Eduardo Grüner*

Lecturas culpables

Marx(ismos) y la praxis del conocimiento

Puesto que no hay lecturas inocentes,
empecemos por confesar de qué lecturas
somos culpables
Louis Althusser

LA FRASE DE Althusser que preside este texto es –para decirlo con una expresión cara a ese filósofo francés– *sintomática*: revela un problema consustancial a algo que pudiera llamarse una *teoría del conocimiento* (o una "gnoseología", o una "epistemología"), que también podríamos llamar "marxista" (una denominación a su vez problemática, puesto que son ya incontables *los* "marxismos" que han visto la luz –y muchas sombras– desde el propio Marx hasta aquí). Ese problema es de muy difícil, si no imposible, solución, pero su enunciado es relativamente simple: no hay lectura inocente; es decir, *toda* interpretación del mundo, toda forma de conocimiento de lo real, está indefectiblemente *situada* por el posicionamiento de clase, la perspectiva político-ideológica, los intereses materiales, los condicionamientos culturales o la subjetividad (consciente o inconsciente) del "intérprete".

Esta constatación es ya la de Marx, y hasta cierto punto –aunque desde perspectivas bien diferentes entre sí y a la del propio Marx– había sido también la de los *philosophes* materialistas del siglo XVIII, y lo será en las primeras "sociologías del saber" del siglo XX, a partir de Max

* Vicedecano y Profesor Titular de Teoría Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), y Profesor Titular de Antropología del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Scheler o Karl Mannheim, y lo seguirá siendo en las fenomenologías "sociológicas" del conocimiento al estilo de Alfred Schutz o Harold Garfinkel. En Marx es una constatación inseparable de su concepción (habría que decir, mejor, *concepciones*, ya que son múltiples y cambiantes) de la *ideología*, ya sea que se la entienda, un tanto esquemáticamente, como "falsa conciencia" de la realidad, ya como (en la sofisticada versión althusseriana, atravesada por la lectura lacaniana de Freud) *conciencia "verdadera" de una realidad "falsa"*, una aparentemente escandalosa paradoja sobre la que tendremos que volver.

Pero, sea como sea, si es verdad que toda "lectura" del complejo universo de lo real es "culpable" de ser una lectura en *situación*, ¿no significa esto que *no puede* haber una lectura "objetiva", "científica", "universal" de los fenómenos de la realidad (y muy en particular de la realidad social e histórica, tan constitutivamente atravesada por aquellos intereses y posicionamientos), y que nuestro conocimiento, en consecuencia, está necesariamente condenado al relativismo, al particularismo, al subjetivismo más radical?

Para colmo, a partir de los llamados "giro lingüístico", "giro hermenéutico", "giro estético-cultural", etc., del siglo XX (si bien es un debate casi tan antiguo como la cultura occidental misma: pueden ya encontrarse sus premisas en el *Cratilo* de Platón, por ejemplo, y su continuación en las polémicas entre "realistas" y "nominalistas" en la Edad Media; pero, por supuesto, es en el siglo XX cuando se vuelve *dominante* en tanto debate sobre los fundamentos de una filosofía de la cultura), nos hemos tenido que acostumbrar –aunque a algunos todavía les cueste ceder a ella– a la idea de que los sujetos llamados "humanos" se distinguen de cualquier otra especie, aun las más "avanzadas" del reino animal, por el hecho de que *no tienen* un vínculo directo e inmediato con la realidad, sino que su relación con el mundo está "mediatizada" por un complejísimo aparato de *competencia lingüística* (el concepto es de Noam Chomsky) y "simbólica" en general; de tal modo que, incluso si desde un punto de vista irreductiblemente materialista creemos en la *existencia autónoma* de lo real respecto de nuestras representaciones –convicción que, como veremos, instaura una diferencia radical con las epistemologías "posmodernas"–, *nuestra* "realidad" humana no puede menos que ser una *construcción* de nuestra (mayor o menor) competencia lingüístico-simbólica. Se sea "constructivista" o "de-constructivista", la premisa es inapelable: la "realidad" del ser humano es, en una medida decisiva, la *producción* de un aparato simbólico que, desde ya, no es en modo alguno "individual" (no se trata de ningún "subjetivismo" a ultranza), sino el resultado de un complejo proceso cultural, social e histórico. Como ya lo habían sospechado el propio Max Weber y la escuela del interaccionismo simbólico, y como lo ha mostrado un extraordinariamente sutil filósofo y lingüista marxista

(Mikhail Bakhtin), el *lenguaje* –y, por extensión, todo el campo humano de lo simbólico-representacional– es un espacio *dialógico*, vale decir, producido en la *interacción social* (incluso conflictiva), y no en la soledad de las "conciencias" individuales. Y esta nueva constatación, sin ninguna duda, es un enorme avance sobre las ingenuidades empiristas, positivistas o materialistas vulgares. Pero que nos vuelve a colocar en el centro de nuestra cuestión: ¿el conocimiento *objetivo* de la realidad es imposible? ¿Marx mismo, en su oposición al idealismo, cayó en la trampa del positivismo, de un "objetivismo" tan ingenuo como el de los materialistas vulgares?

Y bien, no: aunque los problemas que se presentan aquí son innumerablemente más complejos de lo que podremos abarcar en esta exposición, sostendremos, aunque fuera algo esquemáticamente (para una mayor profundización no quedará más remedio que remitir a la bibliografía), que *sí hay* en Marx –y desde luego en muchos de los "marxistas occidentales" posteriores– elementos suficientes *a partir de los cuales* desplegar un abanico de hipótesis de trabajo, nuevamente, no para *resolver* definitivamente, pero sí para plantear en sus justos términos, esa problemática. Eso sí, con dos condiciones:

1] *A partir de las cuales*, acabamos de subrayar: es inútil, además de dañino, pretender encontrar *ya acabados* de una vez para siempre esos elementos en el propio Marx; semejante pretensión sólo puede conducir, en el mejor de los casos, a la pereza intelectual y, en el peor, a la más crasa rigidez dogmática;

2] para comprender la verdadera importancia –y la *lógica* de funcionamiento– de esos elementos, es necesario desplazar lo que podríamos llamar un discurso "binario" (y profundamente "ideológico" en el mal sentido del término), que piensa la cuestión del conocimiento sobre el eje de los "pares de oposición" mutuamente excluyentes (ejemplo: sujeto/objeto; material/simbólico; pensamiento/acción; individuo/sociedad; estructura/historia, etc.): más bien se trataría de pensar en cada caso la *tensión dialéctica*, el *conflicto* entre esos "polos", que sólo pueden ser percibidos como tales polos precisamente *porque* la relación entre ellos es la que los constituye, la que les asigna su lugar.

Teniendo en cuenta estas dos premisas básicas, podemos empezar a abordar la cuestión.

Un criterio fundante: la *praxis*

"Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata ahora es de transformarlo". La famosísima Tesis XI sobre Feuerbach puede tomarse, entre otras cosas, como un enunciado

de epistemología radical, o como un ultracondensado "discurso del método" de Marx. Demasiado a menudo, por desgracia, ha sido leído unilateralmente, en el espíritu de un materialismo vulgar o un hiperactivismo más o menos espontaneísta que desecha todo trabajo "filosófico" de *interpretación* (vale decir, al menos en un cierto sentido del que ya hablaremos, de producción de conocimiento) a favor de la pura "transformación" social y política. No hace falta enfatizar cuán alejada de las intenciones de Marx –uno de los hombres más cultos y más teóricamente sofisticados de la modernidad occidental– puede estar esta suerte de anti-intelectualismo estrecho. Pero lo que aquí nos importa es otra cosa. En verdad, Marx está diciendo en su tesis algo infinitamente más radical, más profundo, incluso más "escandaloso" que la tontería de abandonar la "interpretación del mundo"; está diciendo que:

1] la transformación del mundo es la *condición* de una interpretación correcta y "objetiva", y

2] viceversa, dada esta condición, la interpretación *es ya*, en cierta forma, una transformación de la realidad, que implica, en un sentido amplio pero estricto, un *acto político*, y no meramente "teórico".

No otra cosa es lo que encierra el concepto de *praxis* (que Marx toma, por supuesto, de los antiguos griegos). La *praxis* no es simplemente, como suele decirse, la "unidad" de la teoría y la práctica: dicho así, esto supondría que "teoría" y "práctica" son dos entidades originarias y autónomas, preexistentes, que luego la *praxis* (inspirada por el genio de Marx, por ejemplo) vendría a "juntar" de alguna manera y con ciertos propósitos. Pero su lógica es exactamente la inversa: es porque *ya siempre* hay *praxis* –porque la acción es la condición del conocimiento y viceversa, porque ambos polos están constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar distintos "momentos" (lógicos, y no cronológicos ni ontológicos), con su propia especificidad y "autonomía relativa", pero ambos *al interior* de un mismo movimiento. Y este movimiento es el movimiento (la más de las veces "inconsciente") de la *realidad* (social e histórica) misma, no el movimiento ni del puro *pensamiento* "teórico" (aunque fuera en la cabeza de un Marx), ni de la pura acción "práctica" (aunque fuera la de los más radicales "transformadores del mundo").

Lo que Marx hace –esa es su "genialidad"– es sencillamente *mostrar* que ese es el movimiento de la realidad, y *denunciar* que cierto pensamiento hegemónico (la "ideología dominante", si se quiere simplificar) tiende a *ocultar* esa unidad profunda, a mantener *separados* los "momentos", promoviendo una "división del trabajo social" ("manual" *versus* "intelectual", para decirlo rápido), con el objetivo de legitimar el universo teórico de la pura "interpretación" como patrimonio del Amo,

y el universo práctico de la pura "acción" como patrimonio del Esclavo, ya que la clase dominante *sabe perfectamente* –aunque quizá no siempre lo sepa conscientemente– que ni la pura abstracción de la teoría, ni el puro "activismo" de la práctica, tienen realmente *consecuencias materiales* sobre el estado de cosas del mundo. O, en otras palabras, que no producen verdadero *conocimiento* de la realidad, en el sentido de Marx. Nunca mejor ilustrada esta tesis que en la famosa alegoría que construyen Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, a propósito del episodio de las Sirenas en la *Odisea* de Homero: el astuto y racionalizador capitán Ulises –metafóricamente, el Burgués–, atado al mástil de su barco, puede *escuchar* ("interpretar") el canto de las sirenas, pero no puede *actuar*; los afanosos marineros –metafóricamente, el Proletariado–, con sus oídos tapados por la cera que Ulises les ha administrado, pueden *actuar*, remar el barco, pero no pueden *escuchar*. Ninguno de los dos puede realmente *conocer* esa fascinante música: Ulises no *quiere* hacerlo –quiere simplemente *recibirla*, gozar pasivamente de ella–, los marineros no *pueden* hacerlo –ocupados, "alienados" en su tarea práctica, ni siquiera se enteran de su existencia.

Ahora bien: esta tesis de Marx es, desde ya, y como dijimos, un enunciado político-ideológico revolucionario. Pero es, al mismo tiempo (obedeciendo a la propia lógica de la *praxis*), un enunciado *filosófico-epistemológico* de la máxima trascendencia. Lo es en el sentido en el que Marx habla de una *realización* de la filosofía, es decir, en un triple sentido: 1) es su *culminación*; 2) es su fusión con la *realidad* material; 3) es su (paradójica) *disolución*, al menos en su forma tradicional, "clásica", que en su época –y en la propia biografía intelectual del primer Marx– no es otra que la de la (riquísima y complejísima) tradición idealista alemana que va –para sólo mencionar los nombres más paradigmáticos– de Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling.

Se trata, por supuesto, de autores complejísimos y muy diferentes entre sí, que en modo alguno pueden ponerse "en la misma bolsa", como se dice vulgarmente. Tampoco tienen todos el mismo significado en aquella biografía intelectual de Marx: sin duda, el pensador (¿deberíamos decir: el "pensador-actor"?) de Tréveris "aprendió" de Hegel mucho más que de los otros, pero ese "aprendizaje" se *realizó* plenamente –en el sentido antes definido– sólo cuando Marx, por así decir, *fusionó* a Hegel con la *realidad material* (social–histórica) que a la parte de "activista" que había en él le importaba transformar. Pero, en todo caso, lo que todos esos gigantes de la filosofía occidental tienen en común, más allá de (pero vinculado con) su "idealismo", es su imposibilidad de *superar* (también en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) esa escisión entre "teoría" y "práctica", o, dicho más "filosóficamente", la separación radical entre sujeto y objeto. Y si decimos "más allá de" (aunque, en el caso particular de los alemanes, vinculada con) su idealismo, es

porque en verdad esa "impotencia" no hace más que recoger, condensar y llevar a sus últimas consecuencias *toda* la tradición dominante –con muy pocas excepciones, como serían los casos de un Maquiavelo o un Giambattista Vico y, en otro sentido, de un Spinoza– de la filosofía y la teoría del conocimiento occidental y moderna, al menos a partir del Renacimiento. Y ello *incluye* no solamente al "idealismo", sino también (y tal vez especialmente) al empirismo, al materialismo unilateral, y luego al positivismo.

En efecto, la "división del trabajo" propia del modo de producción capitalista (la "fragmentación de las esferas de la experiencia" a la que se refería Max Weber, que estaba lejos de ser marxista o "antiburgués", pero muy cerca de ser uno de los intelectuales más lúcidos de la modernidad) *impone necesariamente* esa separación. Y no es, por supuesto, que antes del capitalismo ella no existiera: sólo que ahora resulta mucho más evidente, y más dramáticamente *percibida*, ya que ningún ecumenismo teológico resulta por sí mismo suficiente para ocultarla bajo el manto piadoso de la voluntad de Dios.

La paradoja es que esa separación se profundiza y se hace, como decíamos, más evidente y dramática precisamente *porque* la nueva era "burguesa" necesita promover un *conocimiento* más acabado, preciso y "objetivo" de la realidad. Al contrario de lo que sucedía en el modo de producción feudal, por ejemplo, la ciencia y su aplicación a la técnica son ahora una *fuerza productiva* decisiva para el ciclo productivo (y reproductivo) del sistema. Para lograr ese mejor conocimiento de la "maquinaria" del Universo –ya a partir del siglo XVII, con Descartes, Leibniz y muchos otros, se impone esta sugestiva metáfora "mecánica"– es que se torna imprescindible la distinción entre el sujeto *cognoscente* y el objeto *conocido* (o, en todo caso, el objeto *a conocer*, es decir, a *construir*). El impulso –otra vez, necesario para la lógica del funcionamiento productivo de la "maquinaria" capitalista– de una *dominación de la naturaleza*, ese impulso hacia lo que Weber llamará la *racionalidad formal*, o la Escuela de Frankfurt denominará la *racionalidad instrumental*, requerirá que el sujeto *dominante* se separe del objeto *dominado*. Que el individuo, por lo tanto, se separe de la naturaleza, dé un paso atrás para *observarla*, para *estudiarla*. Y no solamente de la naturaleza: una vez instaurada y transformada en dominante esta lógica, *toda* la nueva "realidad" –no importa cuán fragmentada aparezca en la experiencia de los sujetos particulares– quedará sujeta a la escisión. También la realidad social, la política, la cultural: es en esta época que puede aparecer la idea *liberal* de un "individuo" separado de (cuando no enfrentado a) la comunidad social o el Estado, cuando en las épocas pre-modernas los sujetos eran un componente *indisoluble* de la comunidad política, de la *ecclesia*, del *socius*, llámese *polis*, o *Ciudad de Dios*, o lo que corresponda a cada momento.

