “Un enfoque de solución de problemas al progreso científico” en I. Hacking (ed.), *Revoluciones científicas*, México: FCE, 1985.
- LEBLON, B. (1987)**, *Los gitanos en España*, Barcelona: Gedisa.
- LE GOFF, J. (1977)**, *Pensar la historia*, Barcelona: Paidós, 1991.
- LE GOFF, J. y NORA, P. (1974) (eds.)**, *Hacer la historia*, Barcelona: Laia, 1978.
- LE ROY LADURIE, E. (1975)**, *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid: Taurus, 1981.
- LEBOWITZ, M. A. (1977-78)**, “Capital and the production of needs”, *Science and Society*, 41.
- (1993), *Beyond Capital*, Londres: Macmillan.
- LEONTIEF, W. (1971)**, “Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts”, *American Economic Review*, 61 (1).
- (1982), “La economía académica” en *Archipiélago*, 33, otoño, 1988.
- LEVINE, A., SOBER E. y WRIGHT, E. O. (1992)**, *Reconstructing Marxism*, Londres: Verso.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958)**, *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- LEWONTIN, R. C. et al. (1984)**, *No está en los genes*, Barcelona: Grijalbo, 1986.
- LIFSCHITZ, M. (1960)**, *La filosofía del arte en Karl Marx*, Barcelona: Fontamara, 1982.
- LIND, C. (1994)**, “How Karl Polanyi’s Moral Economy Can Help Religious and Other Social Critics” en K. McRobbie (ed.), *Humanity, Society and Commitment. On Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1994.
- LITTLE, D. (1986)**, *The Scientific Marx*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1989), “Marxism and Popular Politics: the Microfoundations of Class Conflict” en R. Ware y K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*, Calgary: University of Calgary Press, 1989.
- (1991), *Varieties of Social Explanation*, Boulder: Westview Pres.
- LÖWY, M. (1970)**, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1973.
- LUCE, R. D. y RAIFFA, H. (1957)**, *Games and Decisions*, Nueva York: John Wiley.
- LUKES, S. (1970a)**, “Reconsideración del individualismo metodológico” en A. Ryan, *La filosofía de la explicación social*, México: FCE, 1976.
- (1970b), “Some Problems about Rationality” en Brian Wilson (ed.), *Rationality*, Nueva York: Harper & Row.

- (1973a), *El individualismo*, Barcelona: Península, 1975.
- (1973b), *Emile Durkheim*, Madrid: CIS, 1984.
- (1982), “Relativism in its Place” en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- LUXEMBURGO, R. (1912), *La acumulación de capital*, México: Grijalbo, 1967.
- MACDONALD, G. (1992), “Philosophical foundations for functional sociology” en P. Wetherly (ed.), *Marx’s Theory of History: The Contemporary Debate*, Aldershot: Avebury, 1992.
- MACINTYRE, A. (1974a), “¿Es posible una ciencia política comparada?” en A. Ryan, *La filosofía de la explicación social*, Madrid: FCE, 1976.
- (1974b), “La idea de una ciencia social” en A. Ryan, *La filosofía de la explicación social*, Madrid: FCE, 1976.
- (1976), “Causalidad e historia” en J. Manninen y R. Toumela (eds.), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid: Alianza, 1980.
- (1984), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.
- (1999), *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós, 2001.
- MACKIE, J. L. (1974), *The Cement of Universe*, Oxford: Clarendon Press.
- MACPHERSON, C. B. (1962), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona: Fontanella, 1970.
- MALINOWSKI, B. (1922), *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona: Península, 1995.
- (1966), *Diario de campo en Melanesia*, Gijón: Jucar, 1989.
- MANDEL, E. (1962), *Tratado de economía marxista*, México: Era, 1975.
- (1967), *La formación del pensamiento económico de Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1968.
- (1972), *El capitalismo tardío*, México: Era, 1979.
- (1976-81), “*El Capital*”: cien años de controversia en torno a la obra de Marx, Madrid: Siglo XXI, 1985.
- (1989), “How to Make No Sense of Marx” en R. Ware y K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*, Calgary: University of Calgary Press, 1989.
- MANDELBAUM, M. (1955), “Societal Facts” en J. O’Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres: Heinemann, 1973.
