

# Estudio Introductorio

## Marx, historiador de la *praxis*

**Eduardo Grüner\***

*Sociólogo, ensayista y crítico cultural. Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Director Organizador del Instituto de Investigaciones de América Latina y el Caribe (Facultad de Cs. Sociales/UBA). Premio Konex 2004 a la Trayectoria en el rubro Ensayo Filosófico.*

Estudio Introductorio a la edición de *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* de Karl Marx realizada por Ediciones Luxemburg (Buenos Aires) abril 2005.

*La única “ciencia” que reconocemos, por consiguiente,  
es lo que llamamos la ciencia histórica*

Karl Marx y Friedrich Engels  
*La Ideología Alemana*

El texto *Las luchas de clases en Francia* es, qué duda cabe, un estudio histórico (o, si se quiere, histórico-político). Como lo son esos otros textos que le están inevitablemente asociados: cosas como *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte* o *La Guerra Civil en Francia*, etcétera. En este caso, se trata de un texto que unifica una serie de artículos publicados durante 1850 en la *Neue Rheinische Zeitung*. En ellos, Marx emprende su análisis de la revolución de 1848, con la que Francia inaugura el gran movimiento de las revoluciones nacional-democráticas (pero en las cuales el joven proletariado tiene ya un papel de primer orden) que estallan a lo largo de toda Europa. En la propia Francia, como es sabido, el movimiento culmina, momentáneamente, con la coronación imperial de Luis Bonaparte –el sobrino de Napoleón– mediante un grotesco *coup d’etat*.

Por supuesto, Marx no se conforma con registrar este final abierto, producto de la componenda de unas clases dominantes que –como lo dirá célebremente en *El XVIII Brumario*– son incapaces de elegir entre un fin terrorífico y un terror sin fin. El “terror”, claro está, ese terror que sólo puede causar el fantasma sobrevolando Europa al que el propio Marx había aludido poco antes, es el *motivo* central que asoma por detrás del *tema* de *Las luchas de clases en Francia*. Es en este texto donde Marx acuña su también famosa frase sobre las revoluciones como locomotoras de la historia: la intervención política del proletariado en los sucesos de 1848 se le aparece como el puntapié inicial de un partido futuro que se jugará en otro terreno, el de la frontal y directa lucha entre las clases “estructurales” de la sociedad capitalista. A su juicio, en efecto, han quedado instaladas las condiciones de una situación potencialmente revolucionaria, indicadas –como él mismo lo dice– por el hecho de que *todas* las clases de la sociedad francesa, y no solamente algunas fracciones de la burguesía, han sido lanzadas a la arena del poder político. El proletariado, bajo cuyo impulso, en principio, el gobierno provisional burgués se ve obligado a erigir un orden republicano (y al mismo tiempo a desnudar la verdadera naturaleza de clase del orden burgués, que reprime brutalmente a aquéllos mismos gracias a los cuales ha conquistado el poder) ha ocupado el centro de la escena, transformándose por primera vez en un partido independiente de la burguesía. Marx no es, sin embargo, un voluntarista irresponsable: lo que ha ganado el proletariado, dice, es la demarcación del *terreno* para su emancipación revolucionaria, pero de ninguna manera la emancipación misma. Esta es la tarea pendiente del futuro. Como cualquiera de los otros artículos histórico-políticos de su autor, pues, es también un texto que nos animaríamos a llamar *profético*, un balance de los acontecimientos del pasado reciente cuyas potencialidades serán realizadas en el futuro. Y, con todo, es, repitamos, un extraordinario estudio histórico.

Pero es un estudio histórico *de Marx*. Ello quiere decir: un estudio histórico como no se había hecho *ninguno* hasta ese momento –salvo, claro está, por parte del propio Marx–, y que por lo tanto, *en ese*

*momento*, difícilmente podía ser reconocido como perteneciente a la ciencia “normal” de la Historia tal como podía haberla definido, digamos, un Leopold von Ranke: esa ciencia fáctica, positivista, obsesada por el afán de reconstruir los hechos “tal cual realmente sucedieron”; es decir –algo que sabemos por el mismo Marx–, una “ciencia” plenamente colonizada por la *ideología* de la mal llamada “objetividad”. Y no es, por supuesto, que Marx se *desentendiera* de lo “realmente sucedido”. Al contrario: en la perspectiva de Marx, lo “realmente sucedido” se enriquece y se complejiza con lo que *aún continúa sucediendo*, en la medida en que la *praxis* social-histórica que le ha dado lugar no ha desaparecido, no se ha volatilizado conformando hechos cerrados sobre sí mismos, no ha quedado inmovilizada e inoperante en el *ya fue* de la jerga juvenil; más bien ha producido una *acumulación* praxeológica que en sí misma constituye –y sigue constituyendo– lo histórico-social, lo “económico”, lo ideológico-político, lo estético-cultural, etcétera: o sea, lo *humano* como tal.

La “nueva ciencia” inaugurada por Marx, eso que dio en llamarse materialismo histórico (y que, según la ocasión, hay que acentuar por partes: materialismo *histórico* –para distinguirlo del materialismo estático y abstracto vulgar–, y *materialismo* histórico –para distinguirlo del idealismo que atiende al movimiento transformador de la historia pero lo sustrae de sus “bases materiales”–) no es, pues, una más de esas “filosofías de la historia” que viene a competir con las dominantes en su tiempo, sino que apunta a ser, por llamarla de alguna manera (insuficiente, con toda seguridad), una *totalización antropológica*, una “ciencia” de “lo humano como tal”, que es simultáneamente “estructural” e “histórica”. Y que pone la *praxis* acumulada en el pasado al servicio del presente y, sobre todo, del futuro. Las premisas de tal antropología están ya esbozadas, por cierto, en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844; pero todavía allí –como ha sido apuntado innumerables veces– las reflexiones marxianas sobre la “esencia” de lo humano aún son parcialmente tributarias del “antropomorfismo” deshistorizado de Feuerbach, si bien son de una extraordinaria riqueza “humanística” en su consideración de las relaciones del hombre con la naturaleza y con su propio cuerpo. Pero es en *La Ideología Alemana* de 1845 donde la antropología de Marx se tomará verdadera y profundamente *histórica*.

Es archiconocida la tesis central, a estos efectos, de ese texto: aunque Marx no abandona (más bien sostiene y refuerza) sus fundamentos antropológicos del año anterior, considera ahora que toda historiografía debe, partiendo de esos fundamentos “naturales” de la existencia humana, diferenciar al hombre de todo otro ser natural por la capacidad de *producir* sus medios de vida, y por lo tanto, indirectamente, de *re-producir* su propia existencia *material*. Tal “reproducción de la existencia material” –y, desde luego, el *aparato simbólico* que permite comprenderla y reelaborarla– es, sencillamente, lo que los antropólogos llaman *cultura*, y que no puede sino ser *histórica*, vale decir, sometida a las transformaciones en el tiempo. La *categoría histórica* de “trabajo” (en el sentido amplio pero estricto de “transformación de la naturaleza” orientada a la producción y reproducción de las condiciones de la existencia humana) tiene aquí un alcance teórico inmenso: entre otras cosas, permite consumir la ruptura con la ideología clásica de una idealizada “autonomía de lo político”, que Marx había esbozado ya desde sus escritos de 1842/43 como *La Cuestión Judía* o la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pero en las que todavía no contaba con esa antropología histórica que le permitiera oponer una alternativa *materialmente* fundada.

A su vez, el *conocimiento científico* de esa cultura histórica no es una mera acumulación erudita de saber: es, ante todo, un paso gigantesco en la *autocomprensión* del hombre acerca de lo que *hace*, y por consiguiente de lo que puede hacer en el presente y en el futuro. Una “autocomprensión” que, por supuesto –ya nos ocuparemos extensamente del tema– se separa radicalmente de la concepción hegeliana de la autorrealización de la pura *conciencia*, ya que de lo que aquí se trata, como acabamos de ver, es de empezar por la vida *material-concreta* del hombre histórico.

Por lo tanto el materialismo histórico de Marx es, sin dejar de serlo, algo más que una “ciencia”: es, como se ha dicho tantas veces sin que nunca se termine de asumirlo plenamente, una *guía para la acción*. Goethe –ese alemán notable tan admirado por Marx– había tenido la osadía de sustituir la célebre frase inicial de la Biblia (“en el principio fue el Verbo”) por la contundente “en el principio fue la Acción”. Marx, implícitamente, va todavía más allá con su noción de *praxis* (rescatada de sus no menos admirados clásicos griegos): es –no la “síntesis”, un concepto que ya tendremos ocasión de discutir, sino– la *articulación del logos* con la *praxis*, e incluso con la *poiesis*, es eso lo que *produce* historia, en el sentido más amplio, pero también más estricto, del

término. Marx, por esta vía nueva, enfrenta así el problema “filosófico” por excelencia, ya insinuado desde Platón: la unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, del entender y el actuar, en tanto filosofía (si no quiere llamársela “de la historia”) *histórica*.

