



Clase N° 4

La presente clase ha sido elaborada por Eduardo Grüner exclusivamente para ser dictada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 4: “Marx , el concepto de praxis,/ El problema del proletariado, la lucha de clases y la ideología”, Abril 2010.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Informes: (54-11) 5077-8024
academica-pled@centrocultural.coop

Cómo citar:

Grüner, Eduardo: “Marx, el concepto de praxis, El problema del proletariado, la lucha de clases y la ideología” [CLASE], en el curso: “La escuela de Frankfurt”. (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, Abril 2010).

Marx. El concepto de praxis. El problema del proletariado. La lucha de clases y la ideología.

“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 espontaneista 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. 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, a) la transformación del mundo es la *condición* de una interpretación correcta y “objetiva”, y

b) 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 diferentes “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* (un texto sobre el cual deberemos volver abundantemente), 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 complejimos 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 aquélla biografía intelectual de Marx: sin duda el pensador de Treveris “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, vinculado 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) *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 es ahora una *fuerza productiva* decisiva para el ciclo productivo (y re-productivo) 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 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 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 de 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, aún 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), aquél “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).

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 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 celeberrima 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 reaccionaria) contra esta concepción críticamente *negativa* el nombre de *positivismo*. Y, en este sentido, la “teoría del conocimiento” implícita en la dialéctica hegeliana, bien merece de 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 Etico, encarnación del Espíritu en la historia terrestre, y trasposición “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 socio-histórica 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* 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 aquélla 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. 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 concedora, 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.

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 *ideal* sino *material* (e histórica), y no es *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 hartamente 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 solo propietarios de su fuerza de trabajo, esa *mercancía* que están obligados a vender al capitalista, y en consecuencia producir una cuota de plusvalía para dicho capitalista, etcétera, 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 aún 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, “coextensivas”, pero en diferentes registros de lo real. La confusión entre ambas formas no podría menos que conducir a los más aberrantes equívocos.

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 Copenhague y el de Addis Abeba 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” aquél “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). 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. El 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 / concedora, 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*: solo –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 hipererudita 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 del 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 solo (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 (aún 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 Georgy Lukács de *Historia y Conciencia de Clase* (otro texto que nos ocupará en futuras clases). ¿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 ya 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 pura lógica, que esa transformación indetenible y la producción de conocimiento basado en ella puede 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 *noumenon* 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, 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 lukácsiana) es un pensador mucho más radical que los así llamados “postestructuralistas” 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 postestructuralista? 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 que: a) 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 tratando del 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.

Prosigamos. 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 traspuesto 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 conciente o inconcientemente *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, 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 a) 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):

- a) 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 inmovible, 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.
- b) 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 por el mismo movimiento por el cual 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 postmodernas 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 “ficciones”.

Precisamente, una tarea central de la “lectura sintomática” (y de la crítica ideológica) consiste en discriminar, hasta dónde 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 conciente o inconcientemente “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 aún 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” (pongamos: la plusvalía) permite, por así decir, el descubrimiento de un “objeto” conceptual más abarcador (pongamos, 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 (pongamos, 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 aún 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*. 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”.

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 “postestructuralistas” y/o “postmodernos” (pero también, en el mismo lado de la barricada por así decir, con ciertas formas de los estudios culturales, postcoloniales, multiculturalistas y aún 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 aquélla 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*.

Como se sabe, hay varios lugares de su obra donde Marx habla de la ideología (en *La Ideología Alemana*, en la *Introducción de 1857*, etc.), pero no existe en Marx lo que pudiéramos llamar una *teoría sistemática* y acabada de esa cuestión. Nuestra hipótesis de partida es que el lugar donde hay que ir a buscar esa *matriz* teórica que nos permita pensar críticamente la ideología es el famoso Capítulo I de *El Capital* -donde se examina la problemática de la mercancía en el modo de producción capitalista-, y en particular la sección sobre el *fetichismo de la mercancía*. Lo que allí encontraremos (si bien leyendo nosotros mismos “entre líneas”, pues parecería que Marx está aludiendo a un tema estrictamente *económico*, cuando en verdad es un pensamiento de enormes alcances, que van mucho más allá de la “economía”) no es el análisis de tal o cual ideología, sino la explicación de la lógica *Inconsciente* (si se nos permite decirlo así) del funcionamiento de *toda* ideología -incluso de los aspectos “ideológicos”, que naturalmente también los hay, del propio marxismo-, aunque tendremos que explicar por qué la ideología dominante *en el capitalismo* se presta tan bien a su funcionamiento en el “Inconsciente” en sentido freudiano.