- (1957), “Societal Laws” en J. O’Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres: Heinemann, 1973.
- MANHEIM, J. B. y RICH, R. C. (1986), *Análisis político empírico*, Madrid: Alianza, 1988.
- MANNINEN, J. y TOUMELA, R. (1976) (eds.), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid: Alianza, 1980.
- MANTOUX, P. (1906), *La revolución industrial en el siglo XVIII*, Madrid: Aguilar, 1962.
- MARCUS, R. B. (1993), *Modalities*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- MARGLIN, S. A. (1976), “Orígenes y funciones de la parcelación de tareas” en A. Gorz (ed.), *Crítica de la división del trabajo*, Barcelona: Laia, 1977.
- MARTINDALE, D. (1961), *Teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Madrid: Aguilar, 1962.
- MARTIN, H.-P. y SCHUMAN, H. (1996), *La trampa de la globalización*, Madrid: Taurus, 1998.
- MARTINELLI, A. (1978), *Clases sociales y sociedades rurales en el pensamiento de Marx-Engels*, Madrid: Villalar.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1983), *La filosofía de “El Capital”*, Madrid: Taurus.

- MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (1995)**, *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona: Gedisa.
- MARX, K. (1842a)**, “El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, México: FCE, 1982.
- (1842b), “Debates sobre la ley que castiga los robos de leña” en K. Marx, *Escritos de juventud*, México: FCE, 1982.
- (1844a), *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza, 1968.
- (1844b), “Extractos del libro de James Mills “Éléments D’Économie Politique” en K. Marx, *Escritos de juventud*, Madrid: FCE, 1982.
- (1847), *Miseria de la filosofía*, Madrid: Siglo XXI, 1970.
- (1849), *Trabajo asalariado y capital*, en K. Marx, *Escritos económicos menores*, México: FCE, 1987.
- (1857-58), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid: Siglo XXI, 1971.
- (1858), “Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política*” en K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, 1980.
- (1862), *Teorías sobre la plusvalía*, México: FCE, 1980.
- (1865), *Salario, precio y ganancia*, en K. Marx, *Escritos económicos menores*, México: FCE, 1987.
- (1867), *El capital. Crítica de la economía política*. Libro I, Madrid: Siglo XXI, 1978.
- (1875), *Crítica del programa de Gotha* en K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú: Editorial Progreso, 1955.
- (1880), *Glosas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner* en M. Dobb et. al., *Estudios sobre El capital*, Madrid: Siglo XXI, 1976.
- (1881), “Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich”, en T. Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid: Revolución, 1991.
- (1885), *El capital. Crítica de la economía política*. Libro II, Madrid: Siglo XXI, 1979.
- (1894), *El capital. Crítica de la economía política*. Libro III, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1846)**, *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1970.
- (1848), *El manifiesto comunista*, Madrid: Endymion, 1987.
- (1974), *Cartas sobre El capital*, Barcelona: Laia.
- MATTICK, P. (1969)**, *Marx y Keynes*, México: Era, 1975.
- MAYO, E. (1952)**, *Problemas humanos de una civilización industrial*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- McCARTHY, G. E. (1992) (ed.)**, *Marx and Aristotle*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- McCLOSKEY, D. N. (1986)**, *La retórica de la economía*, Madrid: Alianza, 1990.
- McLELLAN, D. (1973)**, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Barcelona: Crítica, 1977.
- (1975), “Marx and the Whole Man” en B. Parekh (ed.), *The Concept of Socialism*, Londres: Croom Helm, 1975.
- (1990), *Socialism and Morality*, Londres: McMillan.
- McMURTRY, J. (1978)**, *The Structure of Marx’s World-View*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- (1999) *The Cancer Stage of Capitalism*, Londres: Pluto Press.

- McROBBIE, K. (1994) (ed.)**, *Humanity, Society and Commitment. On Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose.
- (2000) (ed.), *Karl Polanyi in Vienna. The Contemporary Significance of The Great Transformation*, Montreal: Black Rose.
- MEDICK, H. (1981)**, “La transición del feudalismo al capitalismo: renovación del debate” en R. Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica, 1984.
- MEEK, R. L. (1973)**, *Studies in the labour theory of value*, Londres: Lawrence and Wishart.