Por eso, hay que insistir: la historia no *fue*, sino que *está siendo*, es lo que sigue ocurriendo aunque la ideología dominante (o, mejor, ciertas formas dominantes de la ideología, ya que como veremos no se trata simplemente de la ideología de las *clases* dominantes) pretenda precisamente que ya nada puede continuar ni “repetirse” –ni tragedia ni farsa, para volver a esa celeberrima frase de *El XVIII Brumario*, que constituye por sí misma toda una “filosofía de la historia”. Cuando Walter Benjamin, en sus sublimes *Tesis de Filosofía de la Historia*, afirma contra Ranke (y contra el positivismo en general, pero también contra el “progresismo” evolucionista socialdemócrata) que justamente *no se trata* de reconstruir los hechos “tal cual realmente ocurrieron”, sino de recuperarlos “tal como relampaguean en este instante de peligro”; o cuando –en esas mismas *Tesis*, y en incontables otros lugares de su obra singular– diferencia la “superficial” historia de los vencedores (esa que suele llamarse “el progreso”) de la historia subterránea y discontinua de los vencidos, no está haciendo otra cosa que, precisamente, recuperar en un “instante de peligro”, en su condición de “emergencia” *permanente*, el sentido originario de la “obra” (del *logos*, la *praxis* y la *poiesis*) de Marx. Es cierto, Francis Barker (1993) sugiere que, sin dejar de ser “marxista”, la filosofía de la historia de Benjamin tiene una motivación exactamente *inversa* a la de Marx. El imperativo revolucionario de Marx es el *olvido*: la revolución hará que los muertos –los fantasmas– dejen de pesar sobre los vivos, que “los muertos entierren a los muertos”, para que estos dejen de “oprimir como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Para Benjamin se trata de lo contrario: de rescatar la *memoria* de los vencidos, porque “si el enemigo triunfa –y hasta ahora no ha dejado de hacerlo– ni los muertos estarán a salvo”. Se entiende: Marx ocupa el lugar (“*edípico*”) del *fundador*, Benjamin –que escribe bajo el nazismo– tiene que entenderse con *otro* Fantasma.

Pero entonces, Marx no es, en la acepción “normalizada”, un *historiador*. Y, al mismo tiempo, no deja de serlo, y en el más alto nivel “científico” posible. Sólo que, hasta él, no había un criterio “científico” para definirlo, y, desde él, no puede haberlo que no lo tenga en cuenta, incluso, y sobre todo, si es para objetarlo o refutarlo. Su materialismo histórico es, por así decirlo, una monstruosidad epistemológica. Como lo es, en su propio terreno, el psicoanálisis de Freud. Si de este último ha podido decirse que no es, sencillamente, otra teoría “psicológica” (aunque fuera la mejor), ni otra rama de la medicina o de la filosofía, sino *otra cosa*, y por ello Freud tuvo que acuñar un nombre para ella, otro tanto podría decirse de Marx: su “materialismo histórico” no es sólo otra concepción historiográfica, otra teoría económica, otra sociología, otra filosofía política: es *el materialismo histórico*. Marx, como Freud –y no es la única semejanza entre dos hombres tan diferentes–, no descubre una “novedad” (si bien, al igual que Freud, frecuentemente se lo compara con Cristóbal Colón por haber encontrado un “nuevo continente”): mucho más que eso, inaugura un *nuevo horizonte* de pensamiento; Marx es –como lo ha dicho famosamente Foucault, que jamás pretendió ser “marxista”, pero que jamás pretendió tampoco poder pensar la historia *sin* Marx– un *fundador de discurso*: a partir de él hay un quiebre, justamente, *histórico* en la manera de situarse frente a la complejidad de lo real humano. Así, se podría parafrasear, para el caso de Marx, lo que Oscar Masotta dijera para el de Freud: la pregunta pertinente no es tanto si el materialismo histórico es una ciencia, sino *qué es una ciencia* después del materialismo histórico.

Otra vez: no se trata tanto de lo que Marx “realmente dijo” (tarea de reconstrucción necesaria pero ingrata que dejaremos a los esforzados exégetas y a los eruditos talmúdicos, aunque sin dejar de mencionar al paso que suele ser una empresa insanablemente dañina cuando exégetas y talmúdicos son, a su vez, “marxistas”), sino que su *modo* de decirlo, su “estilo” de intervención en el *logos* de la modernidad, es lo que –sin retorno posible, por más que aquellas formas dominantes de cierta ideología se empeñen patéticamente en enterrarlo, olvidarlo o domesticarlo en las tibiezas de la cátedra– permite que hoy podamos recuperar la historia como “instante actual de peligro”. De Marx puede predicarse lo que dijera de Sartre, en sus exequias, su respetuoso archienemigo Raymond Aron: aún cuando pensáramos que se equivocó en mucho de lo que dijo, deberemos admitir que acertó siempre en señalar aquello de lo que había que hablar. Y, especialmente, en *cómo*, desde qué “ubicación”, había que decirlo. La cuestión, hoy, para nosotros, no es, como no lo era desde luego para el propio Marx, *ser o no ser* “marxistas”: semejante duda ontológica hamletiana, sobre la que el propio Marx tanto meditó, poco tiene que ver con la historia tal como él la pensaba: es demasiado “subjetiva” (en el mal sentido

del término, mal sentido que hoy habría que recordar frente a la obsesión “subjetivante” de la cultura actual) para resultarle interesante a la *praxis*. Es decir: a la historia, que es, ella sí, entre tantas otras cosas, indefectiblemente “marxista”.

En lo que sigue, por lo tanto, hablaremos muy poco –apenas lo estrictamente necesario como para no tornarnos excesivamente abstractos– de *Las luchas de clases en Francia*: ninguna paráfrasis o comentario crítico, por agudo que fuese, podría sustituir la auténtica *experiencia* (intelectual y vital) que constituye su lectura directa. Más bien trataremos de mostrar –imperfecta y fragmentariamente, como no puede ser de otra manera– algunas de las implicaciones de la fundación de discurso “historiográfico” de Marx, implicaciones que por supuesto, ya lo hemos insinuado, atañen a *más y otra cosa* que lo que la academia suele llamar “ciencia histórica”.

Sin duda, esas potencialidades nuevas del pensamiento sobre *lo* histórico están condensadas de manera apabullante, asombrosa, en textos como el que hoy presentamos, y en los otros estudios “históricos” nombrados más arriba. En ellos Marx despliega, a más de la erudición y la extraordinaria capacidad de penetrar analítica y dialécticamente la realidad social-histórica que exhibe en casi cualquier cosa que escriba, una no menos asombrosa agudeza para describir las más complejas sutilezas de la política menuda y cotidiana (las posiciones de las diferentes fracciones tanto de las clases dominantes como dominadas, con sus entrecruzamientos y mezquindades, sus cambios y permanencias) sin por ello dejar de articularlas con la “larga duración” de la historia de la modernidad burguesa, así como con las condiciones generales de las macroestructuras “duras” del modo de producción capitalista. Y de la *larga historia* de la Revolución Francesa –que de ninguna manera culmina en 1789 ni en 1793, sino que se prolonga con distintas vestiduras en el ‘15, el ‘30 y el ‘48–, así como del significado *filosófico-político* de esa historia. Lo dice muy bien Livio Sichirollo (2000): “La grandeza filosófica de Marx es haber *entendido* (no sólo explicado) la única cosa que sólo un verdadero filósofo había de entender en y sobre su propio tiempo: cómo la libertad formalmente *reconocida* por la Revolución Francesa y filosóficamente *comprendida* por la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel pudo y debió ser *realizada en universal*, realización del *género*, no del mero *hombre-individuo*”.

*Las luchas de clases*, así como los otros estudios históricos son, pues, en conjunto, un fresco inagotable de una época, de un régimen político, y hasta de los rasgos de personalidad de sus actores principales, individuales o colectivos. Y es, por lo tanto, un desmentido inapelable para todos aquéllos (lectores apresurados o ideológicamente interesados) que todavía levantan la caricatura indefendible de un Marx “esquemático”, “reduccionista”, “mecanicista”, “teleológico”, que pasaría por el rasero de sus recetas genéricas las singularidades existenciales o las experiencias irrepetibles de la historia concreta. Simultáneamente, es también un desmentido para los que quisieran hacernos creer que hay sólo dos posibles versiones de la historia: la “estructural” y finalista, o la “acontecimental” e indeterminada. En este Marx intensamente *narrativo*, con su estilo elegante y al mismo tiempo implacablemente irónico por momentos, está toda la potencia teórica y reflexiva de *El Capital* o de los *Grundrisse*, pero además la seducción irresistible del gran escritor. Es por eso, insistamos, que su lectura es insustituible. Se trata, pues, como lo anunciáramos hace un momento, de abrir el abanico de las sugerencias contenidas en un texto semejante, para darles su lugar en el proyecto global del “materialismo histórico”.