Es también en esta época que puede aparecer en el arte, por citar un ejemplo ilustrativo, la *perspectiva*, ese "descubrimiento técnico" de la pintura renacentista que permite retratar al individuo en *primer plano*, separado de/dominando a su entorno. Es en esta época que, en la literatura, puede aparecer –y ser un tema central de ese nuevo género literario de la modernidad que se llama "novela"– la *subjetividad individual*, con todos los desgarramientos y conflictos que le produce, precisamente, su separación, su aislamiento, su "enajenación" de la naturaleza y de la comunidad humana. (Y, a propósito de estos ejemplos, vale la pena recordar que para Marx –al igual que para todo el idealismo alemán a partir de Kant y los románticos– el Arte es *también* una forma de conocimiento, como lo demuestran sus permanentes referencias, que no son meramente decorativas o ejemplificadoras, a Homero y los trágicos griegos, a Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schiller, Heine, Defoe, etcétera). Es en esta época, para decirlo todo, que puede (y debe) *inventarse* la noción misma de "individuo", como una entidad *distinta* del resto del universo, y cuya misión es *conocer* y *dominar* ese universo.

Por supuesto que, repitamos, esta separación epistemológica (no "real") entre el sujeto y el objeto es necesaria para una concepción del conocimiento que pasa por la dominación de la naturaleza –y, *a fortiori*, de los miembros de las clases subalternas. Y no es cuestión de negar que, aun teniendo en cuenta los *límites* que la división del trabajo en el capitalismo impone a la expansión del conocimiento, el movimiento del *saber* en la modernidad tiene un gran valor: no sólo por lo que ha significado, en la historia de la cultura, como frente de combate contra el oscurantismo y la superstición, sino porque ese movimiento (insistamos: aún descontando la ficticia escisión sujeto/objeto) es lo que ha hecho *posible* la ciencia moderna, tal como la conocemos.

Pero no es cuestión de negar, tampoco, que esa posibilidad misma de la ciencia moderna es la contrapartida ("dialéctica", por así decir) de la lógica –más aún: de la concreta *praxis*– de la dominación: las *dos* cosas son verdaderas y, bajo las estructuras de una sociedad de clases desigualitaria, están necesariamente en conflicto. Cuando ese conflicto no se resuelve (y mientras las estructuras de dominación permanezcan en su lugar, el conflicto *no puede* resolverse), aquel "oscurantismo" no puede nunca ser definitivamente eliminado, y retorna indefectiblemente, *incluso* encastrado en las nuevas formas del conocimiento científico. De allí la lúcida advertencia de Adorno y Horkheimer, en el mismo texto que ya hemos citado, a propósito de que la *misma* Razón cuyo objetivo era disipar las nieblas de los mitos oscurantistas corre el peligro de transformarse en un mito igualmente tenebroso (y, en cierto sentido, en el más peligroso de todos, puesto que *aparenta* ser otra cosa).

El problema de la "inversión" de la dialéctica hegeliana

Ahora bien: se trata de un conflicto que, ciertamente, no se les escapaba a los honestos filósofos del idealismo alemán: nuevamente, de Kant a Hegel hay una aguda *percepción* del profundo problema (no sólo epistemológico, sino antropológico e incluso "metafísico") que le presenta a la realidad humana, histórica, la separación sujeto/objeto. Incluso, en un cierto sentido al menos, puede decirse que tanto la *Crítica de la razón pura* de Kant como la *Lógica* de Hegel son intentos monumentales de resolver esta cuestión. Y ya sabemos cuál puede ser la razón, para Marx, del carácter parcialmente *fallido* de estos monumentos de la filosofía moderna: su *idealismo*. En efecto: para estos grandes idealistas el conflicto pertenece al puro y abstracto plano del *pensamiento*, mientras que para Marx encuentra su "base material" en el plano de la *realidad* social e histórica, y por lo tanto no puede ser "superado" por ninguna *Aufhebung* que no provenga de la *praxis*, de una transformación *conjunta* de la realidad y el pensamiento.

Esto no significa *de ninguna manera* que para Marx los conflictos del "pensamiento" sean un mero "reflejo" de los de la "realidad" –como sí han querido entenderlo muchos "marxistas" que, en este registro, quedan presos del materialismo más vulgar y ramplón–: ello equivaldría, precisamente, a liquidar el concepto mismo de *praxis*. Justamente, entre muchas cosas que Marx rescata del idealismo alemán, un lugar central está ocupado por la gran importancia que ese idealismo alemán –y en particular Hegel– le otorga a una *subjetividad activa*, que no se resigna a simplemente *registrar* los datos inmediatos de los sentidos (como es el caso del empirismo o del "sensualismo" materialista vulgar), sino que *opera* sobre ellos para transformarlos. Esa operación es la que está de alguna manera "escondida" en la celebérrima consigna de Hegel, tan frecuentemente malentendida, que reza: "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real": vale decir, lo *real* no consiste simplemente en la percepción acrítica de lo *actualmente existente*, sino en las potencialidades de su *desarrollo futuro*, que la Razón "subjetiva" es capaz de sacar a luz.

Ese es el momento de la *negatividad crítica* en la dialéctica hegeliana: el de la *negación* de lo "real" tal como se presenta en su brutal inmediatez, y a favor de la *producción* del pensamiento de lo "nuevo", de aquello que lo real oculta en su seno, y que puede ser *mediatizado* (arrancado de su "inmediatez") por la Razón. O sea, para abreviar, a favor de la Historia –que, en una concepción semejante, no recubre únicamente la dimensión del *pasado*, sino, sobre todo, la del *futuro*. Repitamos: esa "negatividad crítica" se opone a la aceptación pasiva de lo "realmente existente", a un empirismo crudo que no casualmente –porque el lenguaje es sabio– adoptará, en su forma "reactiva" (y reac-

cionaria) contra esta concepción críticamente *negativa*, el nombre de *positivismo*. Y, en este sentido, la "teoría del conocimiento" implícita en la dialéctica hegeliana bien merece calificarse de potencialmente *revolucionaria*. Pero la *actualización* de esa "potencia" choca, otra vez, con los límites de su idealismo: la "revolución" hegeliana se limita al plano del *pensamiento* puro, ya que parte de la premisa de que es él (bajo la forma de la Idea, del Espíritu Absoluto) el verdadero, si no único, protagonista de la Historia. Lo "real" que el pensamiento activo puede contribuir a transformar es ya algo producido por el propio pensamiento, bajo la forma "objetiva" del Espíritu. Y es por este límite que, paradójicamente, el monumental sistema filosófico e *histórico* de Hegel, yendo incluso contra sus propias premisas, queda "congelado" en el Estado Ético, encarnación del Espíritu en la historia terrestre, y transposición "espiritualizada" del muy real Estado Prusiano de 1830.

Hacía falta, pues, que viniera un Marx a introducir el ya discutido criterio de la *praxis* material (social e histórica) para extraer de ese núcleo potencial todas sus posibilidades no realizadas. Ello significaba rescatar al "método" dialéctico hegeliano *tanto* como al materialismo vulgar del doble *impasse* en el que estaban encerrados: pura Idea sin auténtica materialidad sociohistórica de un lado, pura Materia inerte sin movimiento de la subjetividad crítica del otro. La *praxis* era el "tercero excluido" entre estos dos polos, que ahora viene a *totalizar* (ya tendremos ocasión de discutir esta noción que le debemos a Sartre) esas perspectivas truncas.

La operación realizada por Marx ha pasado a la historia bajo la famosa rúbrica de la *inversión* de Hegel –rúbrica sin duda autorizada por la no menos famosa expresión de Marx acerca de la necesidad de "poner la dialéctica sobre sus pies". Pero aquí hay que ser extremadamente cuidadosos. El enunciado de Marx es, ante todo, una *metáfora*, solidaria de aquella otra según la cual los "retrasados" alemanes, incapaces de llevar a cabo *en la realidad* la revolución burguesa que los franceses habían hecho en su propia materialidad histórica de 1789, la habían "realizado" *en la cabeza* de sus filósofos, y muy especialmente en la de Hegel. Pero si esta metáfora es tomada con excesiva literalidad, corremos el riesgo de no percibir la enorme profundidad y *radicalidad* de la operación, que no consiste en una mera "síntesis" (en el sentido vulgarizado del término), en una "tercera vía" o una componenda ecléctica entre la dialéctica idealista y el materialismo vulgar, sino en *otra cosa*, radicalmente diferente: introducir la *praxis* en la dialéctica no es "dar vuelta" a Hegel en una relación de simetría invertida, sino desplazar completamente la cuestión, "patear el tablero", como se suele decir, para cambiar directamente las reglas del juego.

Es cierto que Althusser sin duda exagera al hablar de su célebre "ruptura epistemológica" (de Marx con Hegel) como de un *corte*

tajante y absoluto a partir del cual tenemos *otro* (el "maduro") Marx, que ya nada tendría que ver con su antiguo maestro; después de todo –y se podría mostrar que *la propia* teoría althusseriana avala esta consideración–, la "ruptura" sería por definición imposible sin la previa existencia del sistema hegeliano: en cierto sentido, se puede decir que el mentado "corte" es *interior* a la dialéctica, como un *pliegue* de la misma sobre sí misma. Pero, por otro lado –y allí tiene razón Althusser, con las prevenciones expuestas–, también es verdad que ese "pliegue" desarticula todo el sistema y lo "rearma" en un sentido muy distinto. Por una sencilla razón: cambiar el objeto de la dialéctica –poner la *praxis* material en lugar de la Idea, para simplificar– es cambiar toda la *estructura* del sistema, ya que sería, precisamente, *anti-dialéctico* pretender que el "método" dialéctico fuera una suerte de pura forma o de cáscara vacía que pudiera aplicarse a *cualquier* objeto (y, en este sentido, un poco provocativamente, se podría decir que Marx, estrictamente hablando, es *más hegeliano que Hegel*, ya que su operación "descongela" a la propia dialéctica hegeliana, retirando el obstáculo idealista tanto como el del materialismo vulgar). No se trata, pues, de una simple "inversión" del objeto o de la relación causa/efecto –donde ahora la Idea fuera una *consecuencia* de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares– sino también del "método" en su conjunto, para pasar a *otro* sistema de "causalidad", cuyo fundamento, reiteremos, es la *praxis*.

En una palabra, y para resumir este nudo de cuestiones: Marx intenta resolver, mediante la introducción de la *praxis* de la historia material como criterio básico del "complejo" conocimiento transformador/transformación conocedora, el falso (o, mejor: "ideológico") dilema entre la Idea sin materia y la Materia sin idea. Pero, por supuesto, esta constatación está todavía lejos de resolver –o siquiera de plantear adecuadamente– todos *nuestros* problemas para determinar la posibilidad de llegar a una verdad "objetiva" que tiene esta nueva teoría del conocimiento. Tendremos a continuación que desplegar al menos algunas de estas cuestiones.

De la "conciencia de clase" a la "contingencia"

Más arriba hemos insistido sobre el modo en que Marx rescata del idealismo alemán (y muy especialmente de Hegel) el rol de una *subjetividad* activa y crítica en la *praxis* de la transformación/conocimiento. Pero, ¿de qué clase de sujeto se trata cuando hablamos de esta "subjetividad"? ¿*Quién* ocupa, en esta "revolución teórica", el lugar del Espíritu "autocognoscente" hegeliano? Un marxista respondería, inmediatamente y sin vacilar: el proletariado, esa *clase universal* de la que habla Marx. No es una mala respuesta, en la medida en que al menos arroja una primera pista sobre el *carácter* general de este sujeto: no se trata de una subjetividad *individual* sino *colectiva*. Marx se desmarca aquí de la perspectiva

estrictamente "individualista" que ve al sujeto como una mónada encerrada en sí misma de la que hablábamos antes. Bien, pero ¿por qué precisamente el *proletariado* –y no, por ejemplo, la fracción intelectual más teóricamente avanzada o ilustrada de la burguesía o pequeña burguesía (a la que, por otra parte, pertenecía el propio Marx, y la inmensa mayoría de los filósofos y pensadores modernos, incluyendo a los más "revolucionarios")? ¿Acaso no sabemos, por el mismo Marx, que en virtud de su propia explotación el proletariado es una clase "alienada", "enajenada", y en consecuencia incapacitada para acceder por sí misma al Saber universal? Y, para ponernos un poco más "filosóficos": ¿por qué, en virtud de qué privilegio especial, tendría una *parte* de la sociedad la capacidad "innata" de acceder al *todo* del conocimiento? ¿Cómo es que, siendo una categoría *particular*, puede el proletariado ser la clase *universal*?

Estas preguntas son lo suficientemente complejas y provocativas como para que avancemos con cuidado en un terreno harto resbaladizo. Primera cuestión: es necesario diferenciar, analíticamente, al proletariado como *categoría teórica* del proletariado como *realidad sociológica*, como colectivo humano "realmente existente". En el primer caso, se define (lo define Marx, clásicamente) como aquella "clase" de hombres y mujeres desposeídos de todo medio de producción, y tan sólo propietarios de su fuerza de trabajo, esa *mercancía* que están obligados a vender al capitalista, a fin de producir, en consecuencia, una cuota de plusvalía para dicho capitalista, etc., etcétera. En el segundo, se trata de una realidad empírica extraordinariamente compleja y cambiante, con un alto grado de determinaciones concretas que varían de sociedad en sociedad, articulándose con igualmente variables condiciones socioeconómicas, políticas, culturales y aun psicológicas. La diferencia entre ambos registros es homóloga a la que hace el mismo Marx entre un *modo de producción* y una *formación económico-social*. El modo de producción, así como el proletariado en tanto categoría, son abstracciones del pensamiento; la formación económico-social, así como cada proletariado particular, son realidades histórico-concretas. No es, por supuesto, que no haya una *relación* entre la abstracción intelectual y el objeto histórico: son, por así decir, mutuamente incluyentes, "coextensivos", pero en diferentes registros de lo real. La confusión entre ambas formas no podría menos que conducir a los más aberrantes equívocos. (Como se comprenderá, no vamos a meternos aquí en la bizantina discusión sobre si el proletariado sigue existiendo, en nuestro "capitalismo tardío" y "globalizado", tal como lo pensó Marx, o si hay que redefinirlo totalmente o incluso decirle "adiós" como han hecho algunos; ya se verá que, a los efectos de lo que nos interesa ahora, ese debate es ocioso).

