

César Rendueles, *EN BRUTO. UNA REIVINDICACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2016 (126 pp.). ISBN 978-84-9097-172-7.

Diego Guerrero Jiménez<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

Este nuevo, pequeño, denso y muy interesante libro del prolífico autor de *Sociofobia*<sup>2</sup> (2013), el filósofo y sociólogo César Rendueles, de la Universidad Complutense de Madrid, retoma uno de los temas más recurrentes de su obra: el "materialismo histórico", en cuya defensa sale el autor siguiendo una línea que arranca de su tesis doctoral (2006)<sup>3</sup> y llega hasta este libro pasando por otras dos importantes publicaciones anteriores<sup>4</sup>. La perspectiva de estos libros, previsiblemente "cercana a la tradición marxista y la teoría crítica", tiene una aspiración "emancipatoria" frente a un sistema económico "basado en un arrogante desprecio por las condiciones materiales y sociales de la subsistencia humana", y por ello "condenado" a caer en un "proceso autodestructivo cuya única finalidad es tratar infructuosamente de reproducirse" (2013: 28). En el libro que reseñamos, el objetivo último del materialismo histórico sigue siendo el mismo:

"Entender el modo en que nuestro tiempo articula socialmente su subsistencia es esencial para refinar los proyectos colectivos que laten en bruto en nuestra imaginación política, para descubrir alternativas coherentes con la formación histórica en la que vivimos y, por eso, realistas. La liberación política se convierte así en un proceso de desarrollo de posibilidades implícitas en las estructuras productivas, sociales y culturales presentes." (2016: 13).

Se trata, como veremos, de un materialismo histórico que caracterizamos de *humilde*, "antihistoricista" y *analítico*.

En su intento de descifrar el materialismo histórico y sus "aporías", el autor confiesa que lleva quince años tratando de resolver el "rompecabezas" de hacer lógicamente compatibles tres ideas que le parecen

<sup>1</sup> diego.guerrero@cps.ucm.es

<sup>2</sup> C. Rendueles (2013): *Sociofobia: El cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid: Capitán Swing.

<sup>3</sup> C. Rendueles (2006): *Los límites de las ciencias sociales: una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense.

<sup>4</sup> C. Rendueles (2010): *El capital. Antología*, Madrid: Alianza; y C. Rendueles (2012): *Karl Marx. Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid: Alianza. La antología tiene el interés adicional de provenir de la traducción de Manuel Sacristán para las OME (Obras de Marx y Engels), incluida la parte del libro III que Sacristán tradujo y aún seguía inédita.

"convicciones contradictorias" (aporéticas): 1) su desconfianza en la capacidad científica de las ciencias sociales; 2) el convencimiento de su imperiosa necesidad; 3) la creencia en la potencia conceptual y política del materialismo histórico. Pues bien, en este nuevo intento de solución, nos parece clave el papel de las aludidas aporías: 1) por una parte, el autor rechaza (cap. 4) "una parte crucial del materialismo histórico" –la teoría del plusvalor– por las aporías de la teoría laboral del valor en que se apoya, que le parecen de imposible subsanación; sin embargo, reconoce la existencia de aporías también en el propio materialismo histórico, que sin embargo no le parecen razón suficiente para rechazarlo; al contrario, en su versión "humilde", que no "débil"<sup>5</sup>, este le parece sumamente "potente"; 3) en tercer lugar, explica que buena parte de estas aporías lo son en realidad del conjunto de las ciencias sociales, lo que exige descargar de parte de su "culpa" a las teorías específicas estudiadas; y, finalmente, nos encontramos con sus "contradictorias" convicciones, su "rompecabezas", que revelan el estado aún aporético de su propio discurso lógico.

A continuación, resumiremos el contenido de los diversos capítulos del libro, dejando para el final algunas reflexiones críticas.