- (1977), *Smith, Marx y después*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- MEIKLE, S. (1985)**, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Londres: Duckworth.
- (1991), “History of philosophy: The metaphysics of substance in Marx”, en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- MEILLASOUX, C. (1975)**, *Mujeres, graneros y capitales*, Madrid: Siglo XXI, 1993.
- MELDEN, A. I. (1961)**, *Free Action*, Londres: Routledge & Kegan.
- MEPHAM, J. y RUBEN, D.-H. (1979) (eds.)**, *Issues in Marxist Philosophy*, New Jersey: Humanities Press.
- MERTON, R. K. (1951)**, *Teoría y estructura sociales*, México: FCE, 1972.
- MILL, J. S. (1843)**, *A System of Logic*, Londres: Longman, 1970.
- MILLER, R. W. (1978)**, “Methodological Individualism and Social Explanation”, *Philosophy of Science*, 45.
- (1989), “Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism” en A. Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- MOHUM, S. (1994) (ed.)**, *Debates in Value Theory*, Nueva York: St. Martin’s Press.
- MOINEAU, L. (2001)**, “Cooperación y producción inmaterial en el software libre”, en *Archipiélago*, 47, verano.
- MOORE Jr., B. (1969)**, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Barcelona: Península, 1973.
- MORENO FELIÚ, P. (1994)**, “Presentación” en K. Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori.
- MORISHIMA, M. (1973)**, *La teoría económica de Marx*, Madrid: Tecnos, 1977.
- MORISHIMA, M. y CATEPHORES, G. (1975)**, “Is there an ‘historical transformation problem’?”, *Economic Journal*, 85.
- MOSELEY, F. (1988)**, “The Increase of Unproductive Labor in the Post-war U. S. Economy”, *Review of Radical Political Economics*, 20 (2), verano.
- (1993) (ed.), *Marx’s Method in Capital. A Reexamination*, New Jersey: Humanities Press.
- MOSTERÍN, J. (1987)**, *Racionalidad y acción humana*, Madrid: Alianza.
- (1996), “Introducción” a G. Frege, *Escritos Filosóficos*, Barcelona: Crítica.
- MOYA, C. (1992)**, “Introducción” a D. Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós.
- MURRAY, P. (1993)**, “The Necessity of Money: How Hegel Helped Marx Surpass Ricardo’s Theory of Value”, en F. Moseley (ed.), *Marx’s Method in Capital. A Reexamination*, New Jersey: Humanities Press, 1993.
- NAGEL, E. (1973)**, “Supuestos de la teoría económica” en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, México: FCE, 1976.
- (1961), *La estructura de la ciencia*, Barcelona: Paidós, 1991.
- NAGEL, Th. (1970)**, *The Possibility of Altruism*, Oxford: Clarendon Press.
- NAPOLEONI, C. (1978)**, “El enigma del valor” en P. Garegnani (ed.), *Debate sobre la teoría marxista del valor*, México: Pasado y Presente, 1979.



- NAREDO, J. M. (1987)**, *La economía en evolución*, Madrid: Siglo XXI.
- NAREDO, J. M. y SÁNCHEZ ORTIZ, L. J. (1994)**, “Las paradojas del automóvil” en *Archipiélago*, 18-19 (invierno).
- NATALI, C. (1976)**, “Aristotele in Marx”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 31.
- NEGRI, A. (1978)**, *Marx más allá de Marx*, Madrid: Akal, 2001.
- NELL, E. J. (1984)**, *Historia y teoría económica*, Barcelona: Crítica.
- NISBET, R. (1967)**, *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu: Buenos Aires, 1969.
- NOBLE, D. F. (1977)**, *El diseño de Estados Unidos. La ciencia, la tecnología y la aparición del capitalismo monopolístico*, Madrid: Ministerio de Trabajo, 1987.
- NOBLE, J. (1984)**, “Marxian Functionalism”, en T. Ball y J. Farr, *After Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- NOIRIEL, G. (1996)**, *Sobre la crisis de la historia*, Madrid: Cátedra, 1997.
- NORMAN, R. (1989)**, “What is living and what is dead in marxism?”, en R. Ware y K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*, Calgary: The University of Calgary Press, 1989.