Se recordará el razonamiento que hace Marx allí, y que aquí no podemos más que parafrasear en términos generales:

1. La ganancia capitalista no se *genera* en el mercado –es decir en la esfera de *distribución e intercambio* de las mercancías-: allí sólo se *realiza* –se convierte en dinero-. La diferencia entre lo que el capitalista invierte (en medios de producción, contratación de fuerza de trabajo, etcétera) y lo que obtiene al final del ciclo productivo, se genera en las propias relaciones sociales “explotadoras” de trabajo –es decir, en la esfera de (las relaciones de) *producción*-. Ello es así porque allí es donde una parte del *valor* de la fuerza de trabajo –que es una “mercancía” que produce otras mercancías- se traslada a las otras mercancías. Pero esa “parte”, ese “detalle” *no se ve* en ningún lado, el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo no se le remunera al trabajador, ni es “contabilizado” en los libros. Por lo tanto, como no “figura” en el mundo de lo visible, el capitalista no se la paga al obrero: esa diferencia “impaga” (que es la que hace posible decir que el capitalista, estrictamente, por mejor salario que pague al obrero, le *roba* una parte de su valor-trabajo) es lo que Marx célebremente bautizó como *plusvalía*. El secreto de la ganancia del capitalista es, pues, la plusvalía que obtiene de la fuerza de trabajo y que no remunera.
2. Esta “invisibilidad” de la plusvalía hace que el discurso convencional de la economía nos pueda hacer creer que todo ocurre en el *mercado*, que el capitalista no roba ni explota a nadie, y que si obtiene una ganancia es simplemente en virtud de las leyes “naturales” de la oferta y la demanda, de la “mano invisible” que ordena la economía. Es decir: hay una parte –y precisamente la más importante- de la realidad (las relaciones de producción / explotación) que queda *desplazada* de la “vista” (recuérdese que el “desplazamiento”, en Freud, es uno de los mecanismos por los cuales el sueño habla de una cosa pero *quiere decir* otra), y parecería que el mercado lo es *todo*. Y no es que ese discurso pretenda necesariamente engañarnos: al igual que el “Yo”, él cree sinceramente que las cosas son así (por eso es *ideológico*, y no *mentiroso*). La esfera de las relaciones de producción, podríamos decir metafóricamente, es algo así como el *Inconsciente* del capitalismo. Los verdaderos mecanismos de funcionamiento del sistema quedan ocultos entre las bambalinas de la *escena* que tenemos a la vista (la metáfora teatral no es azarosa: el propio Freud llamaba, al Inconsciente, “la otra escena”).
3. Los principales efectos ideológicos que esto produce son: en primer lugar, las diversas esferas que componen a la totalidad del sistema capitalista quedan subsumidas en una sola, la del mercado (he ahí la “condensación” de la que habla Freud); y luego, como dice Marx, todo ocurre como en un mundo al revés: parecería que las mercancías –que por supuesto son objetos inanimados- tuvieran una especie de *vida propia* que les permitiera relacionarse entre sí, mientras que la fuerza de trabajo –que no es un “objeto”, sino una propiedad de los seres vivientes- queda reducida al estatuto de mera *mercancía* intercambiable en un mercado (llamado “mercado de trabajo”). Para

seguir citando a Marx: en el discurso ideológico de la economía “burguesa”, los objetos se *humanizan*, y los sujetos se *cosifican* (he ahí la “inversión en lo contrario” de Freud).