Ahora bien: referirse al proletariado como *clase universal* es referirse a la primera de estas dos formas, como debería resultar obvio: mal podría hablarse de una universalidad, digamos, *existencial* o empírica,

mucho menos de una "equivalencia", entre el proletariado de Londres o Copenhagen y el de Addis Abebba o Bogotá. Se trata de determinar el *lugar estructural* que el proletariado ocupa en la *configuración lógica* del modo de producción capitalista.

Ese lugar, para decirlo rápidamente, es el de la *producción* del mundo de las mercancías, que es *el* mundo de la "realidad" capitalista. O, mejor dicho (y aquí seguiremos de cerca el célebre análisis de Marx en el capítulo I de *El Capital*): el mundo de las mercancías –el de su existencia acabada como objetos de circulación y consumo– es el mundo *inmediatamente visible* del capitalismo, pero él no es *todo* lo que hay: él es solamente el *resultado* de un proceso previo que, en su forma esencial, permanece "invisible a los ojos". A saber: el *proceso de producción* propiamente dicho que hizo posible la existencia del mundo visible. Para hacer otra comparación simple: lo que se ve es la obra que se representa sobre el escenario, pero esa pieza teatral no existiría si no hubiera habido todo un complejo proceso previo (la escritura del texto, el diseño de la escenografía y el vestuario, la "puesta en escena", la dirección y marcación de los actores, los ensayos, etc.), esa esfera de las *relaciones de producción* de la que habla Marx, que es donde verdaderamente se han producido las condiciones de existencia del capitalismo "visible" (empezando por la plusvalía, que sólo será *realizada* en la esfera de la circulación: pero no es allí donde ha sido *generada*).

Vale decir: la totalidad de lo real *visible* sólo puede *aparecer* como tal totalidad precisamente porque está *incompleta*, porque deja "fuera de la escena" aquel "trabajo" que le da su existencia. El *conocimiento* de la totalidad implicaría, pues, la *restitución* al "Todo" de esa "Parte" que es, como decíamos, inmediatamente no-visible. Pero, precisamente, como esa parte *no es* perceptible por los sentidos, sólo puede ser repuesta por mediación de la Razón (de la misma manera, digamos, en que Copérnico o Galileo tuvieron que acudir a la Razón, al cálculo matemático, para demostrar la *verdad* cosmológica contra la falsa *evidencia empírica* de que el sol "sale" por el este y se "pone" por el oeste). Esto es precisamente lo que significa la enigmática frase de Althusser que citábamos al comienzo: es la *realidad* la que es "falsa", no en el sentido de que sea falso lo que vemos (el sol *efectivamente* "sale" por el este, el capitalismo *efectivamente* contiene las esferas de circulación y consumo), sino en el sentido de que eso que vemos es solo una *parte* de la realidad –es un *efecto*, pero no la causa en sí misma, del proceso completo en que consiste la realidad. Nuestros sentidos no nos "engañan", pero no son *suficientes*.

Pero, si nos quedáramos simplemente con esto, estaríamos de vuelta en el lugar en que habíamos dejado a Hegel: el de una "Razón" autosuficiente y plenamente autónoma, capaz *por sí misma* de "despejar", en el puro plano de las ideas, los enigmas del mundo. Nuevamente,

para entender la *especificidad* del conocimiento razonante en la teoría de Marx, hay que reintroducir el criterio de la *praxis*. Sólo la actividad *transformadora*, en un sentido muy amplio del término, puede generar el tipo de *razonamiento* que sea capaz de captar la relación de *tensión* o de *conflicto* no resuelto entre la (falsa) totalidad *aparente* presentada por el capitalismo y el (invisible a los ojos) *proceso de producción* de lo real. Sólo esa actividad transformadora, que *incluye* a la "subjetividad crítica", puede realizar el proceso de *totalización* de lo real.

Ahora bien, ¿quién, qué colectivo social de los existentes en el capitalismo, realiza, por definición, esa actividad transformadora, ese *trabajo* productor de lo "nuevo", que puede postularse como modelo "universal" de un conocimiento basado en la *praxis*? El proletariado, obviamente. Él es quien está directamente vinculado, de manera protagónica, al *proceso de producción* de lo real, y quien, por lo tanto, está en condiciones de acceder a un *potencial* conocimiento del Todo. Pero, atención: otra vez, estamos hablando aquí del proletariado en tanto *categoría teórica*. El proletariado "realmente existente", ya lo sabemos, está alienado, enajenado, preso de la escisión sujeto/objeto, etcétera. Es –para retomar una terminología que Marx hereda también de Hegel– una clase *en sí*, pero no aún *para sí*. De manera que, cuando hablamos del "proletariado" como sujeto de la *praxis* transformadora/conocedora, estamos hablando no de un colectivo empírico, sino de una *clase*, que es (como su nombre lo indica) una *construcción* teórica. El "proletariado" real transforma el mundo, *hace*, sin "saber" que lo hace. Por su parte, el "intelectual crítico" –incluso uno como Marx– "sabe" lo que el proletariado *hace*, pero no puede ocupar su lugar como sujeto de la transformación: a lo sumo puede, metafóricamente dicho, *imitar* en su cabeza el trabajo de transformación que el proletariado realiza sobre la materia ("imitar", en el sentido aristotélico de la *mimesis*: reproducir la lógica del trabajo de la "naturaleza", que según Aristóteles es lo que hace el artista; pero, por supuesto, la obra de arte *no es*, no puede confundirse con, la naturaleza).

Esto es de gran importancia que quede claro, en primer lugar por razones políticas, ya que la supresión de la *diferencia* entre la *praxis* del proletariado y el "saber" intelectual ha producido las deformaciones de un vanguardismo "sustituista" que en su momento dio a parar en el estalinismo y similares. En una palabra: el "intelectual crítico" tiene, sin duda, el rol importante de *anticipar* en el plano de las ideas el pasaje del *en sí* al *para sí*, ubicándose en el *punto de vista* del "proletariado" (que es, justamente, el de la *praxis*), y esa es su diferencia radical con el intelectual "burgués", donde "burgués" se refiere asimismo no necesariamente a una *pertenencia empírica* a dicha clase social –aunque sea la más probable– sino a la *posición* "burguesa" frente al conocimiento, de la que enseguida hablaremos.

Pero antes es necesario aclarar una cosa fundamental, so riesgo de caer en excesivo reduccionismo o incluso "sectarismo": el "intelectual crítico" no necesita indispensablemente ser *consciente* de que está realizando ese trabajo *mimético* que reproduce la lógica de la *praxis*; por supuesto, es preferible que lo sea, pero lo que realmente importa es lo que *hace* desde el punto de vista intelectual. Como solía decir Marx, los hombres deben ser juzgados por lo que hacen antes que por lo que piensan de sí mismos: ello vale tanto para los autoproclamados "intelectuales críticos" que inconscientemente asumen, en su propia práctica intelectual, el "punto de vista" de la "burguesía", como viceversa. Asimismo, nada de esto significa, por supuesto, que el intelectual "burgués" no pueda producir conocimientos *auténticos*: sólo –aunque no es poco– significa que esos conocimientos serán un *momento*, y no la "totalidad", de un conocimiento "totalizador" de lo real. Y aquí es imprescindible adelantar sucintamente una cuestión que nos volverá a ocupar más adelante: *totalizador* no significa, en modo alguno, *totalizante*. No se trata de la ilusión hiper-erudita de saberlo *todo* sobre los "contenidos" de la realidad (aspiración utópica si las hay), sino del establecimiento de una lógica –basada en la praxis– de *producción de los mecanismos de saber*.

De esta manera, hemos procurado establecer, aunque fuera esquemáticamente, la *diferencia específica* (asentada siempre sobre el criterio de la *praxis*) del método de Marx respecto del de Hegel y de la teoría del conocimiento "burguesa" en general. Debe quedar claro, una vez más, que esta última *no es* "burguesa" por su origen *empírico* de clase (en ese sentido, también lo era Marx), sino por su *posición* "objetiva" frente al conocimiento. Esperamos haber aclarado también que lo que el "intelectual crítico" puede hacer es tan sólo (aunque es muy importante) *anticipar* el pasaje del *en sí* al *para sí* (el pasaje de la *existencia* a la *"conciencia"* de clase, aunque luego deberemos discutir esta última noción), pasaje que no puede "sustituir", sino que el proletariado deberá realizar por medio de su propia *praxis* colectiva y autónoma. Y, finalmente, que es el proletariado quien, por medio de esa *praxis* y gracias a ella, está *potencialmente* en condiciones de acceder a ese conocimiento "universal", aunque no pueda *actualmente* hacerlo; pero ello, por supuesto, no es una condena *in aeternum*, sino que es una *situación* histórico-concreta. A lo sumo, en la más pesimista de las hipótesis, se podrá pensar que ese conocimiento "totalizador" no es posible; pero, *si fuera* posible, sólo lo sería de esta manera, al menos en la hipótesis (bastante *menos* pesimista, por cierto) de Marx. Y, en todo caso, la hipótesis pesimista –como puede ser, por ejemplo, el caso de la Escuela de Frankfurt y, particularmente, de Adorno, quien con plena conciencia de su formulación paradójica habla de un "marxismo sin proletariado"– parte de la base de que esta es la única posibilidad: de allí su enérgica polémica

con toda forma de *positivismo*, para el cual (aun en sus variantes más sofisticadas) la "realidad" sólo *es lo que es*, y no lo que *puede ser* cuando es sometida al "juicio" de la *praxis*, mediatizada y anticipada por la Razón crítica. Y finalmente, antes de proseguir, aclaremos también (aunque luego tendremos que abundar sobre el tema) que el hecho de que el "intelectual crítico" no pueda sustituir la *praxis* del "proletario" no significa que su trabajo de interpretación de lo real –ese *momento* relativamente autónomo del conocimiento crítico– no pueda *producir* conocimiento por sí mismo.

Un autor marxista que ha visto agudamente la cuestión es el Lukács de *Historia y conciencia de clase*. ¿Por qué –se pregunta Lukács esencialmente– no es capaz el "burgués" de acceder a este plano "totalizador" de conocimiento? Nótese que la pregunta es por qué no *puede*, y no por qué no *quiere*. Aquí es donde hay que reintroducir el problema, nada sencillo, de la *ideología* que obstaculiza ese acceso a lo "universal". Ideología que, por definición, es "inconsciente". No se trata de ninguna conspiración, ni de ningún planificado engaño. Se trata, nuevamente, de la *posición* de clase, del "punto de vista" condicionado no tanto por una *pertenencia* a la clase "burguesa" y sus concepciones del mundo, sino por una *identificación* (no necesariamente "interesada") con ellas. Dicho "punto de vista" es, por así decir, *impersonal*: está determinado "en última instancia" por la propia *estructura lógica* del funcionamiento de la sociedad capitalista y el tipo de conocimiento que ella implica, y que, como hemos visto, es necesariamente *fragmentado*: el "burgués" no *necesita* saber nada sobre la *praxis*, en el sentido amplio que aquí venimos tratando. Más aún: necesita *no* saber sobre ella, *des-conocerla* (que no es lo mismo que "ignorarla"), puesto que tomar plena "conciencia" del proceso de producción en sentido genérico (es decir, en definitiva, de la *Historia*, que, como dijimos, es ante todo el movimiento, "informado" por el pasado, de la transformación hacia el *futuro*) lo obligaría a admitir, en rigor de honestidad intelectual, que esa transformación indetenible y la producción de conocimiento basado en ella pueden eventualmente barrer con su propio lugar de "clase dominante", lo cual resulta subjetivamente intolerable y objetivamente disfuncional al sistema, de allí que no *pueda* saber nada con ello (como dice irónicamente Marx, la burguesía siempre supo perfectamente que había habido Historia... hasta que llegó ella).

Por lo tanto, en el razonamiento de Lukács la "cultura burguesa" se sitúa frente al mundo en una posición *estática* y *contemplativa* (lo que más tarde Marcuse llamará una cultura *afirmativa* de lo real): en posición, como si dijéramos, *consumidora* y no *productora* de lo real. En el fondo, lo que la "burguesía", para poder sostener con convicción su lugar de clase dominante, no *puede* saber, es cómo es que lo "real" ha *llegado* a ser lo que es (dicho más "técnicamente" desde el capítulo

I de *El Capital*, lo que la "burguesía" no puede saber es qué cosa es... la plusvalía; pero aquí, entonces, podemos apreciar toda la dimensión filosófica que tiene el descubrimiento por Marx de ese *síntoma* –como lo llama Lacan– del capitalismo).

De allí extrae Lukács su crítica al núcleo de la teoría del conocimiento de Kant, el "padre fundador" de la gran tradición idealista alemana. Como se recordará –sin duda tendremos que simplificar en exceso en aras de la brevedad–, en esa teoría los *a priori* del entendimiento (categorías "innatas" como las de tiempo y espacio, por ejemplo) hacen que el Sujeto Trascendental kantiano (el "Hombre" abstracto como tal, sin determinación histórico-concreta alguna) sea perfectamente capaz de conocer todos los *fenómenos* del Universo, pero no de conocer por qué *hay* fenómenos, cuál es su origen último, cuál es el *noumeno* o "cosa en sí" que ha producido la existencia de lo real, y que en sí mismo permanece estrictamente "incognoscible", es un *límite* absoluto para el entendimiento. Y bien, Lukács, sin duda de manera provocativamente reductora pero no por ello menos gráfica, responde sencillamente: la "cosa en sí" es... el capitalismo. Por supuesto que el "burgués" –que no es ningún Sujeto "Trascendental" sino un sujeto *histórico*, condicionado por la situación igualmente histórica de la posición que ocupa en la estructura de dominación– *no puede* conocer acabadamente esa "cosa en sí" porque, como ya hemos visto, eso significaría, al menos como posibilidad, el cuestionamiento de su propia "particularidad" histórica, que él prefiere creer que es "universal", y por lo tanto eterna.

Ahora bien: lo que vale para el "burgués", ¿no vale también para el "proletario", al menos mientras dure su alienación? Por supuesto que sí. Pero con esta diferencia decisiva, que ya hemos mencionado: al estar *directamente* (aunque también "inconscientemente", por así decir) vinculado a la *praxis,* el "proletario" no puede *no* percibir (aunque puede momentáneamente "des-conocer") que el mundo de lo real es el resultado de un *proceso de producción*, y no de una enigmática "cosa en sí". Es su "posición de sujeto" (sujeto efecto de un proceso histórico, y no "trascendental") lo que –potencial y tendencialmente– le permitirá –al contrario de lo que ocurre con el "burgués"– salir de esa alienación. ¿Cómo? *Haciéndose*, a sí mismo, "proletario".