- NOZICK, R. (1993)**, *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona: Paidós, 1995.
- NUSSBAUM, M. (1991)**, “Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico” en J. Riechmann (ed.), *Necesitar, desear, vivir*, Madrid: Catarata, 1999.
- O’NEILL, J. (1973) (ed.)**, *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres: Heinemann.
- OLSON, M. (1965)**, *La lógica de la acción colectiva*, México: Limusa, 1992.
- ORMEROD, P. (1994)**, *Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas*, Barcelona: Anagrama, 1995.
- ORTIZ HILL, C. (1997)**, *Rethinking Identity and Metaphysics*, New Haven: Yale University Press.
- OYE, K. (1986) (ed.)**, *Cooperation Under Anarchy*, Princeton: Princeton University Press.
- PAHL, R. E. (1984)**, *Divisiones del trabajo*, Madrid: Ministerio de Trabajo, 1991.
- PAPINEAU, D. (1979)**, *For Science in the Social Science*, Londres: Macmillan, 1979.
- PARDO, J. L. (2001)**, *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid: Akal, 2001.
- PAREKH, B. (1975) (ed.)**, *The Concept of Socialism*, Londres: Croom Helm.
- PARKINSON, G. H. R. (1982) (ed.)**, *Marx and Marxisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PARSONS, T. et al. (1951)**, *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires: Kapelusz, 1969.
- PEARSON, H. W (1977)**, “Prefacio” a K. Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori, 1994.
- PERELMAN, M. (1983)**, *Classical Political Economy*, Londres: Rowman & Allanheld.
- (1996), *El fin de la economía*, Barcelona: Ariel, 1997.
- (2000), *The Invention of Capitalism*, Londres: Duke University Press.
- PESET, J. L. (1983)**, *Ciencia y marginación*, Barcelona: Crítica.
- PETTIT, Ph. (1993)**, *The Common Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- PIATELLI PALMARINI, M. (1993)**, *Túneles de la mente*, Barcelona: Crítica, 1995.
- PIKE, J. E. (1999)**, *From Aristotle to Marx*, Hants: Aldershot.
- PIRENNE, H. (1917)**, *Historia de Europa*, México: FCE, 1942.
- POLANYI, I. D. (1970)**, “Karl Polanyi: apuntes sobre su vida” en K. Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori, 1994.

- (1990), “I first Met Karl Polanyi in 1920...” en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.
- POLANYI, K. (1944)**, *La gran transformación*, Madrid: La Piqueta, 1989.
- (1977), *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori, 1994.
- POLANYI, K., ARENSBERG, C. M. y PEARSON, H. W. (1957)**, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Labor, 1976.
- POLANYI-LEVITT, K. (1990)**, “Origins and Significance of *The Great Transformation*” en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.
- POPPER, K. (1945a)**, *La miseria del historicismo*, Madrid: Taurus/Alianza, 1973.
- (1945b), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 1981.
- POSTAN, M. (1973)**, *Ensayos sobre agricultura y problemas generales de la economía medieval*, Madrid: Siglo XXI, 1981.
- POUNDSTONE, W. (1992)**, *El dilema del prisionero*, Madrid: Alianza, 1995.
- PUTNAM, H. (1975)**, “El significado de ‘significado’” en L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991.
- (1981), *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1988.
- (1987), *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994.
- (1988), *Representación y realidad*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- QUINE, W. V. (1953)**, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Paidós, 2002.
- (1960), *Palabra y objeto*, Barcelona: Herder, 2001.
- (1969), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1974.
- (1970), *Filosofía de la lógica*, Madrid: Alianza, 1998.
- (1990), *La búsqueda de la verdad*, Barcelona: Crítica, 1992.
- (1998), *Del estímulo a la ciencia*, Barcelona: Ariel.
- RACIONERO, Q. (1997)**, “Postmodernidad e historia” en *Anales del seminario de metafísica*, 31.
- RADCLIFFE-BROWN, A. E. (1922)**, *The Andaman Islanders*, Nueva York: Free Press, 1964.
- RAPOPORT, A. (1968)**, “Uso y abuso de la teoría de juegos”, en R. Carnap (*et al.*), *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, Madrid: Alianza.