## Uno

Conviene empezar por una pregunta pasible de imputación por exceso de metafísica. A saber: el modo de presencia de lo humano en la tierra, ¿sigue, hoy, siendo *histórico*? La pregunta podría parecer (falsamente) ingenua. O decididamente absurda. O, en todo caso: anacrónicamente “hegeliana”. El problema es que una cierta ¿cómo llamarla? *disposición cultural* la ha vuelto de nuevo, no digamos estrictamente vigente, pero al menos no necesariamente banal. La cuestión no es tanto el de la estupidez manifiesta que anida en el ideograma del “fin de la historia”, que sería –que ha sido, con una reiteración ya casi tediosa– fácilmente recusable, aún cuando pasáramos por alto el hecho obvio de que el enunciado tiene la intención, aviesa pero manifiesta y muy concretamente *situada* en una estrategia ideológica, de descalificar a Marx y al materialismo

histórico en su totalidad. Sino en el hecho de que podamos siquiera abrigar la incómoda sospecha de que el éxito mediático, aunque efímero, de ese ideologema pudiera albergar el atisbo de lo que Adorno llamaba un *momento de verdad* –sin el cual, por otra parte, ninguna ideología podría aspirar a una mínima eficacia. ¿"Momento de verdad", en qué sentido? En el de un *desplazamiento*, hacia el "campo" de la historia, de la imposibilidad, para la cultura (dominante) actual, de dejar el resquicio para un espacio de *reconocimiento* del Otro –seamos aún más ambiciosos: de *lo Otro*. En otras palabras: el proyecto de liquidación de la Historia es consustancial al proyecto de la eliminación de la Alteridad como *problema*, de su anulación bajo la forma de una (falsa) *solución*. Y ese proyecto requiere *necesariamente* de la descalificación de Marx y el materialismo histórico. Porque, en efecto –aunque es una dimensión mucho menos abordada de lo que a nuestro juicio sería pertinente–, Marx es, entre otras cosas, el gran teórico de la Alteridad, de la Parte "maldita" cuya mera existencia dinamita las pretensiones de un Todo universal-abstracto de presentarse como totalidad armónica y en equilibrio. Que la *otredad maldita* se llame "proletariado" y la *falsa totalidad* "capitalismo", hace a la dimensión histórica concreta del trabajo de Marx –una dimensión que, por otra parte, y hasta tanto el capitalismo siga existiendo, es aún la nuestra, con todas las determinaciones particulares que correspondan a la época–. Pero, sin "superarla" (en el sentido vulgar que se le ha dado a ese complejo concepto hegeliano), la *trasciende*, en tanto ese conflicto Parte maldita/falsa totalidad es la matriz de pensamiento más productiva para penetrar las brumas engañosas de lo social-histórico.

Y con todo, lo que venimos diciendo también corre el riesgo de aparecer como un absurdo: ¿no estamos acaso en la era de *la Otredad* por excelencia? ¿no se nos han *multiplicado* los "otros", o al menos no se nos ha agudizado la *percepción* de esos otros, en estos tiempos de "mundializaciones", de "multiculturalismos", de "postcolonialidades"? Aún cuando pensáramos –como lo pensamos nosotros– que esas multiplicidades son *también* un "efecto de superficie" de una profunda unidad del Poder, ¿no hay al menos el beneficio secundario de que se nos haya despertado una nueva y "tolerante" *curiosidad* por la existencia de unas *diferencias* en aquél modo de presencia de lo humano? Nos permitiremos dudar, bajo la sospecha, para decirlo rápido, de que es en ese "efecto de superficie" donde está la verdadera trampa ideológica, que se articula, como si dijéramos, en dos momentos: primero, la *apariencia* de diversidad oculta aquella otra unidad subterránea del poder; segundo, esta misma diversidad oculta la posibilidad misma de una auténtica (si bien conflictiva, desgarrada, trágica) *diferencia*. Traduciendo: la proliferación de lo que Freud hubiera llamado las "pequeñas diferencias" (Freud, 1981) tiende a ocultar el quiebre fundante, la fractura estructural que está en la base del "sistema" (llámeselo burguesía/proletariado, o como se quiera), que es el que *produce*, autoocultándose, esas "pequeñas diferencias" que luego utilizará como coartada-disfraz de sus *desigualdades* estructurales. Es, después de todo, una vieja sospecha althusseriana: la ideología, más que *ocultar*, en realidad pretende que *no dice* lo que en efecto está diciendo. Es el archifamoso *witz* de Freud ("Me dices que vas a Leipzig, para que yo crea que vas a Cracovia, cuando en realidad vas a Leipzig"), o es la *finta* del boxeador (que amaga a golpear en la cabeza, para que el avisado contrincante se cubra el estómago, y *entonces* golpea la cabeza).

Para decirlo de otra manera: creemos haberlo descubierto todo cuando retiramos el velo de la diversidad superficial para desnudar el núcleo de la unidad profunda; lo que se nos escapa es que este movimiento nos ha dejado con sólo dos polos entre los cuales movernos: unidad/diversidad. Decimos, con pesimismo inteligente: la diversidad es sólo aparente, el poder verdadero es uno solo. O decimos, con optimismo voluntarioso: el poder no lo puede todo, pese a su unidad la diversidad subsiste. O decimos: *ambas* cosas pueden operar simultáneamente, creyendo con ello ser muy "dialécticos". Y en cualquiera de los casos, perdemos –a favor del poder, se entiende– la verdadera *potencia* dialéctica, que debería estar dada por la *negatividad* de no dejarnos encerrar en esas dicotomías. Vale decir: la negatividad "crítica" de *producir* permanentemente al Otro por fuera de ellas, sabiendo (como lo hemos dicho otras veces, sin pretensión alguna de originalidad) que el Otro es parte de lo Mismo, y viceversa: que es esa *tensión* en perpetua "re-totalización" lo que puede romper el juego de las polarizaciones. Como lo sabía, y muy bien, alguien como Marx, que *produce* la categoría *proletariado* –o, más radicalmente aún, la categoría *lucha de clases*, que Marx desde ya no inventa, pero a la cual le da un estatuto teórico-práctico totalmente inédito– como esa Alteridad absoluta que está en la base misma del modo de producción capitalista, pero de la cual este no puede dar cuenta.

Sin embargo, ¿es todo esto, forzosamente, la materia de lo *histórico*? ¿No es, más bien y antes que historia, la materia misma de lo *filosófico*? Como dice –siguiendo a tantos otros– Vincenzo Vitiello (1990): “La filosofía nace del estupor, de la *maravilla*, o incluso del *terror*. Algo nos aborda: otro, extraño. El/lo Extranjero, frente al cual surge la pregunta: ¿por qué? (...) Filosofía, es esta pregunta. El *por qué* rompe el dominio de *lo otro* sobre nosotros. Rompe el encanto de la maravilla y la parálisis del terror. Rompe la unidad, el Todo que a cada ente contiene y domina. El Todo no pregunta, no interroga. Por ello, tampoco responde. La Unidad del Todo es el silencio de la piedra”. Lo cual está estupendamente dicho, sin duda. Pero tememos que sea un enunciado excesivamente informado por un asentimiento a la idea (post)moderna de que la “ruptura” del Todo es no sólo deseable, sino *posible*. No es seguro que entre los antiguos griegos –donde surgió la idea por primera vez en el así llamado Occidente– fuera *exactamente* así. Pueden tener razón –cada uno a su manera tan distinta– Nietzsche, Heidegger o Adorno al decir que la tradición dominante en el pensamiento occidental, que implica la expulsión fuera del *Logos* de su “Otro” (el *mythos*, por ejemplo) empieza ya con el socratismo – vale decir, con lo que pasa por ser el propio *origen* de esa tradición. Pero lo cierto es que esos mismos griegos son perfectamente conscientes de la perpetua amenaza del *retorno* del “terror” forcluido por tal expulsión: por eso, entre otras cosas, inventan la tragedia. Para articular, mediante la *katharsis*, una convivencia con su propia Alteridad. La expulsión platónica de los poetas fuera de su imaginaria República pertenece a la misma lógica: es una manera (“apotropeica”, dirían los antropólogos estudiosos del ritual exorcizador) de *invocar* los fantasmas antes de que ellos tomen por asalto, sorpresivamente, la Ciudad. Y ni qué decir tiene el lugar *estratégico* que en la retórica y la argumentación de Marx –y quién sabe si no en su propia inspiración teórica– tiene el universo de lo trágico griego.

Por otra parte, la pregunta por lo “extraño”, por “el/lo Extranjero” a la que alude Vitiello es también –con mayor o menor “disimulo”– la que se hace no solamente, como es obvio, la “mitología” –cuyos dioses nacen y mueren, “suspendidos en la pregunta”, dice el mismo Vitiello, pero además nacen y mueren *en* la Ciudad, vale decir en la Historia, y no en un mundo totalmente Ajeno como los nuestros–, sino que es asimismo la pregunta de la Política –¿quién es el ciudadano y quién el “otro”, el Extranjero, el Bárbaro?– y, finalmente, es, sí, la de la Historia –evidente obsesión ya de Herodoto, pero todavía en Tucídides, ese primer gran “etnógrafo” de lo Extraño. Filosofía, Mito, Tragedia, Política, Historia, Antropología son, pues, más *modos* de la pregunta que preguntas diferentes, que sólo la tecnocracia del saber moderno ha podido *separar* ideológicamente, al precio de un recurrente –y entonces desconcertante– retorno del Todo que creíamos definitivamente “roto”. En cuanto al Psicoanálisis, su propio modo de la misma pregunta por la “rotura” del Todo es el de la *producción* del “sujeto dividido” por la vía de conmovir el silencio de la “piedra” (de la *roca viva*, la llamaba Freud): *via di levare*, en la comparación freudiana del psicoanálisis con la escultura (en la que, cincel en mano, se le *saca* algo a la piedra para que quede una forma), por oposición a la *via di porre* de la pintura (en la que se agrega algo, desde afuera, a la tela en blanco). De manera que, si es cierto que la “piedra” no responde, ello no significa que no se le pueda hacer *decir* algo.