En el primer capítulo se repasan los parecidos entre el idealismo clásico (filosófico pero también político) contra el que combatieron los jóvenes Marx y Engels en su contexto posthegeliano y alemán, y el popular neoidealismo actual criticado en el libro. Rendueles capta el daño político de dos grandes familias de ideas míticas: a) por una parte, el universo de la "autoayuda" y la busca individual y privada del bienestar subjetivo mediante un simple "cambio de mentalidad" –y, en particular, actualmente, el mito del "emprendedor" junto al "idealismo laboral" que reinterpreta la "precarización" como "oportunidad vital" pero supone de hecho la "colonización de la vida privada por parte del trabajo"–; y b) en segundo lugar, la ideología "tecnológica", actualizada en forma de "ciberpolítica", "ciberactivismo" y "cooperación digital" como medios definitivos de alcanzar un progreso sin aristas ni conflictos.

En el capítulo dos, el objeto de crítica pasa del idealismo popular a otro más sofisticado, filosófico-epistemológico. Es el idealismo de los filósofos "hermenéuticos", de los científicos sociales (por ejemplo, weberianos) que "explican" o buscan las causas de los fenómenos sociales en las "razones" o la "voluntad" de los sujetos, o de los economistas neoclásicos de la "elección racional" que, buscando una "teoría causal subjetiva rigurosa y matematizable", parten de una "pobre" y "exótica" concepción de la subjetividad para, mediante un "oscurantismo matemático", obtener su particular "ciencia ficción". Frente a esto, se levanta el bastión del materialismo histórico, en primer lugar en forma del "materialismo estricto" de Gerald Cohen<sup>6</sup>, cuyo "determinismo tecnológico" conduce a una "teoría de la historia" que difiere de la de Marx por 3 razones: 1) Marx estudia la "especificidad" del capitalismo, más que la sucesión histórica de modos de producción; 2) para muchos marxistas, el motor de la historia es "la lucha de clases" y no la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción; y 3) Marx no olvida las "dimensiones culturales" del cambio social, porque también "las mentalidades importan".

El capítulo 3 analiza las peculiaridades de las "explicaciones materialistas", que pueden ser válidas siempre que las ciencias sociales sean reevaluadas epistemológicamente como "saberes cotidianos". Frente a explicaciones materialistas que caen en el "funcionalismo", Rendueles prefiere una concepción "estructural" que muestre los límites y constricciones de la acción social, optando ante todo por un materialismo histórico *humilde*, es decir, que rebaje "las expectativas del conocimiento social científico" para aspirar sólo a "saberes cotidianos, no científicos" (sin olvidar que "la noción de causa es una proyección que hacemos en el ámbito científico de un tipo de inferencia propia de nuestra vida cotidiana"). Para

<sup>5</sup> "Débil" es como llama otro autor a su versión del materialismo histórico: *vid.* F. Herreros Vázquez (2005): *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Istmo.

<sup>6</sup> G. Cohen (1986): *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid: Siglo XXI.

Rendueles, hay y debe haber un foso entre las ciencias naturales y sociales: las primeras se basan en "la matematización del mundo físico" (incluido un posible "oscurantismo aritmórfico"), y las segundas en "elaboraciones refinadas de nuestras prácticas cognitivas rutinarias".

El capítulo 4 critica "una parte crucial del materialismo histórico": la teoría marxista de la explotación. Esta teoría muestra que, aunque en la "superficie" de la sociedad capitalista aparecen intercambios "voluntarios y libres" (por ejemplo, el salario), por debajo se esconden realidades como que los asalariados no son libres sino "materialmente *obligados* a vender su fuerza de trabajo"; pero la teoría resulta "endebles" al depender de una teoría del valor "problemática", según la cual: 1) los precios descentralizados oscilan alrededor de un "centro de gravedad"<sup>7</sup> que es el "valor de cambio"; 2) el valor de cambio es "una propiedad relativa [de las mercancías] a la que subyace una magnitud absoluta o 'sustancia' social común: el valor"; 3) este valor, determinado por "el tiempo de trabajo directo e indirecto" necesario para producir la mercancía, es el trabajo "socialmente necesario" en términos de productividad y de demanda, y es un trabajo "abstracto y simple".