- RATTANSI, A. (1982)**, *Marx and the División of Labour*, Londres: Macmillan.
- REDFIELD, J. (1991)**, “El hombre y la vida doméstica” en J. P. Vernant (ed.), *El hombre griego*, Madrid: Alianza, 1993.
- REIMAN, J. (1991)**, “Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the problem of ideology” en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RENDUELES, C. (2000)**, “Richard Burton: el sincero disfraz del embustero” en *Claves de la razón práctica*, 100, marzo.
- (2003), “Copiar, robar, mandar” en *Archipiélago*, 55, abril.
- REQUEIJO, J. (2002)**, *La economía mundial*, Madrid: McGraw-Hill.
- RESNIK, M. D. (1993)**, *Elecciones*, Barcelona: Gedisa, 1998.
- REUTEN, G. (1993)**, “The Difficult Labor of a Theory of Social Value” en F. Mooseley (ed.), *Marx’s Method in Capital*, New Jersey: Humanities Press, 1993.
- REYNOSO, C. (1992)**, “Presentación” en C. Geertz, J. Clifford *et al.*: *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- RICOEUR, P. (1971)**, “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, en *Social Research*, 38.
- (1983), *Tiempo y narración*, Madrid: Cristiandad, 1987.

- RIECHMANN, J. (1998) (ed.)**, *Necesitar, desear, vivir*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- RIESSER, V. (1970)**, “La ‘apariencia’ del capitalismo en el análisis de Marx” en M. Dobb et. al., *Estudios sobre El capital*, Madrid: Siglo XXI, 1976.
- ROBERTS, M. (1996)**, *Analytical Marxism. A Critique*, Londres: Verso.
- ROEMER, J. (1982a)**, *Teoría general de la explotación y de las clases*, Madrid: Siglo XXI, 1989.
- (1982b), “Methodological Individualism and Deductive Marxism”, *Theory and Society*, 11.
- (1986), “Nuevas direcciones en la teoría de la explotación” en Roemer, J. (ed.), *El marxismo: una perspectiva analítica*, México: FCE, 1989.
- RORTY, R. (1999)**, “Davidson’s mental-physical distinction” en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Carbondale: Open Court Publishing, 1999.
- ROSDOLSKY, R. (1968)**, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
- ROSE, M. (1993)**, *Authors and owners. The invention of Copyright*, Cambridge: Harvard University Press.
- ROSEN, S. M. (1972)**, “Keynes sin Moscardones” en E. K. Hunt y J. G. Schwartz, *Crítica de la teoría económica*, México: FCE, 1977.
- ROSENBERG, A. (1988)**, *Philosophy of Social Science*, Boulder: Westview Press—
- (1992), *Economics. Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?*, Chicago: University of Chicago Press.
- ROSNER, P. (1990)**, “On socialist accounting”, en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.
- ROSSI, M. (1963)**, *La génesis del materialismo histórico*, Madrid: Alberto corazón, 1971.
- ROTH, P. A. (2003)**, “Beyond Understanding”, en S. P. Turner y P. A. Roth, *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Science*, Oxford: Blackwell, 2003.
- ROTSEIN, A. (1994)**, “Weekend Notes: Conversations with Karl Polanyi”, en K. McRobbie (ed.), *Humanity, Society and Commitment. On Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1994.
- RUBEL, M. (2003)**, *Marx sin mito*, Barcelona: Octaedro.
- RUBEN, D.-H. (1979)**, *Marxism and Materialism*, Hassocks: Harvester.
- (1982), “Marx, Necessity and Science” en G. H. R. Parkinson, *Marx and Marxisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- (1985), *The Metaphysics of the Social World*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (2003), *Action and its Explanation*, Oxford: Oxford University Press.
- RUBIN, I. I. (1928)**, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Pasado y Presente, 1974.
- RUBINSTEIN, D. (1981)**, *Marx and Wittgenstein*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- RYAN, A (1973) (ed.)**, *La filosofía de la explicación social*, Madrid: FCE, 1976.
- RYLE, G. (1949)**, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós.1963.
- SACRISTÁN, M. (1984)**, *Panfletos y materiales*, Barcelona: Icaria.
- (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona: Icaria.