Aquí es donde hay que reintroducir la dialéctica del *en sí/para sí* con el objeto de explicar una aparente paradoja. El proletario, dice Lukács, en tanto su situación histórico-concreta lo reduce a pura *fuerza de trabajo* –es decir, a "mercancía"– empieza por vivirse a sí mismo como objeto (como un puro "en-sí"), y tiene que *transformarse* en sujeto (en "para-sí"). Vale decir que, en la misma medida y por el mismo movimiento de la *praxis* por la que el "proletario" conoce la materia que está transformando, se conoce *a sí mismo*, aplicando el criterio de que sólo *la transformación* (de la materia/de sí mismo) permite acceder al

verdadero conocimiento; mientras que el "burgués", que se ha vivido *siempre ya* como "sujeto diferenciado" del mundo de lo real (como "individuo"), *no puede transformarse* en ninguna otra cosa que lo que ya es. Irónicamente –si aceptamos lo que hemos dicho a propósito de que la historia es fundamentalmente impulso hacia el futuro– se podría decir que el "burgués" tiene razón cuando dice que la historia "se terminó". Sólo que habría que especificar: es *su* historia la que se terminó, puesto que ya no puede ir hacia ningún futuro.

Además –dicho sea de paso– este razonamiento demuestra que Marx (al menos en esta lectura lukacsiana) es un pensador mucho más radical que los así llamados "post-estructuralistas" contemporáneos. En efecto, estos le critican al marxismo un "reduccionismo de clase" según el cual el "sujeto proletario" sería una suerte de *esencia ontológica* preconstituida, definida por su lugar estructural en las relaciones de producción. Y, sin duda, tienen razón respecto de muchos de *los* marxismos economicistas o "trascendentalistas" que han proliferado. Pero se equivocan de medio a medio respecto del propio Marx. Si el "proletario" empieza por *estar* constituido como objeto (en-sí), y luego tiene que constituirse a sí mismo como sujeto (para-sí) en un *proceso de (auto)producción* que sólo puede estar "completo" en el momento del "comunismo" –vale decir, de la "sociedad sin clases", donde por lo tanto la "subjetividad diferencial" del "proletario" se *disuelve* como tal–, ¿no está claro entonces que el "proletario" *nunca* es un sujeto "pleno", sino un sujeto que está *siempre* en proceso inacabado ("in-finito") de constitución, satisfaciendo así las más rigurosas normas del anti-esencialismo post-estructuralista? No es que este debate importe mucho, pero valía la pena una referencia marginal para despejar ciertos (a veces interesados) equívocos.

De la misma manera, la lógica de la *mediación* de la que hablábamos hace un rato (y de la cual el paso del en-sí al para-sí es un nuevo ejemplo) no es necesariamente opuesta a la *articulación por la "contingencia"*, como tiende a sostenerlo a veces Laclau, entre otros. El secreto allí es la noción althusseriana de *sobredeterminación* (que el propio Laclau cita elogiosamente), extraída del psicoanálisis de Freud, y según la cual un elemento no predeterminado de la situación (política, social, histórica) puede aparecer "inesperadamente" para *articular* el proceso de mediación "totalizadora". Pero esto tan sólo significa: a) que ese elemento "contingente" podría *no* aparecer; b) que, cuando *sí* aparece, *no es* porque una "necesidad previa" lo ha hecho aparecer: su emergencia puede ser perfectamente casual; c) que la *articulación específica* producida por ese elemento, y sus resultados futuros, no pueden preverse matemáticamente: la articulación abre un campo múltiple (aunque no ilimitado) de posibilidades.

Pero no se trata de un juego de puro *azar* ("contingencia", en este sentido, quiere decir simplemente que no estamos hablando de un

férreo principio de la naturaleza como, digamos, la ley de gravedad: lo cual, si estamos refiriéndonos al campo de la *praxis* humana, es una perogrullada): el elemento "contingente" que logra articular una "totalización" puede no aparecer, pero, cuando aparece, no es *cualquiera*, ni se "engancha" de *cualquier* manera en la articulación. *Existen* leyes "tendenciales" de la historia –bastante más "totalizadoras" que el largo de la nariz de Cleopatra– que, por así decir, *convocan* ciertas "contingencias" y no otras, más allá de que ellas aparezcan o no. Que a Newton le cayera una manzana en la cabeza cuando estaba tomando su siesta es, por supuesto, una contingencia que podría no haber sucedido. Pero que Newton asociara ese hecho con una serie de leyes físicas que le hicieron descubrir el principio de la gravedad de los cuerpos no es una ocurrencia casual: las leyes físicas existen *independientemente* de que ese día y a esa hora cayera la manzana. Que Lenin encontrara un tren blindado que lo condujera de vuelta a Rusia para ponerse al frente de la revolución es una contingencia. Sin duda, se puede suponer que el desarrollo de la revolución hubiera sido distinto si Lenin no hubiera llegado, pero las "leyes" (mucho más "tendenciales" que las de Newton, lo admitimos) de la situación política que condujo a la revolución no dependían del viaje de Lenin. En una palabra: la lógica de la "mediación" no es que se oponga a la "contingencia", sino que puede haber una *lógica de la mediación de la contingencia*. Precisamente por eso el marxismo (el de Marx, para empezar) *no es* un determinismo: porque –al contrario de lo que ocurre en la dialéctica *idealista* de Hegel– no hay una Totalidad determinada de antemano por el Concepto, sino que la *materialidad* de los hechos históricos puede articular diferentes (pero no cualquiera) procesos de mediación totalizadora.

De la "hermenéutica de la sospecha" a la interpretación crítica

Habiendo admitido que el "modelo" marxista para la producción de conocimiento es el de la *praxis* del "proletario", procedamos ahora a describir cómo es el *funcionamiento lógico* de ese modelo transpuesto a la praxis específica del "intelectual crítico". El trasfondo "filosófico" de esa lógica es lo que Paul Ricoeur, célebremente, ha llamado la "hermenéutica de la sospecha" (Ricoeur, al igual que Foucault, Althusser, Roland Barthes y otros, colocan bajo esa rúbrica a "intelectuales críticos" paradigmáticos como Marx, Freud o Nietzsche). Vale decir: la actitud bajo la cual –como hemos explicado más arriba– yo sospecho que la "totalidad" de lo real no es lo que puedo percibir de ella a simple vista, y que las *explicaciones* sobre lo real siempre pueden ser sometidas a una nueva interrogación, ya que ellas no "caen por su propio peso" (como la manzana de Newton), sino que son *construcciones* histórico-

concretas que están consciente o inconscientemente *sobredeterminadas* por la ideología, los intereses de los grupos de poder (y también, cómo no, la identificación "alienada" de los grupos oprimidos con la ideología dominante), etcétera. Una de las funciones objetivas centrales de esas explicaciones "naturalizadas" es la de construir *consenso* (esencial para la "hegemonía", en sentido gramsciano) en torno a, en el límite de, la estructura misma de lo real. La tarea del "intelectual crítico" es, por lo tanto, *desmontar* esas construcciones para demostrar que nada tienen de "naturales", sino que ellas son parciales y "contingentes", en el sentido antes aludido.

Ello supone, por otra parte, una cierta teoría de lo *simbólico*. Ya hemos dicho que el ser humano se relaciona con (y organiza) su realidad a través de la mediación simbólica (empezando por el propio lenguaje). Pero se pueden tener –simplificando mucho– dos grandes teorías de lo simbólico (y, por lo tanto, de la interpretación de la realidad):

1] Yo puedo pensar que el símbolo –en el sentido más amplio posible del término– es un "velo", una "máscara", un "disfraz" que oculta u obstaculiza la visión prístina de una Verdad "esencial", "originaria", "natural", eterna e inconmovible, llámese la Palabra de Dios, la "cosa en sí" kantiana, o lo que se quiera. En este caso, la interpretación consistirá simplemente –y no es que sea un proceso simple, por cierto– en *retirar* el velo ocultador para *develar* (valga la expresión) ese "objeto" originario que se me ocultaba. La Verdad se impondrá entonces con toda su "fuerza de Ley", y nada podré hacer para cuestionarla. A este estilo de interpretación (característico, por ejemplo, de la hermenéutica bíblica tradicional) lo llamaremos *interpretación pasiva*, ya que a lo que ella conduce no es a la *producción* de un nuevo conocimiento, sino a la restauración de una "realidad" que en verdad siempre "estuvo allí", sólo que *deformada* por la máscara simbólica.

2] Yo puedo pensar (como lo hacen Marx, Freud o Nietzsche, por sólo citar esos paradigmas modernos) que *no hay* tal Verdad eterna y originaria, sino que lo que aparece como un "objeto natural" es el producto de un *proceso de producción* o, para nuestro caso, de una *construcción* simbólica e histórico-concreta. Detrás del "símbolo", por lo tanto, no encontraré el objeto puro y duro sino *otro* "símbolo", y luego otro y otro indefinidamente. No es que *no haya* "objetos" (se trata de una perspectiva materialista), sino que esos objetos han sido utilizados como "contingencias" para la construcción de configuraciones simbólicas que sirven para explicar *de una cierta manera* el mundo de lo real. Son, en una palabra, el resultado de una *praxis*, y no esencias eternas. La "interpretación", en este caso, consiste en *interrogar críticamente* esas

> construcciones simbólicas para mostrar –incluso para *producir*– sus *vacíos*, sus "agujeros de sentido" (puesto que no son Verdades eternas, nunca están plenamente completas, no pueden, al revés de la "teología", explicarlo *todo*), y entonces construir, *producir*, un sentido nuevo sobre esos "blancos" o ausencias. Por supuesto que ese nuevo sentido podrá a su vez ser sometido a interrogación, precisamente porque el conocimiento así construido es una "verdad" *histórica*, y no "natural" (y eso vale también para el marxismo, que no es una verdad eterna, sino la que corresponde a determinadas condiciones históricas: principalmente, la existencia del modo de producción capitalista, del cual el marxismo es su *conocimiento crítico*). A este estilo de interpretación, entonces, lo llamaremos *interpretación activa*, ya que en ella no se trata de *restaurar* un objeto que preexistía a la interpretación, sino de *producirlo* como objeto de la *praxis* del conocimiento/transformación (como ya hemos dicho, el marxismo *produce* el "objeto" modo de producción capitalista mediante el mismo movimiento que pugna por *transformarlo*: otra vez, estamos en el núcleo de la Tesis XI sobre Feuerbach).

Como dice Foucault gráficamente, si este "método" es como lo hemos descripto, toda interpretación (crítica y activa) es *no* una interpretación de la "realidad" (en el sentido vulgar, no dialéctico, del término), sino una *interpretación de una interpretación*: los "objetos" de la realidad que se presentan a nuestra conciencia *son ya* producto de "interpretaciones" históricas. Por ejemplo: Freud (o cualquier psicoanalista) *no interpreta* el sueño del paciente (¿cómo podría el psicoanalista tener acceso a un sueño ajeno?, ¿dónde podría "verlo"?): lo que interpreta es el *relato* que el paciente hace de su sueño, relato que ya constituye una cierta "interpretación" previa. De la misma manera, Marx *no interpreta* a la "sociedad burguesa": lo que Marx interpreta es *la interpretación "burguesa" de la sociedad* (por eso el subtítulo de *El Capital* es *Crítica de la Economía Política*), es decir, la *construcción simbólica* (y por supuesto, ideológica) que la "burguesía" ha producido sobre su propia *praxis*. ¿Y cuál es el resorte, la *palanca* última de esta interpretación crítica? Ya lo hemos adelantado: la *interrogación* de la supuesta "Verdad eterna" en tanto ella es "sospechada" de ser a su vez una construcción histórico-ideológica.

Lo cual significa que Marx no viene, digamos, de Marte, con una teoría completamente distinta y ajena a la de (en este caso) la economía "burguesa", y se limita a patear fuera del tablero una interpretación y reemplazarla por otra. Eso sería un mero acto de fuerza, y no una *praxis* crítico-hermenéutica. Lo que hace Marx es empezar por *aceptar* el "texto" de la economía burguesa como verdad *parcial*, y luego interrogar sus "silencios" o sus inconsistencias. Por ejemplo: Marx *no dice* que la

teoría del valor (esa teoría que no inventa Marx, sino que ya está en Smith o Ricardo) sea falsa: al contrario, justamente *porque* es "verdadera" –en el sentido ya dicho de que corresponde a una cierta condición histórica–, la interroga hasta las últimas consecuencias (le pregunta, por ejemplo, de dónde sale la ganancia del capitalista, cómo es posible el proceso de acumulación/reproducción del capital) y descubre que *no puede* responder satisfactoriamente a *todas* las preguntas que las propias premisas de la teoría despiertan. Construyendo sobre esos "vacíos" de la economía clásica es que Marx produce su propia teoría, su propia *interpretación crítica* del capitalismo, basada en el descubrimiento de, entre otras cosas, la *plusvalía*. Lo que Marx hace es pues lo que Althusser llama una *lectura sintomática* del "texto" de la economía burguesa clásica: con una lógica de lectura semejante a la del psicoanálisis (que es, por supuesto, de donde Althusser extrae la expresión "sintomática"), Marx interpreta, por así decir, los *lapsus*, los "actos fallidos", las inconsistencias de la economía clásica, y es esa propia *praxis* hermenéutica la que arroja como resultado una nueva teoría más acabadamente explicativa del funcionamiento del capitalismo.

Pero, atención: cuando decimos que Marx interpreta el "texto" (en un sentido metafórico muy amplio del término) de la economía clásica, *no estamos* en modo alguno cayendo en esas concepciones "textualistas" más o menos posmodernas que pretenden que *toda* la realidad es una suerte de textualidad sin "lado de afuera", e infinitamente "deconstruible". En el límite, esta concepción conduce a una nueva y sofisticada forma de idealismo que pone todo el peso de la interpretación en una *subjetividad* crítica trabajando sobre un mundo puramente "ficcional", sin referentes materiales. Esta posición, que ya sería discutible aunque tolerable en el campo de, por ejemplo, la teoría literaria y estética, es a nuestro juicio indefendible en el de las estructuras y procesos sociales e históricos. Por supuesto, la interpretación crítica es también, y ante todo, una operación intelectual y teórica, con un importante grado de autonomía ("relativa"), pero los objetos de su lectura sintomática –sobre los que en seguida diremos algo más– no pueden ser considerados, ni siquiera de manera metafórica, como exclusivamente "ficcionales". No se nos oculta que en el pasaje a la *escritura* (incluida la más compleja "teorización") del análisis de esos objetos hay siempre una cuota, de peso variable según los casos, de "ficcionalidad": las hipótesis mismas de las cuales se parte son, en un sentido lato, "ficciones" teóricas, y además las estructuras retóricas, estilísticas e incluso sintácticas de la exposición de una teoría comparten muchos de sus rasgos más básicos con las obras de ficción. Pero la diferencia fundamental es que una obra de ficción, aun la más "realista" de las novelas, parte de la construcción de un "escenario" de enunciación *imaginario*, mientras que el tratado teórico debe empezar por *suponer*, al menos, una materialidad "inde-

pendiente" sobre la cual ha operado lo simbólico en general, y las "interpretaciones" que se están sometiendo a lectura crítica en particular, más allá de que –como decíamos más arriba– ningún "objeto último y originario" sea realmente alcanzable (justamente porque ha sido sometido *desde siempre* a las *transformaciones* de la interpretación).