El capítulo 5 muestra el materialismo histórico como alternativa a la "filosofía de la historia" y otras metafísicas historicistas. Es verdad que el materialismo del siglo XIX "sucumbió al historicismo" porque "los materialistas dialécticos realizaron una extraña alianza con el idealismo hegeliano y aceptaron una concepción de la historia evolucionista, 'finalista', 'historicista' o 'teleológica'"; pero Marx, no sin ambigüedades<sup>8</sup>, "rechazó con decisión el evolucionismo e hizo una reivindicación de la contingencia prácticamente única en su tiempo", afirmando que su teoría es sólo un "esbozo histórico del surgimiento del capitalismo en Europa Occidental", no "una teoría histórico-filosófica de la evolución general que se impone fatídicamente a todos los pueblos". Esta "crítica política del historicismo" lleva a Rendueles a un materialismo "antihistoricista" que, sin necesidad de definir una senda que conduzca irremisiblemente al comunismo, sea capaz de movilizar a una sociedad consciente de las diferencias "entre lo que somos y lo que podríamos ser porque está material, social, cultural y políticamente a nuestro alcance".

Finalmente, el epílogo propone una "extensión naturalista del materialismo histórico clásico", así como su "ruptura (...) con el constructivismo social extremo". Rendueles parte del "antinaturalismo" dominante, con su "cesura infranqueable entre biología e historia" o "abismo que separa a los humanos de los animales"; y, frente a ello, convencido de la "analogía entre los dilemas causales del materialismo histórico y el naturalismo social", propone "la expansión del materialismo a través de una perspectiva naturalista que detecte las continuidades entre la conducta humana y la de otros animales".

Tras este apretado repaso, diremos que, a pesar de la muy estimulante lectura renduelesiana del marxismo, subsisten algunos puntos problemáticos que comentaremos a continuación. En primer lugar, nos parece que el autor no distingue siempre nítidamente entre Marx y marxismo, refiriéndose a menudo a una informe "tradición marxista" donde lo mismo caben Marx, Lenin y Cohen... que mil autores más; en cualquier caso, Rendueles no ve la necesidad de "rescatar a Marx del marxismo"<sup>9</sup>.

En segundo lugar, en su concepción del materialismo y del materialismo histórico hace evidente la oposición de estos al idealismo y al espiritualismo, pero prescinde de las distinciones que hace Marx dentro

<sup>7</sup> La noción de "centro de gravedad" no es de Marx sino anterior; ya Adam Smith escribió que "el precio natural viene a ser, por esto, el precio central, alrededor del cual gravitan continuamente los precios de todas las mercancías": *vid.* A. Smith (1987): *Investigación sobre la riqueza y causa de la riqueza de las naciones*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 56-57.

<sup>8</sup> Según Rendueles, hay un "Marx evolucionista" que "en muchas ocasiones" se dejó "llevar por esta inercia intelectual (evolucionismo)", llegando a "sustituir el Espíritu hegeliano o el Dios cristiano por el avance tecnológico o la lucha de clases como motores de la historia". [En este párrafo se incluyen citas de Rendueles 2012: 23-25]

<sup>9</sup> C. Fernández Liria y L. Alegre (2010): *El orden de "El capital"*, Madrid: Akal, p. 29.

de la tradición materialista y de las concepciones del materialismo de autores importantes que lo ligan, no sólo a la ciencia, sino a la formalización y la exactitud matemáticas<sup>10</sup>.

Tercero. Al comienzo de su libro, Rendueles se muestra "incapaz de tomarse en serio (...) la totalidad de las ciencias sociales, con sus innumerables corrientes y escuelas", y a continuación cita varias de estas. Pero en el libro se percibe que el autor sí se toma en serio al "marxismo analítico", cuyo "individualismo metodológico" –según el cual "no disponemos de explicaciones *completas* (...) en ciencias sociales hasta que no hacen referencia a las creencias o la conducta material de los individuos"(2006: 8)– condiciona su escepticismo sobre la teoría laboral del valor, así como su negativa a aceptar la existencia de leyes objetivas (como la "ley del valor") que se imponen ciegamente a los individuos<sup>11</sup>. Esto nos da una versión del materialismo histórico que, aparte de *humilde* y *antihistoricista*, es también "analítica".