Pero aún considerando como horizonte esa Unidad originaria, en tanto *modo* de la pregunta, el histórico tiene una ventaja sobre los otros –en el mero sentido de que los *atraviesa* a todos–: incluye en ella al Tiempo, sea como sea que se lo quiera considerar (lineal, cíclico, quebrado, helicoidal: ya hablaremos de eso). Es decir: absorbe las *transformaciones determinadas* de la pregunta. De allí que sea lo primero de lo que el Poder quisiera ver el “fin”. De allí también –en la traducción “académica” de ese poder– la verdadera manía contra las “filosofías de la historia”. Y no es que nos apresuremos a romper lanzas por esa “disciplina”. Más modestamente, nos reservamos el derecho de sospechar otra vuelta de tuerca de la ideología de la polarización, en la que se pretende hacernos creer que la *única* “filosofía de la historia” posible es la que todos estaríamos dispuestos a recusar por “teleológica” y determinista. Frente a ese nuevo Todo “irrompible” se nos propone que aceptemos la Rotura sin retorno, la fragmentación deshistorizada. Y bien: no aceptaremos la extorsión, como no la aceptó, en su momento, Marx (ya que el llamado “postmodernismo” está lejos de ser una novedad: el positivismo de la historia “acontecimental” y de narrativa mediocrementemente “política” que, con algunas excepciones honrosas[1], dominaba en los tiempos de Marx, también pretendía que era imposible concebir una historia “totalizadora” que diera cuenta de las grandes estructuras condicionantes de la iniciativa “individual”: también ella era, pues, como el “postmodernismo”, una suerte de *metafísica de lo fragmentario*).

Cambiamos, pues, el eje del falso dilema en el cual se intenta acorralarnos, y abordemos el tema por el costado de una hipótesis: la de un Todo que incluya a sus “otros” de manera *constitutiva* –así como, para Marx, la lógica del capitalismo incluye de manera *constitutiva* al proletariado y la lucha de clases, sin los cuales, por una de esas paradojas que en buen romance se siguen llamando dialécticas, el capitalismo directamente no “funciona”–; vale decir: de manera que *desmienta* su apariencia de Todo-Uno ya “acabado”, autosuficiente. ¿Cuántas concepciones, cuántas *ideas* sobre la Historia ha producido la historia? O, preguntado de un modo aproximadamente “ricoeuriano”: ¿cuántas *configuraciones narrativas* del tiempo y la lógica de lo histórico han sido capaces de concebir las sociedades, las culturas, los sujetos? Porque, es evidente: la *experiencia* subjetiva del tiempo es de una inefabilidad desesperante, incomunicable. San Agustín, todavía en la tardía antigüedad, lo expuso en un epigrama contundente: “sé perfectamente lo que es el tiempo; pero si me lo preguntan, ya no sé nada”. Sólo la pregunta, en efecto –y cuánto más la pregunta por la historia–, *instituye* al Tiempo; pero por el mismo gesto de *institución*, la pregunta cae dentro de lo instituido, se “temporaliza”. De esa caída no hay recuperación posible, dice el ya citado Vitiello: “pone a lo otro como otro, o sea que le da lugar a la presencia” allí donde había ausencia pura. Para dar cuenta de lo “inefable” del Tiempo, por lo tanto, se impone un desvío, la construcción de un tiempo paralelo, escrito, narrado, *ficcional* –lo cual no es, por supuesto, lo mismo que “falso”–, que *relata*, observándola e interpretándola “desde afuera”, la conducta colectiva *pasada* de los hombres, de los pueblos, de las sociedades. Algo más tendremos que decir, en nuestra conclusión, sobre esta cuestión de la historia como *relato*. Conformémonos por ahora con decir que a eso lo llamamos Historia –la disciplina, la ciencia “social” o “humana” que así se denomina, que no es, que mantiene una distancia y una diferencia *radical* con la “historia” *vivida*, sufrida, por los hombres.

Ninguna otra disciplina de esas que emergieron luego de la presunta “rotura” del Todo, en efecto, ninguna otra ciencia de las llamadas “sociales” o “humanas” alcanza ese grado de radicalidad en la brecha entre lo experimentado y lo narrado: ni la sociología, ni la antropología, ni la ciencia política, ni la psicología; todas ellas pueden, si quieren, *observar*, “en vivo y en directo”, en tiempo presente, el fenómeno del cual hablan: sólo la historia tiene que contar, incorporándolo como pueda a su discurso, con un tiempo *absolutamente* otro, ajeno, irrecuperable. Un tiempo que, no importa cuán veloz y vertiginoso haya sido para aquéllos que tuvieron que vivirlo, para el historiador, en el aquí y ahora, está *inmovilizado* en el documento, en el monumento, en la ruina, en el resto escrutado por su violencia hermenéutica. La pregunta “histórica”, que instituye al Tiempo, pues, simultáneamente congela, *espacializa* sus encarnaciones.

Pero, por supuesto, en todo lo anterior hemos hecho, hasta cierto punto, trampa. La que acabamos de describir es una cierta *concepción* de la historia, la tradicional, la dominante en la academia, si bien desde hace décadas ya despuntan otras, aún *dentro* de la academia: la “historia oral”, la “microhistoria”, la “historia contemporánea” –todas, también ellas, impensables sin el antecedente de Marx: ¿qué otra cosa que “microhistoria contemporánea” está haciendo Marx en textos como *Las luchas...*, salvo que, como hemos visto, no se *queda* en el mero registro “micro”, sino que lo devuelve a la *grande histoire* de Francia y la modernidad burguesa en su conjunto?– modos que se asemejan más al método etnográfico de la observación participante; lo cual no deja de ser un paradójico retorno a los orígenes: después de todo, *así empezó* la ciencia histórica en occidente, con Herodoto, con Tucídides, cuando todavía no existían, o no se sabía qué hacer con ellos, documentos, monumentos, ruinas, restos, y había que haber *estado allí*, haber sido *testigo* del acontecimiento –o, al menos, de la narración del acontecimiento por boca de un contemporáneo– para narrarlo. Es decir: sumar la experiencia *propia*, la propia temporalidad subjetiva, a la de los hombres observados. En verdad, entonces, ese relato no correspondía a un estricto *pasado* perdido para la experiencia, sino a un *presente* –de “larga duración”, quizá– que estaba en cierto modo “bajo control”: en todo caso, que estaba *disponible* para el *Histor* (aquel que “ve u oye contar”). Tal vez sólo esos primeros historiadores, pues, hayan estado en condiciones de comprender, de reproducir en sí mismos, *todo* el sentido del enunciado célebre de Sartre: ciertamente, yo hago mi propia historia; el problema es que los otros *también* la hacen, como yo hago la de ellos.

Es cierto que con Polibio la perspectiva se amplía, no tanto quizá en la dimensión temporal, pero sí en la *espacial*: el protagonista privilegiado es el Estado Romano, el primero que logra transformar la historia circunscripta, local, aislada, en historia “mundial”. De manera que el Estado –hay aquí una suerte de

anticipación hegeliana— es el *portador* de una Historia con una férrea lógica interna que necesariamente conduce —lo ha hecho ya— a la Unidad del Todo. La Historia es, aquí sí, la *teleología* del Estado político, y es el *pasado*, aunque sea relativamente reciente, el que explica nuestro presente como punto de llegada “preformado”, que le otorga su Unidad a la caótica diversidad de las experiencias. Por nuestra parte, ya hemos adelantado que no nos conforma esta idea, ni mucho menos que la creamos la única posible, pero, como sea, pregúntesele al hombre o mujer de la calle, y se verá que aquélla concepción de la historia, la tradicional, la dominante en la academia, es asimismo la dominante en el sentido común de la sociedad: la historia —como decíamos al comienzo, citando una expresión de moda— es lo que *ya fue*. Lo que conserva esa brecha irreductible, aún dentro de la propia continuidad cultural, entre la experiencia del presente y la del pasado, inmovilizada en el resto, en la ruina, trastocada entonces en toda clase de iconografías borrosas, brumosas, fantasmagóricas y fantasmáticas. Quizá no sean muchos los que hoy recuerden el *dictum* más poético y más dramático con que cuentan las “filosofías” de la historia, ése de Benjamin que citábamos más arriba, a propósito de la recuperación de la experiencia histórica no tal cual se produjo realmente en el pasado, sino tal como relampaguea, hoy, ahora mismo, en un instante de peligro; y quizá menos aún habrán leído, meditado sobre, esa otra idea benjaminiana, todavía anterior, según la cual el historiador “materialista” (así lo llama el propio Benjamin, identificándolo con su idiosincrática concepción del “alegorista”) no *encuentra* las ruinas del pasado, sino que *transforma* el pasado en ruinas, lo “mortifica”, para edificar con esos restos, con esos fragmentos, el presente fulgurante, *urgente*, que movilice la experiencia en un *hacer* la historia, además de narrarla. Y, como también lo insinuábamos antes: ¿cuál otra puede haber sido la intención, la inspiración, de Marx, al escribir esos textos históricos plenos de *urgencia* militante, y al propio tiempo tan densamente teóricos, sino la de precisamente arruinar las ideas preconcebidas sobre el “progreso” histórico?