Precisamente, una tarea central de la "lectura sintomática" (y de la crítica ideológica) consiste en discriminar, hasta donde sea posible, las relaciones *entre* realidad y ficción en las teorías. Esto es lo que marca asimismo el *límite* de la interpretación: de otra manera, *cualquier* interpretación, no importa cuán arbitraria o caprichosa, sería igualmente legítima. Desde ya que esto no es así para Marx: todo lo que hemos dicho hasta acá apunta a mostrar que *sí hay* interpretaciones *mejores* que otras, más "totalizadoras", en el sentido de que permiten *reconstruir* con mayor precisión el funcionamiento de una "realidad" (para nuestro caso, la de las estructuras del capitalismo), descartando las interpretaciones consciente o inconscientemente "falseadas", interesadas, ideológicas, etcétera.

Todo esto tiene consecuencias de la máxima importancia. Para empezar, la lectura *sintomática* –tal como Althusser la identifica en Marx– constituye en sí misma un método de producción de conocimiento, en la medida en que descubre una particular *lógica* de la *praxis* interpretativa. Llevado a su extremo, esto significa que aun cuando se descubriera (como algunos vienen intentando hacerlo desde hace mucho) que no hay tal cosa como la "ley del valor" o la "plusvalía" –cuyo análisis por parte de Marx es, como vimos, el paradigma de lectura sintomática–, dicha lógica seguiría siendo la más eficaz para interpretar críticamente la realidad y sus "textos" según el modelo de la *praxis*.

Pero aquí podría interponerse una objeción: ¿no habíamos dicho, en nuestra discusión de la diferencia de Marx con Hegel, que un cambio de "objeto" conducía indefectiblemente a una transformación en el "método"? Sin duda, pero lo que sucede es que hay diferentes niveles de *definición* del "objeto": el análisis de un objeto "particular" (por ejemplo, la plusvalía) permite, por así decir, el descubrimiento de un "objeto" conceptual más abarcador (por caso, la noción de que es restituyendo la contradicción entre el particular-concreto "plusvalía generada por la fuerza de trabajo" y el universal-abstracto "equivalencia general" que se descubrirá el "secreto" escamoteado de la lógica del capitalismo) que conduce a la formulación de una hipótesis universal-concreta (por ejemplo, que aquello que aparece como una "Totalidad" ideológica extrae su eficacia de la operación que escamotea el "particular" que le permite funcionar pero que es *irreductible* a la "Totalidad", de tal manera que es denunciando esa operación como la interpretación crítica puede *producir* nuevo conocimiento sobre la realidad). Pero entonces, al final de este recorrido insoslayable, es este último universal-concreto el que se ha transformado en el verdadero *objeto* de la interpretación, en

el sentido de que a partir de él puede construirse una *posición* crítico-hermenéutica para leer "sintomáticamente" la realidad.

Y el hecho (sobre el que se nos permitirá insistir) de que el modelo de esta metodología sea la *praxis* social-histórica del "proletariado" tiene una segunda consecuencia decisiva –que excede, como estricta *lógica* del conocimiento, a la existencia o no de un proletariado "empírico"–: se trata de un método que, más allá de que sea "aplicado" por el intelectual crítico *individual*, tiene un sustrato social-histórico, "colectivo", mediatizado por aquella *praxis*. Y aun así, la interpretación crítica "individual" es sólo un *momento* del proceso de conocimiento/transformación del mundo. Pocas veces se ha puesto el acento, que nosotros sepamos, en que una semejanza *lógica* fundamental entre el marxismo y el psicoanálisis es el hecho evidente de que ambos son modos de producción de conocimiento en los que la acción transformadora se realiza siempre en la interacción con un "Otro" (el proletariado para Marx, el paciente para el psicoanalista). Pero incluso sin necesidad de apelar a esta comparación, recuérdese la idea gramsciana de que los hombres, potencialmente, son *todos* "filósofos": es la reorganización de su "sentido común" por la *praxis* –y no la inculcación exterior de una teoría, por mejor que sea– la que "actualizará" esa potencia.

Todo lo que acabamos de decir debería entonces permitir una lectura más ajustada de ese ensayo "metodológico" del marxismo por excelencia que es la famosa *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*. En efecto, en el apartado titulado "El método de la economía política", dice claramente Marx:

> Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica *totalidad* con múltiples determinaciones y relaciones [...] Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, *unidad de lo diverso*. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la *reproducción* de lo concreto por el camino del pensamiento (Marx: 1976, parte I, parágrafo 3).

Bien: obsérvese, en primer lugar, que Marx termina el párrafo anterior hablando de una *re-producción* de lo concreto en el proceso del pensamiento: sin ninguna duda, está aludiendo a la manera por la cual la interpretación crítica *re-produce* (vuelve a producir, en otro plano) la *praxis* social-histórica, que es su modelo. El *resultado* de ese proceso es una "síntesis de múltiples determinaciones", una "unidad de lo diverso": pero no se trata de una síntesis *puramente* "abstracta", en el sentido de que esté vacía de "particulares-concretos"; es una *abstracción* (puesto que no es el "objeto" mismo en tanto único y singular), pero que *conserva* las determinaciones particulares del objeto, que entran en *tensión* con la "universalidad" del concepto. Además, ha superado el "caos" de las representaciones/intuiciones iniciales (pura acumulación de "particulares concretos" sin organización ni sentido), tanto como el mero "universal-abstracto" (puro pensamiento genérico sin determinaciones concretas).

Finalmente, debemos llamar la atención sobre el hecho de que Marx no se priva de utilizar el concepto de *totalidad*. Esto es de capital importancia hoy, en la discusión con los "post-estructuralistas" y/o "posmodernos" (pero también, en el mismo lado de la barricada, por así decir, con ciertas formas de los estudios culturales, poscoloniales, multiculturalistas y aun del feminismo) que recusan de lleno y sin matices esa noción, confundiéndola con el "esencialismo" e incluso con el "totalitarismo" o el "fundamentalismo" de un pensamiento de lo Absoluto. Desgraciadamente, en esta recusación suele caerse en un relativismo extremo o en un "particularismo" que es, en el fondo, una forma más elaborada de ese "caos" de representaciones puramente singulares y yuxtapuestas sin jerarquías, lo cual suele ser tanto teórica como políticamente ineficaz (cuando no directamente dañino para la propia causa que se pretende defender).

Pero la "totalidad" marxista no puede en modo alguno confundirse con aquella caricatura, que más bien corresponde a la *falsa* totalidad adorniana, vale decir, una abstracción vacía, un "equivalente general" que esconde la determinación particular-concreta que mostraría la contradicción, el *conflicto interno* a la supuesta "totalidad". De lo que habla Marx es precisamente de *esta* "totalidad" abierta, y por lo tanto siempre provisoria, que es una totalidad *pensada* (más aún: inevitable para pensar) que *re-produce* ese conflicto, esa tensión, entre su "abstracción" y sus determinaciones concretas. El proceso de conocimiento que arroja como *resultado* esa "totalidad" es el que varias veces hemos apuntado bajo el concepto de *totalización*. Es ahora oportuno, pues, abordarlo de lleno.

La "totalización" y el método progresivo/regresivo

El término, ya lo dijimos, proviene de Sartre (quien lo expone en sus "Cuestiones de método", incluido como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*) y, aunque fue acuñado a fines de la década del cincuenta

en un contexto cultural muy diferente al nuestro, se ha vuelto hoy nuevamente actual, justamente por su importancia en el debate con corrientes como el post-estructuralismo y el "deconstructivismo". En su momento, el debate más fuerte que sostenía Sartre era contra el estalinismo y/o el marxismo vulgar de la *diamat*, que incurrían en una polarización (o, con frecuencia, una combinación) entre, por un lado, recetas abstractas, ellas sí "esencialistas" y "totalizantes", y, por otro, un empirismo o neopositivismo antidialéctico, en ambos casos con consecuencias nefastas para la *praxis* del conocimiento/transformación de la realidad. (No puede ser azaroso, en efecto, que Sartre escriba sus "Cuestiones de método" poco tiempo después de la invasión soviética a Hungría, contrapartida político-militar de esa nefasta combinación "filosófica"). Contra eso, Sartre opone un "existencialismo" marxista que pugna por *conservar* las particularidades (y aun las singularidades irrepetibles) concretas de los sujetos de carne y hueso, pero sin perder la capacidad de articulación y diálogo conflictivo entre lo abstracto y lo concreto, que es inherente al propio proceso de producción de conocimiento.

Su método ha pasado a la historia con el nombre de *progresivo/regresivo* –lo que ya da una pauta, desde la propia denominación, de una postura que rechaza el evolucionismo vulgar aplicado al proceso de conocimiento. La base filosófica de su teoría del conocimiento es inequívoca: lo que hace una filosofía es "dar expresión al movimiento general de la sociedad". Es decir: el modelo de la producción de conocimiento es la *praxis* social-histórica. Y esta es, entre otras cosas, una cierta forma en que "la clase en ascenso adquiere conciencia de sí". En la primera fase del capitalismo, la burguesía de comerciantes, juristas y banqueros alcanzó cierta percepción de sí misma en el cartesianismo; un siglo después, en la fase de protoindustrialización, la burguesía de fabricantes, técnicos y hombres de ciencia se descubre "oscuramente" en el Sujeto Trascendental kantiano.

Ahora bien: este "dar expresión al movimiento de la sociedad", esta "conciencia de sí" de las nuevas clases, *no es* un mero reflejo "especular". Por un lado, para ser verdaderamente "filosófico", el proceso de conocimiento debe presentarse como *totalización* de todo el saber contemporáneo. Por el otro, esa acumulación de saber no es un *objeto inerte*, pasivo: nacida del movimiento de la *praxis*, "es movimiento en sí mismo, y muerde en el futuro [...] toda filosofía es práctica, inclusive la que parece ser más puramente contemplativa […] una filosofía mantiene su eficacia sólo mientras tiene vida la *praxis* que la produjo". Cuando el movimiento filosófico se interrumpe, es porque su "crisis filosófica" está expresando (de manera compleja y mediatizada, claro está) una crisis de la *praxis* social-histórica: como dice, entre nosotros, León Rozitchner, "cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar" (Sartre, 1995). En este sentido preciso, el pensamiento marxis-

ta se encuentra "en estado de crisis"; como decíamos, esto, fechado en 1957, vuelve a cobrar actualidad hoy: sólo que Sartre no extrae de esa evidencia la conclusión de que el marxismo debe ser *abandonado*; fiel a su propia premisa, mientras la *praxis* social-histórica que le ha dado lugar continúe actuando (es decir, mientras existan el capitalismo y sus contradicciones, y por lo tanto la necesidad de su *crítica*), el marxismo seguirá siendo "el horizonte insuperable de nuestra época".

Hasta aquí, Sartre parece mantenerse (con su estilo particular, desde luego) en la línea de la "superación" (la *Aufhebung*) de Hegel por Marx, incorporando –generalmente de manera implícita– las contribuciones del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (con quien, de todos modos, sostiene una dura polémica a propósito del existencialismo). Pero la diferencia específica sartreana está en la incorporación, dentro del marxismo, del "momento" existencialista que proviene de la etapa de *El ser y la nada*. Allí donde Lukács había producido un debate *inclusivo* con Hegel, Sartre hace lo propio con Kierkegaard: "Para Hegel el Significante […] es el movimiento del Espíritu, el Significado es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard, el hombre vivo es el Significante: él mismo produce las significaciones, y ninguna significación le alcanza desde afuera" (Sartre, 1995). El "humanismo" sartreano –en nítida oposición al universalismo abstracto hegeliano tanto como al objetivismo elemental del positivismo, pero también del marxismo vulgar, y quizá al estructuralismo que ya empieza a asomar– significa sencillamente que "el dolor, la necesidad y el sufrimiento son realidades humanas *brutales* que no pueden ser superadas o cambiadas solamente por el *conocer*". Las ideas, por sí solas, no pueden transformar la realidad. Sartre no niega aquel carácter de *anticipación* que las ideas pueden tener –y del cual hablábamos más arriba–, siempre que se inscriban en el modelo de una *praxis* transformadora, y en la perspectiva de la lucha contra la *alienación*, vale decir, en términos filosóficos generales, la separación entre sujeto y objeto. Pero, al igual que Marx, subraya la prioridad de la *praxis* con respecto al pensamiento "puro". Y, a semejanza de Kierkegaard, sostiene que la *praxis* no puede ser reducida a un conocimiento abstracto: debe ser *vivida* y *producida*. No se trata de desechar completamente a Hegel, sino de "dialectizarlo" también a él: como a Hegel, le preocupa la *objetividad* de lo "real" y de la historia, pero afirmando al mismo tiempo la *singularidad concreta* de la experiencia humana.

Esta dialéctica es la que cree poder encontrar en el marxismo (el de Marx). Pero entonces, ¿por qué la necesidad del existencialismo (el de Sartre)? Ya lo hemos adelantado, indirectamente. El marxismo está atravesando una crisis: está, como si dijéramos, detenido, *congelado*: "Luego de haber liquidado todas nuestras categorías burguesas de pensamiento y transformado todas nuestras ideas, el marxismo nos deja bruscamente en la estacada, incapaz de satisfacer nuestra nece-

sidad de entender el mundo desde la *situación particular* en que nos encontramos ubicados" (como decíamos, la crítica apunta al marxismo "estalinista" de su época; pero es lo suficientemente general y profunda como para que hoy, nuevamente, nos sintamos concernidos por ella, sobre todo después de la caída de los socialismos "realmente existentes") (Sartre, 1995). El marxismo "dominante" ya no encara *totalidades vivas* ("síntesis de múltiples determinaciones concretas"), como lo hacía Marx, sino "entidades fijas" –*singularidades generales*, las llama Sartre, parafraseando el *universal-singular* de Kierkegaard. Las "unidades formales" de estas nociones abstractas parecen entonces quedar dotadas de poderes reales (el marxismo "congelado" es, en este sentido, una expresión objetivamente cómplice de la alienación, en la cual lo "real" aparece no como producto de la *praxis*, sino como teniendo un peso propio, autónomo y exterior a la acción humana: más tarde, en *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre llamará a esto lo *práctico-inerte*). Así, el marxismo deviene una "totalidad" cerrada, un conocimiento *muerto*; el marxismo *vivo*, en cambio, es, repitamos, abierto: su "modo de producción de conocimiento" es un movimiento *regulador*, con sus "objetos" en permanente cambio y redefinición.