4. La lógica más “fundante” del fetichismo, entonces (y que es como el espacio imaginario, el *narrador* de la “ficción ideológica”), se define por la sustitución del *todo* por la *parte*: se elimina del “relato”, digamos, el *proceso de producción* que, precisamente, le permite al propio “relato” existir y ser “creíble”. Porque, nuevamente: no es que el relato en sí mismo sea una *mentira* (el mercado sí existe, y como dijimos es efectivamente allí donde el capitalista *realiza* materialmente su ganancia), sólo que presenta el *resultado* como si fuera la *totalidad* del complejo mecanismo que lo arrojó como tal resultado. Es como cuando decimos que “el sol sale por el este y se pone por el oeste”: desde el punto de vista de la *percepción* eso es correcto, ya que es exactamente lo que ven, sin error, todos los habitantes del planeta Tierra; pero desde el punto de vista de la *ciencia*, esa percepción es una “ficción verdadera”: como bien sabemos, el sol no sale ni se pone, sino que la Tierra gira sobre su eje y alrededor del sol, etcétera, lo que a nosotros nos produce el *efecto visual* de una “salida” y una “puesta”. Pero la ciencia –y, *a fortiori*, una teoría crítica– no puede conformarse con la parte “que se ve”, sino que debe explicar *todo* lo que ocurre, y en especial los mecanismos “invisibles” que *producen* lo que se ve. Marx debe explicar que hay *por detrás* del mercado que permite la ganancia capitalista, y Freud debe explicar qué hay *por detrás* de la conciencia que permite que “seamos lo que somos”.
5. En el caso de Freud, lo que él llamó el “fetichismo” (véase su texto así titulado de 1927 que forma parte de nuestra bibliografía) opera sobre otra realidad (la realidad “psíquica”) aunque obedeciendo casi exactamente a los mismos mecanismos y a la misma lógica. El niño pequeño, dice Freud, *no puede soportar* la visión del cuerpo desnudo de la madre o de cualquier otra mujer, porque mediante esa visión comprueba que a la mujer “le falta” algo que él sí tiene, y entonces cree que, en algún momento, “me lo van a cortar” (puesto que, explica Freud, para el Inconsciente no existe la “diferencia sexual”). Esta (simbólica) “castración primaria” es *negada* inconscientemente por el niño, y paradójicamente esa “negación” es lo que le permite adquirir su “identidad”. Freud dice que el niño retiene (inconscientemente) la *percepción* de esa “falta” en el Otro, pero obtura la *memoria* del recorrido por el cual alcanzó esa percepción; es decir, de manera semejante a lo que ocurre con el fetichismo de la mercancía, se constata el *resultado*, pero se desplaza el *proceso* (otra manera de definir la ideología, muy utilizada por Marx, es como “naturalización de la historia”). Como veremos enseguida, es también por una *negación* de cómo funciona realmente la sociedad que nosotros “construimos” nuestra “identidad” social. Lo que nos interesa destacar ahora es que también aquí estamos en la lógica de “la parte por el todo”: es porque no se percibe que al “todo” le falta *algo*, que ese todo “castrado” puede presentarse a sí mismo, tranquilizadamente, como “totalidad”. Es porque, digamos, el mercado parece concentrar *todo* el funcionamiento de la economía capitalista, que

parecería que se entiende perfectamente lo que ocurre, y que el discurso de la economía “burguesa” es correcto y verosímil. Y en cierto sentido lo es: sólo que, por así decir, no se hace cargo (no es “consciente”) de su propia “castración”. La verdadera paradoja, entonces, es que precisamente algo puede presentarse a sí mismo como “totalidad completa” *porque* le falta “algo”, que casualmente es aquello que le permite “funcionar”: por ejemplo, la plusvalía para el capitalismo. En cuanto, por decirlo así, *reponemos* (mediante la “interpretación crítica”) ese detalle que faltaba, toda la coherencia del discurso ideológico (o de la “racionalización”, en el caso del sujeto freudiano) se derrumba estrepitosamente.

6. Lo que acabamos de decir tiene una ulterior implicancia “filosófica” que, una vez más, hace discutible la expresión “falsa conciencia” para referirse a la ideología. Cuando decimos que “el sol sale por el este” o que “el capitalista obtiene su ganancia en el mercado”, o cuando el niño freudiano percibe que al Otro le “falta” algo, eso no es una *falsa* sino una *parcial* conciencia de la realidad (tampoco los sueños o los *lapsus* son “falsos”: son *síntomas* de una verdad que está en otra parte, y por lo tanto –porque sometidos a interpretación pueden *apuntar* a esa verdad- son “verdaderos” en su *parcialidad* “ficcional”). No es que estamos viendo *mal* la realidad, sino que sólo vemos una *parte* de ella: es cuando creemos que lo que estamos viendo es *todo lo que hay*, que hemos caído plenamente presos del discurso ideológico. De allí que Žizek pueda decir, con una fórmula aparentemente paradójica, que la ideología “no es la conciencia falsa de una realidad verdadera, sino la conciencia verdadera de una realidad falsa” (en el sentido de que la realidad jamás se presenta *toda entera* tal cual es)
7. La primera “función” de la ideología, entonces, es también “fundante”: constituye a los propios *sujetos* de la percepción, del pensamiento y de la acción. Althusser ha explicado esto sirviéndose *tanto* del marxismo como del psicoanálisis: el discurso ideológico “interpela” a los individuos *como si* fueran *ya* “sujetos”, disimulando el hecho (el “proceso de producción”) de que son los propios “aparatos ideológicos” (como él los llama) los que han definido de antemano el lugar que le corresponde ocupar al sujeto en la estructura social, política, etcétera. El ejemplo que da Althusser es muy sencillo: cuando un policía me para por la calle y me pide que *yo* me “identifique” –que muestre, digamos, mi documento de identidad-, yo debería responderle: “No: identifíqueme usted: ¿o quién me dio este documento de identidad sino la policía, el registro civil o la institución del Estado que corresponda?”. Pero el discurso ideológico me hace creer que soy *yo* el que me he “construido” a mí mismo como sujeto (he ahí las “ilusiones del Yo” freudianas, que dan lugar a lo que se suele llamar el *individualismo* como premisa filosófica y psicológica), cuando en verdad es el “Otro” (el estado, la sociedad, las relaciones de producción dominantes, la ideología hegemónica, la familia, el propio lenguaje, etc., etc.) el que *me ha hecho* lo que *yo* creo haber hecho de mí mismo.