Así, como lo hace Benjamin, es la única manera de *leer* en serio a Marx. Pero claro está que no se trata simplemente de leer, de meditar sobre, de *conocer* —prejuicio intelectualista, iluminista, que el mismo Benjamin sería el primero en recusar—: el saber no es garantía de nada, cuando el propio horizonte vivencial, social, está encajonado por, “encajado” en, la desidia de un *ya fue* dissociado del “tiempo-ahora” (para insistir con la jerga benjaminiana). *Desencajar* ese horizonte temporal dominante, ponerlo “fuera de lugar”, *out of joint* —como hubiera dicho, ahora sí correctamente, Hamlet— no es —aunque lo sea también— tarea de historiógrafos, de filósofos, de teóricos sociales: es tarea de las multitudes anónimas, dispersas, múltiples, de lo que antes se llamaban los *pueblos*, los “vencidos”, dice Benjamin —pero no, por completo, derrotados para siempre—, el “proletariado” decía Marx, rehaciendo su propia historia sobre las ruinas mortificadas de un pasado que no es el *suyo*, sino el que le dieron (los “progresistas”) para aplastarlo bajo los monumentos de “su” historia. El historiador, el historiógrafo, el filósofo, lo que fuere, es en todo caso *uno menos* en esa multitud: es el que *está allí*, en la incómoda, ambivalente posición de un testigo, de un *observador participante*, del relampaguear de las ruinas del pasado en el presente. Lo decíamos en otro lado: reescribir la “historia de los vencidos” a partir de sus *ruinas*, de los jirones de miles de naufragios que han abandonado sus restos en las playas de la memoria, combatir con énfasis crítico la idea de “progreso” que los dueños —es decir, los expropiadores— de la Historia identifican con su propio éxito. Transformarse finalmente en los ¿por qué no? custodios orgullosos de la inagotable *reinterpretación crítica* de un pasado cultural que el tardocapitalismo quisiera sencillamente borrar de sus *hardwares* atiborrados de transferencias bursátiles. Eso, finalmente, es lo que Marx enseñó antes que ninguna otra cosa en sus textos “históricos”. Y sobre eso quisiéramos, ahora, abundar.

Dos

Al empezar preguntábamos, con un fingimiento de ingenuidad que no era más que astucia retórica: ¿cuántas *ideas* sobre la historia hay, *puede haber*? Una primera respuesta es casi trivial en su obviedad: al menos tantas como culturas, sociedades, civilizaciones. Incluso al interior de cada sociedad, conviven diferentes “historias”: la del individuo, la del grupo social, la de las clases, la de la nación en su conjunto. Y si preguntamos por las *experiencias* históricas, serán muchas más. Porque ha habido —y hay— culturas,

sociedades, civilizaciones (la mayoría, si se toma en cuenta a la humanidad en el conjunto heteróclito de su espacio y de su tiempo) que no *inscriben*, porque no lo creen necesario, su experiencia de la historia en una Historia. Y no es, por supuesto, que no *hagan* aquélla pregunta *instituyente* del Tiempo como tal. Simplemente, no se obsesionan con su “caída” en la Irreversibilidad que le otorga la letra escrita, la *letra muerta* del historiador tradicional. Son, por ejemplo, esas sociedades que Lévi-Strauss (1968) ha llamado “frías”: que no son, lo acabamos de insinuar, aquéllas que no tengan, no *sufran* la historia –lo veremos enseguida: ellas la sufren mucho más que las otras, las “calientes”–, sino que la experimentan de un modo, por así decir, *desacelerado*: en tiempos largos, lentos, que periódicamente se repliegan sobre sí mismos para alcanzar, en el ritual, el *illo tempore* del que habla Mircea Eliade (1972), el tiempo “deshistorizado” –o mejor: *prehistórico*, no tributario de nuestra idea de “progreso”– de la fundación, de los orígenes míticos de la cultura. Es lo que suele conocerse como la concepción mítico-ritual de la historia: en ella, como lo señala Ernesto de Martino (1998), se vive en la historia *como si* no se estuviese en ella. Esta concepción (aparentemente) *circular* de lo histórico se opone simétricamente a la concepción lineal, o mejor, *rectilínea* del judeocristianismo, con su origen irrepitible en la Creación, y su final de redención en el *eschaton*, el punto de llegada. Entre ambas, el avance vertical y espiralado de un Gianbattista Vico, con sus *corsi e ricorsi* donde se vuelve a un punto de partida que ya no es el mismo porque está en un estadio superior, para nada semejante de la dialéctica histórica de Hegel. Con esta diferencia, va de suyo, esencial –que retomará Marx, saltando sobre su maestro Hegel–: los *corsi e ricorsi* no son los de la Idea, del Espíritu, lo que sea, sino de los propios hombres, capaces pues de entender *por sí mismos* (no porque se los dicte “desde afuera” una Razón Astuta) lo que *ellos mismos* han hecho.

Sí, pero, estas imágenes geométricas –círculo, recta, espiral–, tan nítidas, se vuelven hartamente menos “claras y distintas” cuando se intenta sobreimprimirlas a la experiencia *real* de las sociedades. Tomemos el círculo mítico-ritual: ¿es, de verdad, pura *repetición* lo que allí encontramos? El propio De Martino señala una extraordinaria paradoja: el sólo hecho de que las sociedades “arcaicas” necesiten, con la periodicidad obsesiva del ritual, *re-fundar* su propio ser social, indica una conciencia histórica mucho mayor –en todo caso, mucho más intensa– que la nuestra, occidental, moderna y “progresista”: ellos *saben* que su sociedad, para decirlo con las célebres palabras de Adorno (1986) referidas al arte, no tiene siquiera garantizado el derecho a la existencia; cada tanto se produce en ellas lo que el gran etnólogo italiano llama una “crisis de la presencia”: el apocalipsis no está al final de un recorrido de duración incierta, sino que es una amenaza permanente, y por eso la historia debe, cada tanto, *re-comenzar*. Es cierto: lo hace siempre de la misma manera, retornando al instante primigenio, “metahistórico”; pero la idea misma de un *volver a la Historia* desde su exterioridad en cada ritual es en sí más profundamente “histórica” que la engañosa comodidad de aquéllos que se piensan *ya siempre* instalados en el curso irreversible de los hechos, en el “progreso” del tiempo. Nada de círculo, entonces, que es una figura del Todo-Uno, sino el *retorno* –desde fuera del Tiempo, pero cayendo en él– de la pregunta *instituyente* por la “presencia”, por lo que Vitiello, como hemos visto, llama “poner lo otro como otro”. ¿Y la recta? Desde la introducción del cristianismo, se trata de una *línea quebrada*, como si dijéramos “partida al medio” por ese *acontecimiento central* que es el advenimiento del Hijo a la tierra y a la carne, y cuyo sacrificio mortal, para asegurar sus efectos, debe *repetirse* en la liturgia de la Misa –en el “banquete totémico”, como lo llama Freud audazmente–: ¿es, esa recurrencia infinita del acontecimiento inaugural, más “histórica”, menos “mítico-ritual” que la de las sociedades “arcaicas”? O, en todo caso, ¿es tan diferente a la ascendente espiral viquiana, en la cual el *eschaton* podría perfectamente ocupar el lugar de la última *vuelta* sobre sí misma?

De todos modos, aún expresando nuestras dudas sobre la aparente claridad de esas imágenes histórico-temporales, aún teniendo en cuenta esa borrosidad de los límites, aquella pluralidad de las historias efectivamente vividas, por mera simplificación heurística o pedagógica, ¿no podríamos *reducir*, sabiendo que lo hacemos, las ideas de la historia a esas tres grandes iconografías? Haciendo gala de todo nuestro mejor pluralismo y progresismo “multicultural”, ¿no podríamos admitir la “coexistencia pacífica”, en un mundo compleja y diferencialmente integrado, de muy distintas *experiencias* (incluso *temporalidades*) históricas, si bien todas ellas traducibles, de uno u otro modo, a esos tres grandes registros esquemáticos? Podríamos, sí, evidentemente. A un precio muy caro –especialmente para *algunas*, probablemente la gran mayoría, de esas

experiencias históricas—: el de disimular, de manera fatal, la cuestión del Poder. Porque el Tiempo, la Historia —y este es componente esencial de la enseñanza marxiana, que puede leerse sin dificultad entre las líneas de sus “narrativas” históricas como *Las luchas de clases en Francia*—, no son evidencias objetivas, datos de la naturaleza, legalidades físicas inexorables: son ellos mismos *construcciones* históricas, en las que las sucesivas transformaciones de la pregunta instituyente, están informadas por unas estrategias —concientes o no— de dominio, de producción de “hegemonía”, que deben operar *también* —si no principalmente— sobre aquellas concepciones de la *temporalidad* histórica, sobre la configuración heterónoma de las *experiencias* del existente histórico, y de la narrativa específica que corresponde a esa “voluntad de poder”. Desde 1492, bien lo sabemos los “latinoamericanos” (y los africanos, cuya historia tan diferente es sin embargo tan solidaria con la nuestra), *las* experiencias históricas están configuradas y narrativizadas por *una* experiencia histórica —por una imagen elevada a nueva condición de Todo-Uno— que pasa por ser *la* experiencia de lo histórico como tal, la de Europa occidental. Ni una inteligencia tan poderosa y totalizadora como la de Hegel (él menos que nadie, en cierto sentido, justamente por su afán de someterlo todo a una Historia extrahumana, ella sí plenamente “metahistórica”) pudo sustraerse de expulsar fuera de la historia a toda sociedad que tuviera *otra* historia (Hegel, 1981). En el contexto de esa lógica dominante, la inmensa mayoría de las civilizaciones humanas —a partir de una colonización que no fue sólo territorial, política, económica o cultural: que fue una colonización, también, del *tiempo* y de la *experiencia* de la(s) historia(s)—, no es que hayan *perdido*, estrictamente hablando, su historia; lo que les (nos) ha sucedido es que su (nuestra) historia se ha vuelto *impropia*: fueron arrojadas, de la manera más violenta posible, en la historia del *Otro*. Dentro de la propia Europa —y después, por supuesto, en el resto del mundo—, algo semejante sucedió con el “proletariado”: él *nació ya* con y en una “historia” que le era ajena, que era, digamos, su propio “*Otro*”, ya que le fue dada por la clase dominante, que se hace dominante —ya que lo Otro es, repitamos, lo Mismo proyectado hacia fuera— gracias a ese Extraño. Esta palabra, incluso, en este contexto, se vuelve feroz: ¿cómo hablar, sin una cuota inaudita de agresión simbólica, del Otro: cómo puede el Occidente moderno no ver que, así como su transformación en *la* cultura dominante es una estricta función de su poder sobre “los otros”, la propia “otredad” del Otro es un disfraz de *su* dependencia, la de Occidente, de esas *historias* que no sólo ha subsumido en la suya, sino que es *gracias a ellas* que tiene la suya?). Ya no se trata aquí de esa pregunta “originaria” e “instituyente” que produce la alteridad misma del Tiempo, sino de esa “rotura” del Todo que expulsa fuera de sí al Otro, como los griegos, conscientes de la vanidad de su gesto, habían expulsado al *mitos* del *logos*, sólo que ahora con vanidad “inconsciente”.