¿Cuál es la estructura y la lógica de ese movimiento? Para explicarlo, debemos retomar lo que empezamos a decir sobre el método *progresivo/regresivo* (Sartre se inspira aquí, parcialmente, en Henri Lefebvre, quien ya desde principios de la década del cincuenta venía intentando, en los *Cahiers de sociologie*, una articulación entre sociología e historia en una perspectiva marxista). Al estudiar, por ejemplo, la realidad compleja de un grupo (o una clase) social –Lefebvre se refiere concretamente al campesinado francés– hay, en primer lugar, una *complejidad horizontal* que remite al grupo humano, con sus técnicas productivas específicas, su relación con esas técnicas, y la estructura social correspondiente, que a su vez condiciona el comportamiento del grupo, que a su vez también depende de los otros grupos nacionales e internacionales, etcétera; por otro lado, hay una *complejidad vertical* que es histórica: la coexistencia "desigual y combinada", en el "mundo" específico en estudio (el rural, en este caso), de formaciones provenientes de distintas épocas y duraciones, de sus transformaciones actuales aunque manteniendo inercias del pasado, etcétera. Ambas "complejidades" conforman una "totalidad" compleja y abierta, con acciones y reacciones entre ellas. El método para estudiar esa "totalidad" –según lo delinea Sartre, reelaborando a Lefebvre– es un proceso en tres "momentos" (lógicos):

a] una fase de descripción "fenomenológica", de observación sobre la base de la experiencia y de una teoría (o una serie articulada de hipótesis) general;

b] un momento "analítico-regresivo", que retorna sobre la historia del grupo en cuestión para definir, fechar y periodizar las etapas y transformaciones de esa historia;

c] un momento "progresivo-sintético", que sigue siendo histórico-genético, pero que *vuelve* del pasado al presente en un intento por *re-definir* este último de manera más determinada y compleja que en la fase inicial, formulando además hipótesis tendenciales para el desarrollo futuro.

Queda así completado el movimiento *progresivo/regresivo*. Pero, por supuesto, se trata de una "completud" provisoria, ya que la historia del grupo continúa (salvo, se dirá, completa extinción del mismo; pero, en verdad, ni siquiera así: tomemos, por ejemplo, una sociedad "extinguida" culturalmente por conquista o colonización; su historia, aunque radicalmente transformada, continuará en subterráneo conflicto con la historia de los conquistadores, y por lo tanto el método progresivo/regresivo deberá reconstruirla desde su "originalidad" previa, para dar cuenta de toda la concreta complejidad de su presente).

Los tres "momentos" que acabamos de describir conforman la secuencia que Sartre, célebremente, llama *totalización/destotalización/retotalización*. Su movimiento lógico, como habrá observado el lector, es notoriamente semejante al defendido por Marx en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse* (si bien ahora se le incorpora el componente "existencialista", sobre el que todavía tendremos algo para decir). Lo que sucede es que, como hemos visto, ese movimiento ha quedado *congelado* por el triunfo de un "marxismo" vulgar, antidialéctico, a la vez idealista y positivista. En este marxismo, dice Sartre, "el análisis se encuentra reducido a una simple ceremonia […] consiste en eliminar detalles, en introducir forzadamente significación en ciertos acontecimientos y en desnaturalizar los hechos a fin de extraer, como sustancia de ellos, nociones falseadamente sintéticas, inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se encuentran ahora cerrados, ya no son claves, esquemas interpretativos, sino que aparecen como un conocimiento *ya totalizado*. En lugar de buscar el todo por medio de las partes, y enriquecer de ese modo la especificidad de las partes mediante el examen de sus significaciones polivalentes, que es el principio heurístico, encontramos la *liquidación de la particularidad*" (Sartre, 1995).

Aquí es donde el "existencialismo", otra vez, puede ser útil para una imprescindible *renovación* de ese marxismo anquilosado, y para retomar (aplicando al propio marxismo el método progresivo/regresivo) la riquísima complejidad de su historia, que incluye el permanente *diálogo* (no importa cuán conflictivo) con la totalidad del saber de una época. La "síntesis" (la *Aufhebung*) del conocimiento no puede ser concebida como una "totalidad acabada": sólo puede ser pensada en el interior de

una *totalización* siempre en curso, en movimiento, que se homologa al modelo de la *praxis* social-histórica: que, en cierto modo, *es* esa *praxis* social-histórica construyendo sus "verdades" en su propio movimiento. *La verdad deviene*, dice Sartre: es una totalización que incesantemente se (des/re)totaliza a sí misma. Los hechos particulares deben ser rescatados en toda su singularidad compleja, pero ello no significa que tengan en sí mismos un sentido completo: no son verdaderos ni falsos, salvo "en la medida en que se encuentran relacionados, por la mediación de diferentes *totalidades parciales*, con la *totalización-en-progreso*".

La renuncia a este movimiento complejo (que en buena medida se explica por el propio anquilosamiento de la *praxis* social-histórica de los "socialismos reales") constituye para Sartre el talón de Aquiles de la teoría del conocimiento del marxismo vulgar. Pero no es que no puedan encontrarse algunos gérmenes –que luego se desarrollaron hasta hacerse dominantes, por razones históricas– en los propios clásicos. Sartre tiene el inusitado coraje (que es el de todo "heterodoxo" que *verdaderamente* quiere rescatar lo mejor de la tradición de la cual proviene) de no callar sobre lo que ve como los puntos débiles, aun dentro del propio pensamiento originario. Cuando, por ejemplo, Marx escribe que "la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal como *es*, sin ningún aditamento externo", está equivocado, puesto que ello supone un punto de vista "exterior", tributario de la alienación del sujeto respecto del objeto, y nada tiene este enunciado que ver con la lógica que podemos identificar en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse* o en el primer capítulo de *El Capital*. Por su parte, cuando Lenin escribe que "la conciencia es sólo el reflejo del ser y, en el mejor de los casos, un reflejo sólo aproximadamente exacto", también parecería –como el Marx de la cita anterior– eliminar toda *praxis* de la subjetividad crítica en aras de lo "práctico-inerte". Esto constituye una "desviación" positivista del espíritu profundo del marxismo (que, por supuesto, tanto Marx como Lenin siguen fielmente en su propia acción histórica). Positivista e *idealista*, lo cual no es en absoluto contradictorio. Como dice Sartre:

> Se puede caer en el idealismo, no sólo por la disolución de la realidad en la subjetividad, sino por la *negación* de la subjetividad real en nombre de la objetividad. La verdad es que la subjetividad no es todo ni nada: es un momento del proceso objetivo (el de la *interiorización de la exterioridad*), y este momento se elimina perpetuamente a sí mismo, y renace perpetuamente (Sartre, 1995).

Esta última afirmación es extraordinariamente importante: la *Aufhebung* dialéctica de la oposición sujeto/objeto en la *praxis* del conocimiento/transformación de lo real *no es* una "disolución" de la subjetividad en la objetividad, ni viceversa. Es una *tensión creadora* que participa

plenamente del proceso de *producción* de conocimiento en la secuencia totalización/destotalización/retotalización. De la misma manera, en ese proceso, el momento "destotalizador" de recuperación de la *particularidad* concreta y compleja del "objeto" no se "disuelve" completamente en el concepto de la "retotalización", sino que arroja, como si dijéramos, un *resto* inasimilable por el concepto que, precisamente, servirá de punto de apoyo para reiniciar el movimiento. Y, ya que estamos, vale la pena indicar que ese momento "destotalizador" sartreano, pese a las similitudes superficiales, nada tiene que ver con la "deconstrucción" post-estructuralista (al menos en su versión más vulgarizada), que en todo caso *se queda* en ese momento, y termina, como ya lo hemos sugerido antes, reduciendo la "totalidad compleja" a un conjunto caótico de particularidades que pierden en el camino su diálogo conflictivo, tensionado, con la fase de (re)totalización. Es decir, finalmente, pierde el movimiento de la Historia.

De la dialéctica negativa al inconsciente político

Vale la pena también apuntar, aquí, la similitud de este razonamiento con el de Adorno en su *Dialéctica negativa*, cuando combate lo que él llama *pensamiento "identitario"*, vale decir, esa forma de pensamiento que subsume totalmente la particularidad en la generalidad, lo concreto en lo abstracto; en definitiva, el objeto en el concepto "totalizado". Vale decir, citando de memoria sus propias palabras, *la tiranía de lo abstracto sobre lo concreto*. Tampoco para él se trata, en esta "tiranía", de un mero "error" epistemológico, sino de esa ya mencionada *racionalidad instrumental* que es la que corresponde a la lógica –y a la *praxis*– de funcionamiento y reproducción de la modernidad tecnocrática (cuyo paradigma es el capitalismo, pero que se expresa también en el "socialismo" burocrático). El núcleo de esa "tiranía" es, nuevamente, la *positividad* de una "dialéctica" que acentúa el momento de la *afirmación* "superadora" del conflicto entre el particular y el universal (la *Aufhebung*), ocultando que para el propio Hegel –no importa cuáles fueran sus "inconsistencias" posteriores–, y ya desde por lo menos la *Fenomenología del espíritu*, el momento verdaderamente *crítico* de la dialéctica es el de la *negación/negatividad*. Y por lo tanto ocultando, para colmo, que al interior mismo de la *Aufhebung* esa negatividad del conflicto está *conservada*, si bien "mediatizada" por el concepto, y no "superada" (en el sentido vulgar de una disolución o un "dejar atrás" el conflicto). La consecuencia que extrae Adorno es inequívoca: la dialéctica, para serlo verdaderamente, debe ser *negativa*. Es decir: debe quedar tensamente "en suspenso" (la expresión es tomada por Adorno de Walter Benjamin) en el momento *negativo-crítico* del conflicto, desestimando y denunciando la ilusión ideológica (la "instrumentalidad" de una Razón tiránica que intenta disolver lo con-

creto en lo abstracto) de una *falsa totalidad* que, mediante la operación "identitaria" que subsume el objeto en el concepto, pretende presentar la imagen de una realidad "reconciliada", disimulando sus fracturas, sus injusticias, sus desgarramientos, su condición de "campo de batalla".

Estamos, cómo no verlo, ante un estilo de pensamiento que bien podríamos llamar *trágico*, en el sentido extenso de que en la tragedia, precisamente, *no hay* "reconciliación", *no hay* "resolución" final del conflicto: lo propiamente trágico es que esa tensión entre los polos no tenga posibilidad de "superación"; la *mediación* conceptual, lejos de "reconciliar" a los polos conflictivos, los proyecta como si dijéramos a los *extremos* de la *Aufhebung*, en una "constelación" de opuestos en tensión. En eso consiste, justamente, la Historia: en una permanente re-polarización y "retotalización" (*no* "totalidad": el "Todo", en aquel sentido de una realidad acabada y reconciliada consigo misma, es para Adorno lo *no-verdadero* por excelencia) de constelaciones conflictivas que *nunca* alcanzan una plena reconciliación. Y en esto consiste, asimismo, el verdadero proceso de conocimiento crítico: en la *producción* de una "conciencia" de lo real como estructuralmente conflictivo, contra la función central de la ideología instrumentalista dominante, que es la de hacerlo aparecer como reconciliado y armónico. Muchas veces se ha dicho que el pensamiento de Marx, precisamente, participa de esta *imago* de reconciliación y armonía, si bien proyectada al futuro, al "fin de la historia" en el "comunismo" (recientemente Hayden White, por ejemplo, ha calificado este presunto estilo de pensamiento marxiano como *dramático*, en contraposición al pensamiento *trágico* de, pongamos, un Nietzsche). No estamos de acuerdo. Para empezar, las imágenes que en alguna –muy escasa– ocasión dibuja Marx de lo que *podría* ser el futuro "comunismo" son significativamente difusas y metafóricas: Marx no se tenía a sí mismo por un profeta (recuérdese su indisimulado fastidio hacia los discursos "utópicos"), sino por un crítico revolucionario y "científico" de la realidad. A lo sumo, lo que podía prever como "reconciliación" en el futuro "comunismo" –basándose en esa crítica científica– estaba vinculada a la desaparición de *un* motivo de conflicto (es cierto que central y constitutivo de la propia estructura lógica del capitalismo): el planteado por la propiedad privada de los medios de producción y todas sus complejas derivaciones político-ideológicas. Pero de ninguna manera puede confundirse esto con la profecía de un "nuevo mundo feliz" en el que desaparecieran mágicamente los conflictos entre los hombres: al contrario, se podría decir que sólo entonces estaríamos en condiciones de conocer exhaustivamente los *verdaderos* conflictos humanos, que no estarían atravesados o determinados "en última instancia" por la estructura socioeconómica. Pero, a decir verdad, todo esto es pura especulación. Lo que los pensadores heterodoxos y críticos –es el caso que ahora estamos tratando de Adorno– recuperan

de Marx (aunque no sólo de él, claro está) es justamente, como no nos cansaremos de repetir, esa *negatividad crítica* para el análisis de la realidad socioeconómica, política, cultural. Otra vez, entonces, la producción de saber crítico es aquí inseparable, por un lado, de la *praxis*, y, por el otro –que en verdad es el mismo, abordado por otro costado–, de la *historia* y del *arte*. Dejemos por el momento esta última "entrada" por el lado de lo estético, y preguntémonos por la cuestión de la historia.

Entendida a la manera "adorniana" (que es, en rigor, la manera "benjaminiana": fue de Walter Benjamin que Adorno retomó la inspiración), la historia es, como diría el propio Benjamin, la historia de los *vencidos* –la otra historia, la de los *vencedores*, es la que encierra la idea de "progreso". Esa historia no es lineal ni evolutiva: es intermitente, subterránea, discontinua, espasmódica. Solo cada tanto –por ejemplo, en los momentos de "crisis de hegemonía", como diría Gramsci, o desde luego de crisis abiertamente revolucionaria, o más generalmente de catástrofe social y cultural– esa historia emerge a la superficie, y entones *toda* la historia se ve convulsionada y redefinida. Mientras tanto, permanece soterrada, transcurre "fuera de la escena", pero no por ello inmóvil y sin consecuencias: al contrario, es en su propio nivel el "determinante en última instancia" de lo que ocurre en la superficie, es el *inconsciente político* (en seguida volveremos sobre este concepto) de la *imago* de "progreso" de los vencedores, sobre la cual insistentemente *retorna desde lo reprimido* para poner en cuestión la *falsa totalidad* con cuya imagen se presenta la historia de los vencedores. "Inconsciente"/"imago"/"retorno de lo reprimido": es indudable el origen freudiano de estos conceptos, y sin duda uno de los hallazgos teórico-críticos centrales de Benjamin y Adorno (y de la Escuela de Frankfurt en su conjunto) es el del paralelismo, o por lo menos la homología, que puede encontrarse, aunque en campos tan distintos, entre los *modos de producción de conocimiento* de Marx y Freud. Respecto de la cuestión particular que estamos tratando ahora, esa homología puede sintetizarse en los siguientes puntos:

a] La "historia de los vencidos" puede tomarse como una metáfora del inconsciente freudiano: al igual que ella, las formaciones del inconsciente (lapsus, actos "fallidos", olvidos, sueños, recuerdos "encubridores", "fantasmas", etcétera) *insisten* en aparecer sorpresivamente, desarticulando la "falsa totalidad" de las ideas "claras y distintas" del así llamado "sistema percepción/conciencia", y entrando en conflicto irresoluble con dicho sistema. Se trata de un obvio paralelismo con la *dialéctica negativa* adorniana, que pone de manifiesto el conflicto igualmente irresoluble entre el particular concreto y el universal abstracto de un "equivalente general" conceptual que pretende presentar el mundo de lo real como una estructura armónica, consistente, completa y reconciliada.

b] Aunque el "origen" del conflicto pueda fecharse en el pasado, la producción de su conocimiento necesariamente parte de (y se interesa en) sus efectos sobre el *presente*. El trabajo de reconstrucción "arqueológica" –ya fuera el que realiza el psicoanalista *junto con* su paciente, tanto como el "historiador materialista" al que alude Benjamin– no consiste –según lo enuncia célebremente el propio Benjamin en sus "Tesis de filosofía de la historia"– en la reconstrucción de los hechos "tal cual realmente ocurrieron", sino en la *producción* de sus efectos "tal como relampaguean en este instante de peligro". Lo que hace el "historiador materialista" no es (para continuar con la metáfora arqueológica) reconstruir el edificio del pasado, a partir de sus ruinas encontradas, en la exactitud que efectivamente tenía *en ese* pasado, sino precisamente al revés, *transformar en ruinas* la imagen que de él tenemos, para, sobre estas "ruinas", construir algo nuevo. Ese trabajo de "transformación en ruinas" presenta, asimismo, un obvio paralelo tanto con la *praxis* psicoanalítica como con la crítica de la ideología dominante, como también con la "insistencia" de una *praxis* social que por sí misma demuestra el *inacabamiento* del mundo de lo real, de la historia, de la constitución subjetiva, y por supuesto de la producción de conocimiento.