Un rasgo "analítico" de esta interpretación es, por ejemplo, su "hipermaterialismo". Al referirse a que el trabajo que constituye el valor es "socialmente necesario", "abstracto" y "simple", Rendueles apunta que esto significa una doble inyección de "subjetividad, historicidad y cultura" en la teoría de Marx; pero, paradójicamente, el autor ve en esto un problema para la teoría de Marx porque la hace *menos materialista* que otras, que se convierten así en "más rotundamente materialistas": este sería el caso de "Sraffa y sus sucesores", en cuyo modelo, a partir de las condiciones técnicas o "físicas de la producción y de los salarios, se derivaban los valores, las plusvalías, los precios de producción y la tasa media de beneficio". Extrañamente, Rendueles añade una segunda apreciación: el que Marx se sitúe así en una posición "intermedia" entre la teoría de Sraffa y la teoría del valor basada en la utilidad subjetiva "está en la raíz del carácter aporético de la teoría marxista".

En este punto, es preciso detenerse un momento y no caer en el sinsentido de una carrera por un materialismo "cuanto mayor, mejor". En primer lugar, aunque fuera posible medir el grado de materialismo de una teoría, sería ingenuo identificarlo con la cantidad de materia, masa o peso de su "objeto" de estudio; si fuera así, deberíamos concluir que estudiar el puente de San Francisco es mucho más materialista que analizar un sobre de sacarina (además de contener el primero más materia que el segundo)<sup>12</sup>. En segundo lugar: su principal razón para preferir la teoría de Sraffa a la de Marx es que la primera sólo necesita conocer las condiciones "físicas" o "técnicas" de la producción y de los salarios. Pero ahí no puede radicar la diferencia, ya que la teoría laboral del valor de Marx permite obtener *exactamente los mismos* resultados con los mismos datos: las tasas de plusvalor y de ganancia, dos escalares, se obtienen como función de los autovalores dominantes de sendas matrices insumo-producto, derivadas de la matriz de coeficientes de relaciones intersectoriales de la economía (la habitual matriz "A"); y los vectores de valores y de precios de producción son los autovectores izquierdos asociados a los respectivos autovalores<sup>13</sup>. Además, esos datos "físicos" o "técnicos" no dejan de ser datos *de valor*, no sólo como manifestación del principio de la

<sup>10</sup> Por ejemplo, entre los españoles: M. Sacristán (1983): *Panfletos y materiales, I: Sobre Marx y marxismo*, Barcelona: Icaria, p. 35; F. Martínez Marzoa (1983): *La filosofía de 'El Capital'*, Madrid: Taurus, p. 60; y C. Fernández Liria (1998): *El materialismo*, Madrid: Síntesis, p. 146; los tres piensan que Marx quiso desarrollar su propia ciencia de acuerdo con lo que pensaba sobre la ciencia en general y con lo que expresa la cita de Smolinski: que "Marx mantuvo, con Kant y en contra de Hegel, que 'una ciencia sólo está desarrollada cuando alcanza el punto en que puede hacer uso de las matemáticas'": *vid.* L. Smolinski (1973): "Karl Marx and mathematical economics", *Journal of Political Economy*, Sept.-Oct., p. 1201.

<sup>11</sup> "El argumento de que algo no existe porque el agente que lo lleva a cabo no es consciente de ello eliminaría otros conceptos claves, y de los que César Rendueles no quiere prescindir, como el de explotación: no todos los miembros de la clase obrera son conscientes de que la riqueza del patrón proviene del sobretrabajo que realiza. Y si no hay conciencia o voluntad no existe." *Vid.* J. Ruiz Moreno (2017): "César Rendueles, *en bruto* (una lectura analítica y sociobiológica de Marx", *Laberinto*, 48, p. 81.