- (2004), *M.A.R.X.*, Barcelona: El Viejo Topo (edición de Salvador López Arnal).
- SAHLINS, M. (1972)**, *Stone Age Economics*, Nueva York: Aldine.
- SALMON, N. (2002)**, “Puzzles about Intensionality” en D. Jacquette (ed.), *A companion to Philosophical Logic*, Oxford: Blackwell. 2002.
- SAMUELSON, P. A. (1948)**, *Economía*, Madrid: McGraw-Hill, 1983.

- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1986)**, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid: Alianza.
- SAYER, D. (1987)**, *The Violence of Abstraction*, Cambridge: Basil Blackwell.
- SAYER, A. (2000)**, *Realism and Social Science*, Londres: Sage.
- SAYER, A. y WALKER, R. (1992)**, *La nueva economía social*, Madrid: Ministerio de Trabajo, 1994.
- SAYERS, S. (1990)**, “Marxism and Actually Existing Socialism” en D. McLellan (ed.), *Socialism and Morality*, Londres: McMillan, 1990.
- SCHICK, F. (1991)**, *Understanding Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997), *Hacer elecciones*, Barcelona: Gedisa, 1999.
- SCHMITT, R. (1989)**, “Methodological Individualism, Psychological Individualism and the Defence of Reason” en R. Ware y K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*, Calgary: University of Calgary Press, 1989.
- SCHOECK, H. (1952)**, *Historia de la sociología*, Barcelona: Herder, 1977.
- SCHUMPETER, J. A. (1919)**, *Sociología del imperialismo*, Madrid: Tecnos, 1965.
- (1942), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona: Orbis, 1983.
- SCHÜTZ, A. (1932)**, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona: Paidós, 1993.
- SCOTT, K. J. (1961)**, “Methodological and Epistemological Individualism”, en J. O’Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres: Heinemann, 1973.
- SEARLE, J. (1969)**, *Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 1980.
- (1983), *Intencionalidad*, Madrid: Altaya, 1999.
- (1995), *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1997.
- (2000), *Razones para actuar*, Oviedo: Novel.
- SEN, A. (1979)**, “Tontos racionales” en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México: FCE, 1986.
- (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell.
- (1999), *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta, 2002.
- SÈVE, L. (1978)**, *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality*, Londres: Lawrence & Wishart.
- SHAIKH, A. (1977)**, “Marx’s Theory of Value and the Transformation Problem” en J. Schwartz (ed.), *The Subtle Anatomy of Capitalism*, Santa Monica: Goodyear, 1977.
- (1981), “The Poverty of Algebra” en I. Steedman (ed.), *The value controversy*, Londres: Verso, 1981.
- (1990), *Valor, acumulación y crisis*, Bogotá: Tercer Mundo.
- SHAIKH, A. y TONAK, E. (1994)**, *Measuring the Wealth of Nations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHANIN, T. (1983) (ed.)**, *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid: Revolución, 1990.
- SHANNON, Th. R. (1989)**, *An Introduction to the World-System Perspective*, Boulder: Westview Press.
- SHAW, W. H. (1978)**, *Marx’s Theory of History*, Standford: Standford University Press.
- SHIVA, V. (1991)**, *The violence of the green revolution*, Londres: Atlantic Highlands.
- (2001), *¿Proteger o expoliar?*, Madrid: Fundación Intermón, 2003.
- SIMON, H. A. (1978)**, *Naturaleza y límites de la razón humana*, México: FCE, 1983.
- (1979), “De la racionalidad sustantiva a la procesal” en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México: FCE, 1986.
- SKOCPOL, Th. (1977)**, “Wallerstein World Capitalist System; A Theoretical and Historical Critique”, *American Journal of Sociology*, 82.
- (1979), *Los estados y las revoluciones sociales*, México: FCE, 1984.

- SKYRMS, B. (1996)**, *Evolution of the Social Contract*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, A. (1776)**, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 1958.
- SMITH, G. W. (1982)**, “Marxian Metaphysics and Individual Freedom” en G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SOBER, E. (1984)**, *The Nature of Selection*, Cambridge: MIT Press, 1984.
- SOLOW, R. M. (1985)**, “Economic History and Economics”, *American Economic Review*, 75 (2), mayo.