Como puede observarse, estos paralelismos heurísticos suponen una concepción del tiempo histórico muy alejada de los prejuicios evolucionistas, positivistas o "progresistas" dominantes desde el siglo XVIII y XIX. La historia no es lineal ni teleológica, sino que está "determinada" retroactivamente por las necesidades de una *praxis* del presente, que "retroactúa" sobre lo *práctico-inerte* de las *praxis* "congeladas" del pasado. El presente, de esa manera, *condensa* y *desplaza* ("condensación" y "desplazamiento", como se sabe, son las dos operaciones básicas de la lógica del inconsciente según Freud) diferentes "tiempos" históricos que conviven conflictivamente bajo la dominación de uno de ellos, como en la célebre teoría marxista del *desarrollo desigual y combinado*.

Ahora bien: estos elementos de "paralelismo" (o de analogía/homología, si se prefiere) son los que le han permitido a Fredric Jameson hablar de un *inconsciente político* actuando "por debajo" de la historia, de las relaciones sociales, de la cultura en general. "Político" en el sentido amplio pero estricto y *fundante* de que, en una sociedad dividida en clases donde lo real es *conformado* por las relaciones de dominación, por detrás de las estructuras y "totalidades" de la cultura se encontrará *siempre* –aunque, como hemos dicho, sólo intermitentemente ello emerja a la "conciencia"– la *dimensión conflictiva* de lo social-histórico, que es al mismo tiempo *producida* y *ocultada* por el "pensamiento identitario". En cierto sentido, la cultura dominante es una gigantesca empresa

de elaboración de lo que el propio Jameson llama *estrategias de contención* que impidan el pleno afloramiento del inconsciente político a la superficie. Y es indudable otro paralelismo que podríamos encontrar aquí, esta vez con, nuevamente, la noción gramsciana de *hegemonía*, que entre otras funciones tiene la de *organizar* las percepciones de lo real por parte de las grandes masas. A su vez, en el capitalismo tardío (y más aún en la así llamada "posmodernidad", que en la jerga jamesoniana es su lógica cultural), esta tarea queda asignada no solamente a los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) de Althusser, sino, y con creciente importancia dado el proceso dominante de privatización globalizada, a la *industria cultural* de Adorno y Horkheimer, que no se limita a ser un fenómeno socioeconómico y cultural *parcial* de dicho capitalismo tardío: es, en cierto modo, su propia *lógica* de funcionamiento, en tanto subsunción plena de la particularidad concreta en la universalidad abstracta de un "equivalente general" (cuya matriz es el pleno fetichismo de la mercancía en la sociedad llamada "de consumo"). Esta lógica de funcionamiento proporciona el *modelo* mismo de un pensamiento que tiende inevitablemente a "naturalizar" la imagen de un mundo "esencialmente" reconciliado, donde las "particularidades" que parecerían desmentir esa imagen (digamos, para simplificar: la injusta distribución mundial de la riqueza y la dramática polarización social global, así como las guerras imperiales de todo tipo) aparecen como meras y efímeras *desviaciones* de un sistema que en sus estructuras básicas está "reconciliado", y no –para insistir con la jerga psicoanalítica– con lo que podríamos llamar *asaltos de lo real* que ha sido "forcluido" por el pensamiento identitario.

El conocimiento crítico basado en la *praxis*, tal como lo representan los "marxismos" complejos y abiertos de los que hemos venido hablando, es pues, en ese plano, un proceso de construcción de las condiciones que permitan hacer "visible" el *inconsciente político* de la cultura. Hemos insistido hasta el cansancio –y acabamos de hacerlo una vez más– en que esa construcción es en sí misma una *praxis*. Lo cual significa: una transformación de lo real que, sin embargo, parte de lo real mismo a transformar. Hemos dicho también que, por lo tanto, no se trata aquí de ninguna omnipotencia iluminista que llega *desde afuera* con una teoría perfectamente acabada a sustituir los "errores" de la ideología o del pensamiento identitario. Lo que hace el conocimiento crítico es *interrogar* las aparentes evidencias de ese pensamiento identitario (del "sentido común" en su acepción gramsciana) para reorientar la lógica bajo la cual dichas evidencias han sido históricamente construidas, en la dirección de una *re-totalización* (siempre provisoria) que empieza por poner al desnudo que se trata, precisamente, de una construcción histórica y no de un dato "natural". Para poner al desnudo (hacer el *strip-tease*, decía célebremente Sartre) el conflicto no resuelto

entre lo particular y lo universal, entre el objeto y el concepto. Para sustraerlo, en definitiva, a la "tiranía de lo abstracto". Es evidente –si nos atenemos a una "filosofía de la *praxis*"– que solamente la *acción colectiva* (teóricamente "informada") de los "vencidos" podrá llevar a sus últimas consecuencias esa transformación, puesto que el pensamiento identitario tampoco es él mismo una abstracción, sino que es la "teoría" de sus propias bases materiales. Pero el conocimiento crítico, incluso en sus aspectos más autónomamente "teóricos", es un *momento* indispensable de ese proceso. Como tal momento, sin embargo, y si pretendemos ser consecuentes con la "insubordinación de lo concreto" contra aquella "tiranía de lo abstracto", no puede estar sujeto a los "equivalentes generales" de un recetario universalmente aplicable, como con demasiada frecuencia (y con efectos que muchas veces pueden calificarse de trágicos) ha pretendido hacerlo la izquierda "clásica".

Conocimiento crítico e inconsciente político en/desde la periferia

Para finalizar: ¿es este *modo de producción de conocimiento*, representado por estos marxismos complejos, útil –o siquiera necesario– para la elaboración de una teoría crítica "periférica" en nuestras sociedades semi/neo/post-colonizadas? ¿Sirve como input de una *filosofía de la liberación* "periférica" como la postulada, entre otros, por Enrique Dussel? Durante mucho tiempo (y con renovados bríos en la última década y media, a partir de la emergencia de la llamada teoría poscolonial), han venido señalándose los "errores" de Marx y de muchos "marxismos" en el análisis de lo que más tarde diera en bautizarse como Tercer Mundo. El (comprensible y disculpable, pero no menos existente) "eurocentrismo" de Marx y Engels –este último llegó a hablar de los "pueblos sin historia", en una muy discutible recaída en lo peor del hegelianismo–, así como su "proletariadocentrismo" (también comprensible para la situación europea, pero difícilmente aplicable a la realidad latinoamericana, africana o asiática de entonces) y su "internacionalcentrismo" (consecuencia de los dos "centrismos" anteriores), les habrían limitado seriamente la perspectiva de un consecuente análisis y conocimiento crítico de las complejas realidades extraeuropeas, consecuencia de la colonización y la "periferización" de buena parte del mundo como efecto de la expansión protoburguesa –o netamente burguesa a partir del siglo XVIII.

Estos señalamientos no están *totalmente* descaminados, especialmente cuando se restringen a los famosos artículos de Marx en la década de 1850 a propósito de la colonización británica en la India –en los que ciertamente, haciendo gala de un cierto esquematismo evolucionista, exagera o malentiende los beneficios de una "traslación" del capitalismo desarrollado a una sociedad "atrasada"–, o más aún a los

breves y apresurados artículos periodísticos sobre América Latina –en los que hay que reconocer que demuestra una considerable ignorancia sobre sus procesos de descolonización y construcción nacional, llegando a tratar a Simón Bolívar de "aventurero" y otros dislates semejantes. Es cierto también que –al menos después de Lenin o Trotsky, provenientes ellos mismos de la periferia o semiperiferia sólo a medias "europea"– poco o nada tuvieron para decir los heterodoxos marxistas occidentales sobre la cuestión (al menos hasta pasada la primera mitad del siglo XX). Dos honrosísimas excepciones a esto son por supuesto los casos de Gramsci (que si bien no se refirió estrictamente al Tercer Mundo, estudió profundamente la situación periférica en sus célebres análisis de la "cuestión meridional") y Sartre (quien ya desde la década del cuarenta realizó implacables análisis del colonialismo francés en África: y curiosamente, según muchos de sus biógrafos, fue este compromiso con las luchas anticoloniales lo que terminó conduciéndolo a un marxismo al que antes sólo se había aproximado de manera tímida y lateral). Pero es verdad que, con excepciones escasas y más bien marginales, no se encontrarán textos importantes sobre el tema en Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Horkheimer o Althusser.

Ahora bien, y para regresar a nuestra pregunta originaria: ¿bastan estos señalamientos para inducirnos a *desechar* por inoperantes las categorías –y mucho menos la *lógica* de pensamiento– que hemos venido analizando en las páginas anteriores? No lo creemos. En primer lugar, por razones históricas: más allá de las siempre posibles y pertinentes críticas parciales que se le pueden hacer, mucho –por no decir la enorme mayoría– del pensamiento crítico "periférico" del siglo XX que se propuso, justamente, pensar críticamente la condición colonial y "neocolonial" del otrora llamado Tercer Mundo, o bien se reivindicó directamente "marxista", o bien por lo menos acusó fuerte recibo de las categorías centrales del(de los) marxismo(s): de Mariátegui a la teoría de la dependencia, de Frantz Fanon a la teoría poscolonial, de Darcy Ribeiro a Samir Amin, de André Gunder Frank a la teología de la liberación, de Mella a Aijaz Ahmad, etcétera, etcétera (y habría que agregar, incluso, a ciertas teorías "primermundistas" de gran utilidad para el pensamiento crítico periférico, como por ejemplo la teoría del sistema-mundo de Wallerstein o las críticas al posmodernismo "globalizado" del ya citado Jameson), ninguno de ellos hubiera logrado su reconocida profundidad y complejidad de análisis sin el concurso central de ciertas categorías marxianas básicas.

Pero, más importante aún, se trata, nuevamente, de la *lógica* y el *método* de pensamiento. Esperamos que de todo lo anterior hayan quedado claros al menos los siguientes puntos:

1] La producción de conocimiento crítico parte del reconocimiento de un conflicto, de una *dialéctica negativa* (irresoluble en el puro plano

de las ideas) entre la *particularidad* y lo que aparece, o pretende postularse, como *totalidad*. La opción "binaria" entre particularismo y universalismo es falsa e ideológica: el *auténtico* "universalismo" crítico *es* el conflicto entre la parte y el todo, entre el particular concreto y el universal abstracto. Y es la *permanencia* de ese conflicto la que no permite que el universal se cierre sobre sí mismo.

2] Si eso es así, entonces es posible desnudar las "bases materiales" de lo que en principio estaría impidiendo la producción de conocimiento crítico de/en la periferia: a saber, el *triunfo* de la *falsa totalidad* colonial/neocolonial/imperialista. A partir de 1492 (por utilizar una fecha emblemática), *una* civilización (= particular concreto), la europea occidental, ha logrado, gracias a la eficacia técnico-material de su *racionalidad instrumental*, aparecer como *la* civilización, como sinónimo de la Razón y el Progreso como tales (= universal abstracto), ocultando (o *forcluyendo*, para retornar al lenguaje psicoanalítico) el conflicto con su propio particularismo. Es tarea del conocimiento crítico, como acabamos de decir, la de *producir*, para la conciencia, el saber sobre ese conflicto.

3] Pero esto significa, entonces, que, en rigor de verdad, esa civilización que llamamos el "Occidente moderno" es una (auto)*representación* de la "totalidad" constituida sobre la base de la *exclusión* de la totalidad de esa misma "periferia" que –a través de la conquista violenta y la colonización– hizo posible, *transformó*, a "Occidente" en la cultura dominante. Es también tarea del conocimiento crítico, entonces, restituir y *re-construir* el conflicto entre la "parte" y el "todo" de esa dialéctica de opresión/fagocitación/expulsión.

Estas son las *condiciones mínimas* de producción de un conocimiento crítico "periférico" capaz de combatir –desde nuestra propia *situación*, como diría Sartre– contra el "eurocentrismo" y la *colonialidad del saber* a la que ha aludido Aníbal Quijano, un fenómeno de larga data histórica pero que, lejos de disolverse, se ve en la actualidad *reforzado* con la mundialización capitalista (eufemísticamente llamada "globalización"): "reforzado", decimos, en el sentido de que aparece doblemente disfrazado en las apelaciones "políticamente correctas" del "multiculturalismo" y otros ideologemas de una supuesta coexistencia pacífica de los "particularismos" que –cuando son *celebrados* como índice del triunfo de una globalización "democrática"– no hacen más que desplazar la atención de la poderosa unidad subterránea del poder global, en otra (pero aún más sutil) típica operación de *pars pro toto* fetichizada. A esa "novedad" de la globalización (cuya lógica profunda de poder, sin embargo, está bien lejos de ser "novedosa") corresponde una imagen de la producción de conocimiento que hace de este, o bien una *universali-*

dad abstracta "desterritorializada" (= *la* Ciencia), o bien una completa "particularidad" no menos abstracta (= el "conocimiento local") a la cual no afectaría la dominación del "universal". Por supuesto, ambos extremos complementarios son igualmente falsos y fetichistas. Lo que se requiere es una construcción de conocimiento que denuncie, nuevamente, el *conflicto* inherente a lo que Walter Mignolo llama el *lugar geopolíticamente marcado* del conocimiento.