<sup>12</sup> Como apunta Balibar, "el materialismo de Marx no tiene nada que ver con una referencia a la materia", sino que es un "materialismo de la práctica", un "materialismo práctico" (É. Balibar (2000): *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión: 29, 33, 22). Sorprende que pueda decir lo contrario quien ha escrito que "en palabras de Marx: 'Cuando hablamos de la mercadería como materialización del trabajo nos referimos a una existencia puramente figurada, es decir, a una existencia puramente social de la mercadería, que nada tiene que ver con su realidad corpórea'" (Rendueles 2016: 156). De un hipermaterialismo así habría que decir que, además de "pasivo" (o "contemplativo", en el sentido de la primera Tesis sobre Feuerbach), es extraña y doblemente "masivo", dado que la masa sería la expresión de dos cosas: 1) "la cantidad de materia de un cuerpo, revelada por su peso" (<https://es.wikipedia.org/wiki/Masa>), y 2) el grado de materialismo de la teoría que la analiza.

<sup>13</sup> D. Guerrero (2011): "The dependence of prices on labour values", *Atlantic Review of Economics*, volumen 10, La Coruña. *Vid.* [http://journaldatabase.info/articles/dependence\\_prices\\_on\\_labour-values.html](http://journaldatabase.info/articles/dependence_prices_on_labour-values.html).

dualidad sino porque, si fueran sólo datos técnicos, en la matriz A deberían aparecer todos los coeficientes de insumos físicos que participan en la producción, por ejemplo la luz del sol o el agua de lluvia que entran en la producción de productos agrícolas. Sin embargo, estos coeficientes no aparecen en A porque en ella sólo aparecen las cantidades físicas *compradas* con determinadas cantidades de dinero (es decir, de *valor*, de capital constante); y esta es la razón por la cual no entran en A, supuestamente "física", los insumos físicos gratuitos.

Otro problema es que la literatura sobre estos temas confunde a veces los precios de producción (pp) con los precios de mercado (pm) o efectivos ("precios competitivos"), pero otras veces asume claramente que estos pm (que son precios de desequilibrio) vienen regulados por los pp, que sirven como "centros de gravedad" o de equilibrio de los primeros. Si usáramos un edificio como símil de la economía, diríamos que los pm aparecen y son visibles en la planta baja, mientras que los pp operan en el sótano, ocultos y subyacentes. Lo que los críticos de Marx deberían mostrar es la supuesta imposibilidad o incoherencia de la siguiente doble regulación: 1ª) la de los reguladores de los pm (superficie o planta baja), que son los pp (planta sótano); y 2ª) la de los reguladores de esos primeros reguladores, que actúan desde el segundo sótano: estos son los "valores" o "valores de cambio", a los que, con mayor precisión, habría que llamar "precios de valor" (término usado de hecho por Marx). Los tres tipos de precio<sup>14</sup> de una determinada mercancía pueden diferir cuantitativamente –y de hecho será lo que ocurra normalmente– pero cualitativamente son la misma cosa. Siendo esto así, está claro que tampoco es válido el argumento, empleado contra la teoría del valor de Marx, que afirma que los capitalistas y, en general, todos los agentes económicos, toman sus decisiones teniendo en cuenta los pp e ignorando por completo los valores. Si este argumento fuera válido, habría que considerar que también los pp son superfluos (redundantes), ya que lo que realmente toman en consideración los agentes no es ningún tipo de precio de equilibrio, sino los precios realmente existentes (presentes y esperados): los pm.

<sup>14</sup> La mayoría de los críticos de la teoría del valor de Marx se fijan sólo en la "substancia" de valor y olvidan la "forma" de valor. Marx dice repetidamente que los valores se deben expresar necesariamente en un valor de uso exterior a la propia mercancía evaluada: es decir, las cantidades de trabajo sólo se pueden y deben expresar como cantidades de dinero.