- SOMBART, W. (1913)**, *El burgués*, Madrid: Alianza, 1972.
- SOMERS, M. R. (1990)**, “Karl Polanyi’s Intellectual Legacy” en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose, 1990.
- SOMMER, V. (1992)**, *Elogio de la mentira. Engaño y autoengaño en hombres y otros animales*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.
- SOROKIN, P. (1956)**, *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*, Madrid: Aguilar, 1964.
- SPERBER, D. (1982)**, “Apparently Irrational Beliefs” en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- STANFIELD, J. R. (1990)**, “Karl Polanyi and Contemporary Economic Thought” en K. Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal: Black Rose.
- STEEDMAN, I. (1977)**, *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, México: FCE, 1985.
- (1981) (ed.), *The Value Controversy*, Londres: Verso.
- STERN, D. G. (2003)**, “The Practical Turn”, en S. P. Turner y P. A. Roth, *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, Oxford: Blackwell, 2003.
- STEVENSON, L. (1974)**, *Siete teorías de la naturaleza humana*, Madrid: Cátedra, 1990.
- STIGLER, G. J. (1981)**, *El economista como predicador*, Barcelona: Folio, 1997.
- STONE, L. (1979)**, “The revival of Narrative: reflections on a new old History”, en *Past and Present*, 85.
- (1991), “History and Post-Modernism”, *Past and Present*, 131.
- STOVE, D. C. (1982)**, *Popper y después*, Madrid: Tecnos, 1995.
- STRANGE, S. (1997)**, *Casino Capitalism*, Manchester: Manchester University Press.
- (1998), *Dinero loco*, Barcelona: Paidós, 1999.
- STRAWSON, P. F. (1971)**, *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid: Tecnos, 1983.
- SUTCLIFFE, B. (1996) (ed.)**, *El incendio frío*, Barcelona: Icaria.
- SUTHERLAND, S. (1992)**, *Irracionalidad*, Madrid: Alianza, 1996.
- SWEEZY, P. M. (1942)**, *Teoría del desarrollo capitalista*, México: FCE, 1945.
- (1950), “Crítica”, en R. Hilton (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1987.
- TAWNEY, R. H. (1921)**, *La sociedad adquisitiva*, Madrid: Alianza, 1972.
- TAYLOR, Ch. (1964)**, *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (1989), *Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996.
- (1995), *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997.
- TAYLOR, M. (1987)**, *The Possibility of Cooperation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TEDLOCK, D. (1987)**, “Preguntas concernientes a la antropología dialógica” en C. Geertz, J. Clifford et al., *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1992.

- THOMPSON, E. P. (1963)**, *La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona: Laia, 1977.
- (1979) *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona: Crítica.
- TILLY, Ch. (1981)**, *As sociology Meets History*, Orlando: Academic Press.
- (1984), *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid: Alianza, 1991.
- TÖNNIES, F. (1887)**, *Comunidad y asociación*, Barcelona: Península, 1979.
- TOUMELA, R. (1988)**, “We-Intentions”, en *Philosophical Studies*, 53.
- TOUSSAINT, E. (1998)**, *La bolsa o la vida*, San Sebastián: Tercera Prensa, 2002.
- TRIBE, K. (1981)**, *Genealogies of Capitalism*, Londres: McMillan.
- (1995), *Strategies of Economic Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TUCKER, D. F. B. (1988)**, *Marxism and Individualism*, Oxford: Blackwell.
- TURNER, S. P. y ROTH, P. A. (2003) (eds.)**, *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, Oxford: Blackwell.
- VAN PARIJS, Ph. (1982a)**, “El marxismo funcionalista rehabilitado. Comentario sobre Elster”, en *Zona Abierta* nº 33, octubre-diciembre, 1984.
- (1982b), “Marxism’s central puzzle” en T. Ball y J. Farr, *After Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- VERCELLI, A. (1973)**, *Teoría de la estructura económica capitalista*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- VEYNE, P. (1971)**, *Cómo se escribe la historia*, Madrid: Alianza, 1984.
- (1974), “La historia conceptualizante” en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Hacer la historia*, Barcelona: Laia, 1980, vol. I.
- (1983), *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Buenos Aires: Granica, 1987.