Es decir, no *cualquier* “rotura” del Todo es necesariamente una disolución del Terror: a veces la rotura misma puede ser terrorífica, porque —lo ha mostrado, cuándo no, Adorno— genera una nueva (falsa) Totalidad que se permite (más: que *necesita*) promover su Otro como si ella nada tuviera que ver en el asunto. Pongamos: América o África ¿*son*, de verdad, el Otro de Europa, o más bien, tal como las encontramos configuradas en la “modernidad” (la de Europa, se entiende), no son el *producto* de la dominación europea, y entonces la *parte negada* de su Todo? En todo caso, esto lo demuestra Marx, luminosamente, para la relación entre burguesía y proletariado: véase cómo, en *Las luchas...* tanto como en *El XVIII Brumario...* o en *La Guerra Civil...*, una obsesión central es la de mostrar cómo las distintas fracciones de la clase dominante compiten por *apropiarse*, para sus propios intereses, de la historia autónoma del proletariado. Y cómo el proletariado, aún oscura y confusamente, resiste esa apropiación y pugna por *fundar* su propia historia. Lo cual, claro está, significa al mismo tiempo que *hay* una historia (relativamente) autónoma del proletariado, de sus diversas fracciones y sectores, y que por lo tanto la historia del capitalismo no es *solamente* la historia de la clase dominante, así como la historia del colonialismo no es *solamente* la de las potencias coloniales: en ambos casos —que además están estrechamente correlacionados, como lo muestra claramente el mismo Marx en el famoso Capítulo XXIV de *El Capital*—, se trata de una historia compleja y múltiple de relaciones conflictivas entrecruzadas, una historia *polifónica*, como diría Mijail Bakhtin (1992).

La insidia de esta fagocitación de las diferencias históricas —que ninguna ideología “multiculturalista” o “policlasista” debería poder disimular— es tanto mayor cuanto más se disuelve en la “normalidad” del sentido común inocente de la escuela primaria: ¿historia “antigua” *de quién*? ¿“media” entre *qué y qué*?, ¿“moderna” respecto de *cuál* antigüedad?, ¿“contemporánea” de *qué cosa*? Y otro tanto podría decirse, ya lo hemos

insinuado, al interior de *cada una* de las sociedades, incluidas las occidentales: los proletarios de Marx, los “vencidos” de Benjamin tienen *su* propio tiempo histórico, que ha sido “invisibilizado” por el *progreso* histórico de los vencedores (para los vencidos, piensa Benjamin, no hay progreso: ellos tienen que volver a empezar siempre, por eso su experiencia histórica se parece más a la *alegoría* mítico-ritual, apocalíptica, de las sociedades “arcaicas”; al menos, hasta que se produzca la gran *interrupción* final, mesiánico-revolucionaria, de la rectilínea historia de los vencedores). En *Las luchas...* puede apreciarse nítidamente la manera sutil con la cual Marx rompe con la apariencia lineal (“progresista”, diría Benjamin) de la historia de los vencedores. Ironizando, por ejemplo, sobre los “anales de la revolución de 1848 a 1849”, cuyo título pretende ser el de la derrota de la revolución, explica que lo que ha sido vencido en esas “derrotas” *no* es la revolución, sino los restos de una tradición “pre-revolucionaria” que era el resultado de relaciones sociales que todavía no habían alcanzado el punto de un agudo antagonismo de clases. Es cierto, el proletariado francés, en 1848, todavía no ha alcanzado el nivel de “madurez” que le posibilite llevar a cabo *su propia* revolución; pero esto no es una “derrota”, sino el necesario proceso de liquidación de las rémoras que todavía lo atan, débilmente, a esta o aquella fracción burguesa o pequeño-burguesa. La revolución no “progresa” por sus acontecimientos “tragicómicos” inmediatamente visibles, sino, dialécticamente, por la unificación del campo *contrarrevolucionario*; vale decir, por la generación de un “oponente en el combate” que hará posible la maduración de un partido *realmente* revolucionario. Al mismo tiempo, la nueva situación revela, inesperadamente, los desplazamientos estructurales insolubles que empiezan a entrar en crisis: como dice Marx, en la Francia de 1848 la pequeña burguesía tiene que realizar las tareas históricas que normalmente son las de la burguesía, el proletariado las que hubieran sido las de la pequeña burguesía, y *nadie* las que pertenecen al proletariado. Se puede estar de acuerdo o no con la caracterización; pero lo que no se puede negar es la complejidad y la riqueza inéditas de una concepción de la historia que busca captar la pluralidad de los tiempos, los desarrollos “desiguales y combinados” de las fuerzas en pugna, las *sincronías diacrónicas* de la historia, si se nos permite el aparente contrasentido. Que es, finalmente, el arma de combate teórico contra el “sentido común” dominante.

No se trata, claro está, de simplemente *deconstruir* sentidos comunes que, a condición de que sepamos de qué estamos hablando, son perfectamente utilizables para ubicarse de alguna manera en el mundo (el sol efectivamente “sale” por el este y “se pone” por el oeste, aunque sepamos que eso es sólo un efecto visual de que la tierra rota sobre su eje, etcétera; pero conviene recordar que esta aparentemente neutral convivencia actual de las experiencias del hombre común y del científico, en otras épocas le costaron al segundo más de una hoguera inquisitorial). Pero sí se trata de no pasar por alto que esos sentidos comunes son la “conciencia” –no diremos falsa: como lo ha señalado agudamente Althusser, la operación ideológica por excelencia es la que dota de conciencia “verdadera” a una *realidad* “falsa”– bajo la cual (no) se expresan las múltiples historicidades en su lucha no resuelta, quizá irresoluble (Althusser, 1995).

Acabamos de hablar de “conciencia”, como si esa palabra no hubiera perdido toda su inocencia después del psicoanálisis (y antes aún, como procuraremos mostrarlo, desde Marx). Pero ¿hay entonces un *Inconsciente* de la historia? Si el concepto mismo de *lo inconsciente* está ya para siempre asociado al nombre de Freud, su precondition en una *historia de las prácticas teóricas* (Althusser, de nuevo) no podría sortear el nombre de Marx (entre ambos –y algunos, se sabe, agregarían a Nietzsche– han levantado la más radical *recusación*, sabiéndolo o no, de los distintos registros en los que se ha articulado la historia moderna de occidente como pretensión de ser *la* historia). No ha faltado –no sigue faltando– quien señale en el “materialismo histórico” –es otra de las estrategias de descalificación a las que nos referíamos– una traducción laica, terrenal, “realista”, incluso positivista, del *eschaton* judeocristiano, con su redención final, su *fin de la historia* (aún cuando Marx, como es sabido, lo nombre como *principio* de la historia, como ruptura con la “prehistoria” en la que todavía estamos) que sería, en verdad, un retorno al paraíso originario, aquel “comunismo primitivo”, aunque ahora en el nivel más alto de la espiral viquiana, permitido por la “síntesis”, la *Aufhebung*, de todos los factores que antes estaban en conflicto: el desarrollo libre de unas fuerzas productivas no trabadas por las relaciones de producción, la desalienación de un sujeto que por primera vez estaría en condiciones de ser un *verdadero* individuo autónomo, la disolución de los poderes políticos e institucionales en la autoorganización de la sociedad, etcétera. Y aún cuando no supiéramos que esta

caricatura del materialismo histórico como mera adaptación “empirista” de la escatología judeocristiana tiene sus propias motivaciones histórico-ideológicas, su ridiculez (ridiculez doble, en verdad: también ridiculiza casi ofensivamente las complejidades del propio pensamiento judeocristiano) nos haría decir que no resiste el menor análisis: para empezar, y aún admitiendo esa doble simplificación de los términos comparados, anula alegremente la diferencia específica más elemental de la concepción marxiana de la historia, esa diferencia específica que nombrábamos al principio: la categoría de *praxis social*, bajo la cual el “fin/principio de la historia” –si se pudiera seguir hablando así– sería el producto de esa acción conjunta, plural pero subterráneamente articulada, de todos y cada uno de los sujetos sociales, de las *clases*, y no de una inescrutable voluntad divina extrahistórica que *ya ha* dibujado, desde siempre y para siempre, el *eschaton* final, tan sólo dejando a los sujetos, de manera estrictamente individual e íntima, el “libre albedrío” de elegir de qué manera llegar al punto en el cual se le abren dos, y solo dos, puertas: la de la salvación, la de la condena. Enténdasenos: no estamos nosotros mismos –no tenemos la autoridad– condenando, a priori, ninguna fe, ninguna *creencia*; apenas estamos señalando una diferencia irreductible entre una idea *inmanente* y otra *trascendente* de la historia. No se trata de las *letras* ni de los *espíritus* de los respectivos textos: se trata de que la historia no es una cuestión de textos, aunque estos, sin duda alguna, formen parte de aquélla.