8. Todos estos mecanismos de funcionamiento “fetichizado” son *Inconscientes*... aunque los sepamos. Ya dijimos que “lo inconsciente”, así como la ideología está en las *prácticas sociales reales*, actúa *más allá* incluso del “saber” que “intelectualmente” podamos tener sobre él. Por más que nos sepamos de memoria *El Capital* de Marx o las *Obras Completas* de Freud –y ciertamente, conviene saber todo eso para estar más “advertido” de las “trampas” que venimos describiendo-, no por ello la ideología o el Inconsciente dejarán de producir sus efectos *en nosotros mismos*. Lo que la propia realidad (de las relaciones sociales o de la “psiquis”) ha producido, sólo la propia realidad –es decir, la *praxis* de los sujetos materiales- puede transformarlo.
9. La última consecuencia que quisiéramos señalar es la siguiente, y vamos a enunciarla un poco brutalmente: el discurso ideológico, como el Inconsciente, no tiene lo que podríamos llamar “*lado de afuera*”. Nadie puede sustraerse a él (en todo caso puede ser más o menos “advertido” de su funcionamiento), porque, como acabamos de ver, su funcionamiento, íntimamente ligado al del Inconsciente, es *constitutivo* de lo que se llama la “subjetividad”, además de que, como dijimos, tiene efectos *materiales* en la realidad (también la realidad “psíquica”), que están fuera de nuestro control “consciente”, al menos mientras la realidad sea lo que es y no sea transformada radicalmente por la *praxis* social en su conjunto. Por eso dice también Althusser que “nadie está más atrapado por la ideología que el que cree haberse *liberado* de ella”. Al revés, sólo puede aspirar a empezar a “salir” de la ideología el que *sabe* que está atrapado por ella. Es bueno, entonces, como primer paso de una “teoría crítica”, *saber* que la ideología y el Inconsciente actúan en nosotros, y no creer que podemos dominarlos fácilmente.

Como acabamos de ver, entonces, el efecto “ideológico” consiste básicamente en la sustitución entre la parte y el todo. Aplicado a lo que se suele llamar la *ideología dominante* en una sociedad, se trata de lo que Marx señalaba como búsqueda, por parte de la clase dominante, de hacer aparecer sus intereses *particulares* de clase como los intereses *generales* de la sociedad en su conjunto (la burguesía, diríamos, no acepta ser una parcialidad: “niega” su propia “castración”). En términos hegelianos, el *particular concreto* es absorbido plenamente, “disuelto” en el *universal abstracto*. En el caso del mercado capitalista, el particular concreto “fuerza de trabajo” queda disuelto en el universal abstracto del *equivalente general* –el dinero-, ya que la fuerza de trabajo es pensada como una mercancía más, similar a las otras (con su “valor de uso” y su “valor de cambio”, expresado en el salario), perdiendo así su irreductible *singularidad* –la de ser, como vimos, la *única* “mercancía” que produce un valor adicional que se traslada a las otras-. En el caso del universo político –que bajo el sistema capitalista obedece a la lógica del “mercado”- también hay un “equivalente general” –el Estado, la ciudadanía, la Ley- en el que se disuelven las *particularidades concretas* de las clases sociales y los sujetos que a ellas pertenecen.

La crítica de estas configuraciones ideológicas implica pues un estilo de interpretación que tiende a *reponer* la *parte* que le falta al *todo*: a *reconstruir* el “proceso de producción” –la historia, pues- que permita percibir el *conflicto* entre el particular concreto y el universal abstracto, mostrando que sólo la *negación* del primero permite que el segundo se presente como un “todo” coherente, cuando en realidad no lo es, sino que es lo que hemos visto que Adorno llamaría una *falsa* “totalidad”.

©De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO / MARIANO TRAVELLA**