Pero, si hay un conflicto, entonces el conocimiento crítico debe tomar en cuenta a las *dos partes* de ese conflicto. Debe instalarse en el centro mismo de esa *tensión*, de ese "campo de batalla". Queremos decir: le haríamos un flaco favor a la "filosofía de la liberación" *renunciando* a lo mejor de esos modos de producción de conocimiento crítico producidos también desde *adentro* de la modernidad europea, y en primer lugar el/los marxismo/s. Ello podría equivaler, paradójicamente, a colocarnos precisamente en ese lugar de *exterioridad*, de "otredad" radical y absoluta en la que el pensamiento dominante (incluyendo, y quizá principalmente, a cierto pensamiento "progresista") quisiera enclaustrarnos, como una vuelta de tuerca más de la operación fetichista mediante la cual se nos excluye del ámbito de la producción de conocimiento (ya se sabe: aun para las ideologías "progresistas", la periferia es el espacio del sentimiento, del arte, de la expresión poética, y no el de la racionalidad crítico-científica). Por el contrario, es imprescindible *reapropiarse*, desde nuestra propia y conflictiva *situación*, de la *contestación epistemológica* que el marxismo ha sabido levantar contra los modos hegemónicos de producción del saber, desde luego "corrigiendo" todo lo que en él sea "corregible", pero no abdicando de antemano a *situarnos*, con nuestra propia mirada, en ese "horizonte" de nuestro tiempo.

El conocimiento crítico en "estado de emergencia"

En las últimas tres o cuatro décadas, en el ámbito académico de las sociedades centrales, múltiples formas de un "pensamiento crítico" no directamente (y a veces ni siquiera indirectamente) inspiradas en el marxismo, o bien separándose progresivamente de él, han emergido con el objetivo frecuentemente explícito de *sustituir* ese "modo de producción de conocimiento", sin por ello perder su posicionamiento crítico. Desde la "microfísica del poder" de un Foucault a la "rizomática de los flujos deseantes" de Deleuze/Guattari, desde el "deconstruccionismo" de Derrida a la "teoría de las multitudes" de Negri/Hardt o Paolo Virno, desde la "filosofía del acontecimiento" de Alain Badiou a la "democracia radical" post-marxista de Laclau/Mouffe –por sólo nombrar algunas de las más importantes "innovaciones" en la teoría crítica de las décadas recientes–, se ha buscado un reemplazo no-marxista, post-marxista o incluso anti-marxista de la teoría crítica. Y esta tendencia

ha encontrado fuerte eco, asimismo, en los estudios culturales no solamente provenientes de las academias "centrales", sino producidos en la propia periferia.

Sin duda este impulso obedece a razones ambiguas y hasta contradictorias: por un lado –para empezar por el aspecto "autocrítico" de la cuestión–, es un *síntoma* de cierta e innegable crisis alcanzada por el marxismo en el contexto de la llamada "posmodernidad"; crisis *teórica* (la ortodoxia ritualista de un marxismo sectario incapacitado para dar cuenta de las nuevas problemáticas planteadas en todos los planos por las transformaciones globales después de la segunda posguerra) tanto como *político-práctica* (la profunda debacle de los así llamados "socialismos reales" de Europa del Este, que ya empezó a evidenciarse hace medio siglo con el reexamen de las políticas tan brutales como ineficientes del estalinismo y su influencia negativa sobre las promesas emancipatorias del marxismo originario). Por otro lado, hay que reconocer que aquellas "novedades" teóricas, intentando no abandonar el impulso cuestionador de lo que en otra parte hemos llamado el *modernismo (auto)crítico* representado por Marx o Freud (y luego por figuras como Gramsci, Lukács, Bloch, la Escuela de Frankfurt en su conjunto, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Jameson, etcétera), sí procuraron redefinir temas y métodos de investigación y análisis crítico que necesariamente habían quedado fuera del alcance de aquellos grandes "clásicos" del pensamiento crítico. Los múltiples "giros" (lingüístico, semiótico, hermenéutico, estético-cultural) producidos a todo lo largo del siglo XX, pero progresivamente protagónicos en la teoría a partir de los años sesenta y setenta, sin ninguna duda proyectaron al frente de la escena una serie de cuestiones (el lenguaje, la subjetividad, los "imaginarios", la "textualidad", los límites del "logocentrismo", las "nuevas" formas de identidad étnica y sexual, más tarde el "culturalismo", la "poscolonialidad", y así siguiendo) que los clásicos, insistimos, no podían haber tomado en cuenta en virtud de que son problemáticas emergidas y visibilizadas a partir de aquellas transformaciones relativamente muy recientes en la economía, la política, la sociedad y la cultura mundiales. En este sentido, se trata, en la mayoría de los casos que hemos citado y en muchos otros, de formas de pensamiento irrenunciables –al menos, repetimos, por los nuevos campos de interés que han abierto– para cualquier "intelectual crítico".

Sin embargo, es menester asimismo advertir sobre los riesgos que para ese mismo pensamiento crítico entraña el abandono irreflexivo del *modo de producción de conocimiento* marxiano. A lo largo de este ensayo hemos intentado mostrar que él va mucho *más allá* de un mero repertorio de "temas" epocales que obligarían a desechar el "método" junto con los "objetos" para cuyo conocimiento crítico dicho "método" habría sido creado. Para empezar, hemos reiterado hasta el cansan-

cio que una teoría del conocimiento basada en el criterio central de la *praxis*, como es la de Marx y sus heterogéneos sucesores, *no puede* ser asimilada a los parámetros positivistas de una distinción rígida entre "método" y "objeto". No estamos, en ella, ante la cuestión de unos "objetos" fijos y preexistentes a la espera del "método" que más adecuadamente permita estudiarlos (como la gravedad ante la ciencia newtoniana, digamos), sino que la *praxis* que fundamenta el "método" de Marx construye y *produce* sus propios "objetos", además de re-construir y reproducir los "objetos" que son producto de la praxis social-histórica en su compleja "totalización".

Por otra parte, esos "objetos" producidos por el modo de conocimiento marxista (el capitalismo, la explotación, la plusvalía, la lucha de clases, el imperialismo, por sólo enumerar los más genéricos), si bien es indudable que han sufrido transformaciones radicales desde los tiempos de Marx (incluso desde los de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo), están muy lejos de haber *desaparecido* como tales. Al contrario, en muchos sentidos se han *profundizado* a niveles inéditos, que el propio Marx y sus sucesores "clásicos" no podían tampoco haber previsto. Es por eso que, al menos en ese sentido, el marxismo continúa siendo –para citar otra vez a Sartre– "el horizonte inevitable de nuestro tiempo". Por supuesto: el horizonte se ha ampliado espectacularmente, y también se ha complejizado de manera apabullante. Incluso podríamos decir, insistiendo con la metáfora, que se ha *multiplicado*: tal vez ya no podamos tener *un solo* horizonte. Pero, precisamente, el "triunfo" global del capitalismo (que va estrechamente de la mano con su completo y ya más que evidente *fracaso* como sedicente proyecto "civilizatorio") ha hecho imperativa la necesidad de contar con una cada vez más consistente teoría del conocimiento *crítico* del sistema.

Es justamente esa *consistencia* la que se ha venido perdiendo, en beneficio de lo que en algún momento dio en llamarse "pensamiento débil": algo que, por más sofisticación filosófica con la cual pueda teorizarse, en última instancia representa una suerte de relativismo ecléctico que renuncia a adoptar posiciones firmes frente a la *materialidad* de los conflictos históricos que están en el núcleo mismo de toda forma de pensamiento, aunque por supuesto ninguna forma de pensamiento pueda *reducirse* exclusivamente a ellos. Pero no es ser reduccionista el constatar que, en muchos sentidos, la emergencia de este "pensamiento débil" –producida entre fines de los años setenta y principios de los ochenta– coincide con la crisis *simultánea* de los "socialismos reales" (así como de las experiencias de "nacionalismo burgués" en las sociedades ex coloniales) y del *capitalismo* "real", crisis esta última que resultó en una reconversión (técnico-económica, pero también político-ideológica) profundamente retrógrada y reaccionaria, resultando en una verdadera catástrofe para los impulsos transformadores y críticos del

período anterior (el que va del fin de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de la década del setenta). En el plano de la teoría, el abandono del proyecto socialista tanto como del "tercermundismo" clásico resultó a su vez en una sustitución de los vínculos del "texto" con la "realidad" (no importa cuán compleja y mediatizada fuera esa relación) por la *pura* "textualidad" y el encierro de los intelectuales "críticos" en un espacio abstractamente académico-especulativo. Sobre esto hay que ser claros, aun a riesgo de parecer algo dogmáticos: como bien dice Aijaz Ahmad,

> una posición teórica que despacha la *historia material* como simple "gran relato" teleológico del modo-de-producción, la propia acción histórica como "mito de los orígenes", las naciones y estados como indefectiblemente coercitivos, las clases como meros "constructos discursivos" [...] una posición teórica semejante es, en el más preciso sentido de estas palabras, *represiva* y *burguesa*. Suprime las propias *condiciones de inteligibilidad* dentro de las cuales pueden ser teorizados los hechos fundamentales de nuestra época (Ahmad, 1992).

Como acabamos de decir, en modo alguno se pueden recusar los nuevos "objetos" producidos por el pensamiento crítico post-marxista. Las materialidades históricas, las naciones, los estados o las clases, como hemos visto, son *también*, qué duda cabe, "construcciones discursivas". Pero es necesario contar con una teoría de su *articulación* (y sus niveles de "sobredeterminación", para decirlo a la manera althusseriana) con las realidades persistentes que implican una continuidad en la *lógica* –no importa cuáles sean las discontinuidades en las *formas*– de la dominación, la explotación o la injusticia. Un poco excesivamente encandiladas por las "novedades" de la posmodernidad –un encandilamiento que en buena medida puede explicarse por la propia acción de la industria cultural y la pregnancia de la globalización cultural/comunicacional–, las teorías post-marxistas se han precipitado en el proverbial error de arrojar al niño junto con el agua sucia. Ello ha provocado la paradoja de que, en buena medida, las teorías críticas post-marxistas hayan terminado por repetir aquello que Lukács, socarronamente, le imputaba a Kant: han detenido su ansia de conocimiento ante las puertas de la *cosa en sí* del capitalismo. En efecto, una de las consecuencias del "abandono" del criterio de la *praxis* como central para el modo de producción de conocimiento crítico es su reemplazo por lo que podríamos llamar el criterio de la pura *lectura* de una "realidad" considerada –y no siempre metafóricamente– como mera "textualidad".

A riesgo de resultar tediosos, queremos que quede claro lo siguiente: de ninguna manera estamos recusando *per se* la idea de *lectura crítica* de los textos, ni siquiera la idea de que, *a un cierto nivel*, la "realidad" puede considerarse como constituida *también* por los "textos" (lingüísticos, visuales, massmediáticos o lo que fuere) bajo los cuales los

sujetos la perciben e interpretan: después de los hallazgos del psicoanálisis, la lingüística o la hermenéutica del siglo XX, semejante pretensión sería una necedad. Lo que sí estamos recusando es la idea (o mejor: el *ideologema*) de una "exclusividad textual" que niegue una *autonomía relativa de lo real* –sin la cual, por otra parte, la categoría misma de "texto" carecería de sentido, pues entonces, ¿de *qué cosa* se diferenciaría el "texto" para reclamar *su propia* "autonomía"?–, que en el límite recae en lo que antes hemos llamado una interpretación (o una "lectura") *pasiva* de la realidad en tanto *siempre ya* constituida. Paradójicamente, esto podría estar liquidando de cuajo los aspectos más auténticamente críticos del mismo "post-estructuralismo" que nos ha enseñado (después de Marx y Freud, desde ya) a "leer" la realidad, como hemos visto, en tanto *construcción histórica* y no en tanto "originariedad" inconmovible.

Sin embargo, hay señales de que esta tendencia podría estar empezando a revertirse, al calor de los acontecimientos mundiales de los últimos años, que han desnudado ya por completo los límites literalmente *mortales* de la *realidad* del presunto proyecto de la "civilización" del capital: ningún pensador crítico con un mínimo de lucidez y honestidad intelectual, "sea" o no marxista, puede ya abrigar duda alguna sobre el verdadero carácter de una "globalización" (una *mundialización de la ley del valor*, como la llama Samir Amin con mayor precisión teórica y política) que en muy poco tiempo más podría precipitar al mundo hacia una verdadera y final catástrofe social, cultural y ecológica, y que *ya* lo ha precipitado (sobre todo después de los disparatados atentados del 11-S) a un schmittiano estado de *guerra civil permanente* y de *estado de excepción y emergencia continuo*, donde tres cuartas partes de la humanidad al menos han sido reducidas a la situación de *rehenes* de la concentración económica-política-militar-tecnológica, así como de rehenes de las pinzas fatales de *dos* (y no uno) fundamentalismos genocidas. Donde todas las ilusiones de una democracia mundial "extensa" o de un "multiculturalismo" rigurosamente respetuoso, o incluso promotor, de las diferencias auténticas han estallado en mil pedazos bajo los impulsos militaristas, neofascistas o neorracistas emergidos como "solución" desesperada a la crisis mundializada del agotado proyecto capitalista. A todo lo cual podría agregarse, repitamos, una verdadera catástrofe ecológica –producto, en buena medida, de los abusos de la dominación instrumental de la naturaleza que la Escuela de Frankfurt ya denunciaba en sus primeras reflexiones– que a no muy largo plazo pone en peligro la mera supervivencia biológica de la especie. Una vez más, esta situación que bien puede volver a calificarse de *trágica* torna de la máxima *urgencia* (política, social, cultural, ética, y ya no simplemente "epistemológica") la reconstrucción de nuestros modos de producción de un saber crítico complejo, abierto y heterodoxo, pero firmemente comprometido.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. 1973 *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona: Grijalbo).

Adorno, Theodor W. 1984 *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 1994 "Dialéctica de la Ilustración" en *Dialéctica del Iluminismo* (Madrid: Trotta).

Ahmad, Aijaz 1992 *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso).

Althusser, Louis 1969 "El objeto de *El Capital*" en *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Bakhtin, Mikhail 1986 *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Madrid: Alianza).

Benjamin, Walter 1980 "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos* (Madrid: Taurus).

Benjamin, Walter 1986 *Origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus).

Foucault, Michel 1995 *Nietzsche, Marx, Freud* (Buenos Aires: El cielo por asalto).

Grüner, Eduardo 2002 *El Fin de las Pequeñas Historias* (Buenos Aires: Paidós).

Jameson, Fredric 1993 "El inconsciente político" en *Documentos de cultura. Documentos de barbarie* (Madrid: Visor).

Jameson, Fredric 1997 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).

Lukács, Georgy 1974 *Historia y conciencia de clase* (México: Grijalbo) Tomo II.

Marx, Karl 1969 "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, Karl y Friedrich Engels *La ideología alemana* (Montevideo: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamental para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Mignolo, Walter 2001"Introducción" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University).

Sartre, Jean Paul 1995 "Cuestiones de método" en *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires: Losada).