Pero finjamos, nuevamente, un poco de ingenuidad. Juguemos a la inocencia. Leamos –sin letra ni espíritu, pero con el espíritu abierto a la letra de lo real– la frase más famosa, más citada, más vulgarizada y vapuleada, de todo el intrincado *corpus* materialista histórico: “Toda la historia de la humanidad hasta el presente ha sido la historia de la lucha de clases”. Dejemos, inclusive, de lado, porque nos llevaría demasiado lejos, la *addenda* de Engels posterior a la muerte de Marx (la que, adicionando “la historia *escrita* de la humanidad”, corrige la tentación de clasificar al propio Marx –lo cual no por ello ha dejado de hacerse– entre los que, como Hegel, concebían la existencia de “pueblos sin historia”: una frase que el propio Engels *sí* pronunció en algún momento, con lo cual la corrección adquiere estatuto de autocrítica). ¿No puede entenderse genuinamente, en ese enunciado, que, por lo tanto, la “lucha de clases” –en el sentido más amplio y estricto posible: el de las relaciones de poder entre productores y apropiadores del excedente– es la *condición de posibilidad* “exterior” de que haya historia? “Exterior”, no por supuesto a la historia misma, sino precisamente a la concepción lineal y “progresista” de los vencedores de la historia, que quisieran ver en las expresiones de la “lucha de clases” unas meras perturbaciones y excrecencias artificiales, anómalas, cuando no perversamente provocadas por los llamados, precisamente, *provocadores*, en el mejor de los casos desvíos temporales que la propia historia (en su curso inexorable hacia el progreso de la especie) se encargará de normalizar, tal vez “astucias de la Razón” que *aparentan* esos desvíos particulares para mejor servir la causa del Universal, y así. Pero en verdad, lo que ese enunciado viene a hacer es reponer la *causalidad* íntima, “secreta”, de la historia que se experimenta en la superficie, y con la cual no es que tenga una relación de exterioridad o de ajenidad, de mayor “profundidad” o complejidad, sino –para apelar a una metáfora prestigiosa– de cinta de Moebius: la lucha de clases es el *pliegue* “esencial” (“invisible a los ojos”, por la acción espontánea de la ideología dominante) que explica el lado de la cinta por el que las hormigas, en el célebre dibujo de Escher, circulan pareciendo ir siempre hacia adelante sin obstáculos. La lucha de clases es la *otra* historia, la *otra* temporalidad, que –al igual que la historia y la temporalidad de las “sociedades sin historia” respecto de *la* historia, la de occidente– es la “causa perdida” (perdida porque sus inscripciones actuales disuelven su origen en la noche de un tiempo prehistórico que esporádicamente retorna en sus efectos) de *esta* historia, la que se narrativiza en la marcha lineal del Tiempo homogéneo del “progreso”. Y en este sentido, la lucha de clases es –otra formulación, ya casi canónica, de Fredric Jameson (1990)– el *inconsciente político* de la historia. Como la del inconsciente freudiano en relación al sujeto “individual”, su temporalidad, hay que repetirlo, no es que pertenezca a una historia *diferente*, sino a otra *lógica* de la historia. Cuando Freud dice del inconsciente (como Althusser de la ideología) que no *tiene* historia, sabe bien lo que dice: la materia, la consistencia, del inconsciente, también la del “inconsciente político”, no es un *tener*, es un *producir*: la lucha de clases produce “hechos”, “acontecimientos” históricos así como el inconsciente produce *lapsus*, olvidos, conductas neuróticas, a veces chistes (la historia como “farsa”). Es por esto –entre otras razones, de las cuales hablaremos en su momento– que resulta insanablemente ocioso el debate sobre cuál es la “verdadera” subjetividad histórica a la que se refiere implícitamente Marx. En última instancia, como lo ha

visto agudamente Pierre Macherey (1969), el *auténtico* “sujeto” de la Historia no es, desde ya, un individuo, ni siquiera una colectividad, y hasta heréticamente nos atreveríamos a decir que no es tampoco *una* clase; sino que es, volviendo al Goethe inspirador de Marx, una Acción: la *lucha* de clases.

Metafóricamente se podría decir, entonces, aún a riesgo de hacer una analogía que pueda sonar escandalosa para las “buenas conciencias” marxistas, que, mucho más que a la escatología rectilínea del judeocristianismo –o, como nos reservábamos más arriba, a su caricatura mezquina– el materialismo histórico se asemeja a la experiencia de esas sociedades “arcaicas” que saben, sin *saberlo* conscientemente, que la historia debe recomenzar cada vez: el materialismo histórico viene a decir que si la lucha de clases parece *repetirse* (pongamos: volviendo a empezar ritualmente en cada época, en cada “modo de producción”, en cada “formación económico-social”) es justamente porque, puesto que hay *praxis* y experiencia colectiva, nada está decidido de antemano. No hay *eschaton*, aunque se tenga que actuar *como si* lo hubiera, para levantar un sentido allí donde “el instante de peligro”, la “crisis de la presencia” que evoca poéticamente De Martino, abre un abismo en el que la historia podría caer definitivamente. Esa angustia del vacío sobre la cual es necesario, para asegurar una existencia histórica, *construir* una significación, *producir* lo simbólico a partir de lo imaginario, es la definición que otro antropólogo, René Girard (1974), da de lo *sagrado*. Se crea o no se crea en alguno de los dioses posibles, no se trata allí de ninguna *trascendencia*, sino justamente de la *inmanencia* de un “agujero de sentido” que es *interno* a la *praxis* histórica de las sociedades humanas, demasiado humanas. Que eso no es incompatible con la religión lo demuestra el panteísta Dios spinoziano, que está presente como Todo eternamente incompleto (*in-finito*) en el desarrollo de la diversidad de la naturaleza (y en el cual, entonces, la permanente *puesta* de “lo otro como otro” mantiene la tensión con su aspiración a lo Uno). Que no es, tampoco, incompatible con el marxismo o el psicoanálisis lo demuestra el hecho de que también ellos –cada uno con su propio *modo* de la pregunta instituyente– producen su *intervención* hermenéutica (su *Deutung*) sobre ese *agujero* de sentido. No debería constituir ningún escándalo, por lo tanto, concebir una teoría *materialista* e *histórica* de lo sagrado, no dependiente de religión o teología particular alguna –y, por supuesto, menos aún de la trivialidad dañina y reaccionaria de las ideologías *new age*. De lo sagrado, y, como adelantamos páginas atrás, de lo *trágico*: que Marx, al igual que Freud (y desde luego, que Nietzsche) hayan tenido que apelar, como algo más que una simple metáfora, a la tragedia, la griega o la isabelina, no puede ser un mero azar. Se suele citar –nosotros mismos lo hemos hecho en más de una oportunidad en estas líneas, aún tangencialmente– la famosa frase de *El XVIII Brumario* a propósito de la historia repitiéndose una vez como tragedia, otra como farsa. Pero, entre muchos otros, hay un *locus* marxiano tal vez más denso: es cuando, hacia el final del primer tomo de los *Grundrisse*, en la sección sobre las llamadas “formaciones precapitalistas”, Marx se pregunta cómo es posible que una expresión cultural perteneciente a una sociedad tan radicalmente diferente a la nuestra, la Grecia arcaica y clásica, nos siga conmoviendo de manera tan honda, tan *fundamental*. Y se responde: es porque representa la infancia de la humanidad (occidental, se entiende). ¿No se ve allí una teoría de la *insistencia* de la historia, retornando en las marcas que para siempre ha dejado en la cultura un género, el trágico, que *pone en escena* el conflicto mismo que está en el fundamento de la existencia de *toda* cultura, el enigma de su origen siempre recomenzado, aunque ese género “literario” ya no sea, en nuestra época, posible (y si no lo es, es entre otras razones por la dominación de *una* concepción de la historia, la que narra la historia como lo *pasado*, lo que no puede retornar: una historia, se diría, sin lucha de clases, y también sin “inconsciente”)?

Casi no hace falta aclararlo: el marxismo, por sí solo, no basta para explicar la historia. El mejor marxismo lo supo siempre. El mejor marxismo –los mejores marxismos, puesto que hay tantos– nunca fueron *solamente* marxismo. Marx nunca fue *solamente* “Marx” (y no aludimos a la obviedad ramplona de que Marx también fue Engels). Fue siempre *algo* –un “nombre de autor” en cuyo nombre también se cometieron actos de barbarie– que no permitía la recomposición, la *solidificación* mineral, del Todo-Uno, sino que buscaba recuperar la *tensión* que pudiera dejar abierta esa “piedra”: por eso en él también el *mythos* nunca es completamente expulsado del *logos*. Mucho menos la tragedia. Por lo mismo que dice, en alguna parte, Jorge Jinkis: hemos heredado la tragedia antigua en la escena de la política. Algo parecido había dicho Napoleón: la política es la tragedia de una época que ha perdido a sus dioses. Nuestra “neurosis” política consiste, entonces, en no poder *reconocer* ese retorno, y seguir cayendo, continuamente, en el mundo de la farsa.