- VIANELLO, F. (1978)**, “El eslabón roto” en P. Garegnani (ed.), *Debate sobre la teoría marxista del valor*, México: Pasado y Presente, 1979.
- VIDAL VILLA, J. M. (1976)**, *Teorías del imperialismo*, Barcelona: Anagrama.
- VILAR, P. (1973)**, “Marxist History” en *New Left Review*, 80, julio-agosto.
- WALLERSTEIN, I. (1974)**, *El moderno sistema mundial*, Madrid: Siglo XXI, 1979.
- (1979), *El capitalismo histórico*, Madrid: Siglo XXI, 1987.
- (2000), *The Essential Wallerstein*, Nueva York: New Press.
- WALLIMANN, I. (1981)**, *Estrangement*, Westport: Greenwood.
- WARE, R. (1989)**, “How Marxism is Analyzed” en R. Ware y K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*, Calgary: University of Calgary Press, 1989.
- WARE, R. y NIELSEN, K. (1989) (eds.)**, *Analyzing Marxism*, Calgary: University of Calgary Press.
- WARREN, M. E. (1988)**, “Marx and Methodological Individualism” en T. Carver y P. Thomas (eds.), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1995.
- WATKINS, W. N. (1968)**, “Methodological Individualism and Social Tendencies”, en M. Brodbeck (ed.), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1968.
- WATSON, T. (1987)**, *Trabajo y sociedad*, Barcelona: Hacer, 1994.
- WEBER, M. (1903)**, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1985.
- (1904), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en *Ensayos sobre sociología de la religión, I*, Madrid: Taurus, 1984.
- (1922), *Economía y sociedad*, México: FCE, 1994.

- (1904-17), *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona: Península, 1977.
- WETHERLY, P. (1992)**, “Mechanisms, methodological individualism and marxism. A response to Elster” en P. Wetherly (ed.), *Marx’s Theory of History: The Contemporary Debate*, Avebury, 1992.
- WHITE, H. (1973)**, *Metahistory*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- WHITE, J. D. (1996)**, *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism*, Nueva York: St. Martin’s Press.
- WIGGINS, D. (1967)**, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford: Blackwell.
- (1985), “Claims of Need” en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WILKERSON, T. E. (1995)**, *Natural Kinds*, Aldershot: Avebury.
- WILLIAMS, B. (1981)**, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, R. (1961)**, *The Long Revolution*, Londres: Chatto & Windus.
- (1977), *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- WILSON, B. (1970) (ed.)**, *Rationality*, Nueva York: Harper & Row.
- WILSON, E. O. (1978)**, *Sobre la naturaleza humana*, México: FCE, 1980.
- WINCH, P. (1958)**, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- WITTGENSTEIN, L. (1954)**, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988.
- WOLF, R. P. (1988)**, *Moneybags Must Be So Lucky. On the Literary Structure of Capital*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- WOOD, A. W. (1981)**, *Karl Marx*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (1986), “Materialismo histórico y explicación funcional”, en *Zona abierta*, 43-44, abril-septiembre, 1987.
- WOOD, E. M. (1989)**, “Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?” en *New Left Review*, 177.
- WOOD, J. C. (1988) (ed.)**, *Karl Marx’s Economics*, Londres: Croom Helm.
- WOODFIELD, A. (1982) (ed.)**, *Thought and Object*, Oxford: Clarendon Press.
- WORSLEY, P. (1957)**, *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos “cargo” en Melanesia*, Madrid: Siglo XXI, 1980.
- WRIGHT G. H. Von (1971)**, *Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza, 1979.
- WRIGHT MILLS, C. (1959)**, *La imaginación sociológica*, México: FCE, 1961.
- WRIGHT, E. O. (1985)**, *Clases*, Madrid: Siglo XXI, 1994.
- (1989), “What is Analytical Marxism?” en T. Carver y P. Thomas, *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1995.
- ZALABARDO, J. L. (2002)**, *Introducción a la teoría de la lógica*, Madrid: Alianza.
- ZAREMBKA, P. (2001)**, “Primitive Accumulation in Marxism”, *The Commoner*, 2, septiembre.
- ZIEGLER, J. (2002)**, *Los nuevos amos del mundo*, Barcelona: Destino, 2003.