Partamos de una afirmación dogmática, para mostrar cuyo valor tendremos que tomarnos nuestro tiempo, pero que será el punto de partida (y de llegada) de todo lo que sigue: la concepción de la historia, en Marx, es simultáneamente (por las mismas razones, y siguiendo la misma lógica) su *teoría del conocimiento*, su “epistemología”. En *Para leer El Capital*, Louis Althusser escribe una frase extraordinaria: “Puesto que no hay lecturas inocentes, empecemos por confesar de qué lecturas somos culpables” (1972). La frase es –para decirlo con una expresión cara a ese filósofo francés– *sinomática*: revela un problema consustancial a algo que pudiera efectivamente llamarse una *teoría del conocimiento* (o una “gnoseología”, o una “epistemología”) que también pudiéramos llamar “marxista”. 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* –para introducir un concepto sartreano sobre el que tendremos que volver– por el posicionamiento de clase, la perspectiva político-ideológica, los intereses materiales, los condicionamientos culturales o la subjetividad (conciente o inconciente) del “intérprete”. Es decir, por la Historia, por la *praxis* social-histórica, tanto la presente como la “acumulada”, que *presiona* sobre la presente como esta sobre aquella (de donde podría seguirse –y es una cuestión sobre la que habrá que volver–, como dijimos hace un instante, que la “epistemología” marxiana es, en este sentido, *historia concentrada*). 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, por ejemplo, Max Scheler o Karl Mannheim. 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, que hemos citado más arriba) *conciencia “verdadera” de una realidad “falsa”*, una aparentemente escandalosa paradoja sobre la que también 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* –en situación *histórica*–, ¿no significa eso 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”, etcétera, 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 histórico-cultural), 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, aún 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 nuestro conocimiento, *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” es la *producción* de un aparato simbólico que, desde ya, no es en modo alguno “individual” o plenamente singular (no se trata de ningún “subjetivismo” a ultranza), sino el resultado de un complejo proceso cultural e histórico. Y esta nueva constatación, sin ninguna duda, es un enorme avance sobre las ingenuidades empiristas, positivistas o materialistas vulgares. Y es una constatación *que ya existe*, asimismo, en Marx, quien sabe perfectamente que el lenguaje, como *producto comunitario de una praxis social-histórica*, es el tamiz inevitable de la experiencia humana, si bien es el ya aludido “giro lingüístico” el

que, en el siglo XX, nos ha otorgado plena conciencia de la centralidad del fenómeno. Pero lo ha hecho a un precio inequívocamente “anti-marxista”: el de eliminar el *otro* tamiz a partir del cual se procesa y se *construye* la experiencia histórica, a saber, la transformación de la naturaleza, es decir, en el sentido más profundo del término, el *trabajo*. Pero de todos modos, es una constatación 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 este texto, 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, aunque no rompamos lanzas por esa etiqueta– 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: en primer lugar, acabamos de subrayar la frase “a partir de los cuales”: es inútil, además de perjudicial, 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. Y en segundo lugar, 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 histórico sobre el eje de los “pares de oposición” mutuamente excluyentes (ejemplo: sujeto/objeto, material/simbólico, pensamiento/acción, individuo/sociedad, estructura/historia, etcétera): 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. Y, en efecto, tanto en la “filosofía de la historia” de Marx como en la “epistemología” que de ella se deriva es esta dialéctica sujeto/objeto la que constituye una *matriz* fundante sobre la que se levanta la construcción del *conocimiento* histórico. Teniendo en cuenta estas dos premisas básicas, podemos empezar a abordar la cuestión.

La famosísima Tesis XI sobre Feuerbach que Marx y Engels (pero sabemos que su autor principal es Marx) inscriben en una sección de *La Ideología Alemana* –“Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata ahora es de transformarlo”– puede tomarse, entre otras cosas, como un enunciado de epistemología radical, o como un ultracondensado “discurso del método” marxiano. 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 antiintelectualismo 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, por un lado, la transformación del mundo es la *condición* de una interpretación correcta y “objetiva”, y por otro, que, 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 es otra cosa lo que encierra el ya citado 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 histórica es la condición del conocimiento y viceversa, porque ambos polos están constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar distintos “momentos” (lógicos, y no cronológicos), 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”).

Vale decir que, en definitiva, lo que Marx viene a hacer –esa es su “genialidad”– es sencillamente *mostrar* que ese es el movimiento de la realidad, y a *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 del Iluminismo* (1989), 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. Y sin embargo, esta *doble ignorancia* (“doble”, pero desde luego no simétrica, ya que entre el capitán y los marineros el poder está desigualmente distribuido) es la que permite que el sistema, como se dice, *funcione*.

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: es su *culminación*, es su fusión con la *realidad* material, y 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. Estamos citando, por supuesto, a autores profundísimos 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 (¿deberíamos decir: el “pensador-actor”?) 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 tienen en común, más allá de (pero vinculado con) su “idealismo”, es su imposibilidad de *superar* (incluso en el sentido de la *Aufhebung* del mismo Hegel) esa escisión histórica 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 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. Porque 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 “anti-burgués” pero muy cerca de ser uno de los intelectuales más lúcidos de la modernidad) *impone necesariamente* esa separación. Y no es que por supuesto 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. Como tan agudamente lo expresan Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*, la propia revolución “burguesa” ha provocado que esas justificaciones ideológicas pretendidamente eternas –más allá de su permanencia en el ámbito de la fe individual– se hayan disuelto en el aire, volatilizadas por el inmenso movimiento de la *materia*

que dicha revolución ha puesto en marcha, pero una parte de cuyas consecuencias –la nueva forma histórica de la lucha de clases, para denominarla rápidamente– se empeña en ocultar, *manteniendo* artificialmente la impronta idealista. De allí que, en cierto sentido, el *uso* de la religión, y de lo ideológico en general, se haya vuelto infinitamente más *cínico* en el capitalismo de lo que era en las formaciones histórico-sociales previas (y de allí también, aunque esto es otro tema que nos llevaría demasiado lejos, la tentación recurrente, y algunas veces eficaz, de usar a la religión *contra* el capitalismo).

La paradoja es que esa separación entre Sujeto y Objeto 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 de producción (y re-producción) 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 “maquinica”– es que se torna imprescindible la distinción entre el sujeto *cognoscente* y el objeto *conocido* (o, en todo caso, el objeto *a conocer*). El impulso –otra vez, necesario para la lógica del funcionamiento productivo de la “maquinaria” capitalista– de una *dominación* –y no una mera transformación– 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 premodernas 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 circunstanciales, a Homero y los trágicos griegos, a Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schiller, Heine, etcétera). Es en esta época, para decirlo todo, que puede (y debe) *inventarse* la mismísima noción moderna de “Individuo”, como una entidad *distinta* del resto del universo, y cuya misión es *conocer* y *dominar* ese universo.

Va de suyo 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 y la alienación: 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 de la *Dialéctica del Iluminismo*, 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).

Pero, seamos justos. Se trata de un conflicto que, ciertamente, no se les escapaba a los honestos y lúcidos 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 las igualmente históricas formas 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 decisivo 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 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. 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 trasposición “espiritualizada” del muy real Estado Prusiano de principios del siglo XIX. 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 trucas.

Esta nueva 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.

Volvamos, por un momento, a recordar a Althusser. El filósofo francés sin duda exagera al hablar de la 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 – para simplificar, poner la *praxis* material en lugar de la Idea como motor de la historia– 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 estamos, pues, ante 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*. O sea –a riesgo de volvernos cargosos–: la Historia, en el sentido estrictamente marxiano. Para sintetizar este nudo de cuestiones: Marx intenta resolver, mediante la introducción del concepto 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 solucionar –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.

#### CUATRO

Hemos mencionado, más bien al pasar, y a propósito de la dialéctica Sujeto/Objeto, 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? Ya hemos adelantado, de manera un tanto sumaria y provocativa, que a nuestro juicio –y siguiendo a Macherey– ese lugar no está ocupado tanto por un *sujeto* (en el sentido tradicional) como por una *acción*, que convenimos con Marx en llamar “lucha de clases”. Esta idea tiene varias ventajas, que ya iremos desarrollando, la menor de las cuales –digamos por ahora– no es la de proporcionar un criterio estrictamente *histórico* para entender que la “clase” no es (para decirlo con el lenguaje de Marx) un *producto*, sino *un proceso de producción*. Podríamos incluso especificar: de *auto*–producción. Pero no nos apresuremos, y pretendamos por un momento que aún no contamos con esa hipótesis. Ante la pregunta por el “sujeto”, un marxista “ortodoxo” 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 no solo el propio Marx, sino 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*?

Estamos ante un problema extremadamente difícil e incluso confuso, que requiere avanzar 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, de manera clásica) 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 y a través de la historia, articulándose con igualmente variables condiciones socioeconómicas, políticas, culturales y aún psicológicas. La diferencia entre ambos registros es homóloga a la que ha hecho el marxismo 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, casi nos atreveríamos a decir *tipos ideales*, en sentido weberiano; 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[2]. 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 sucintamente, 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” (si se nos permite esa fácil paráfrasis del Principito). 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*.

Ahora bien: con toda la importancia que conlleva este hallazgo, no podemos simplemente conformarnos con él. De hacerlo así, en cierto modo 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 (para volver a utilizar esa noción, sobre la que aún tendremos que volver).

Pero entonces, hay que volver a formular nuestra pregunta inicial: ¿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/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 stalinismo 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. No obstante, antes de proseguir por esta vía 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*: solamente –aunque no es poco– significa que esos conocimientos serán un *momento*, y no la “totalidad”, de un conocimiento “totalizador” de lo real (y suponemos que no hace falta aclarar, a esta altura, que el adjetivo “totalizador” se refiere al *método*, y no al objeto: sería de una omnipotencia delirante imaginar una teoría que pudiera dar cuenta de todos los *contenidos* de lo real).

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 teórica e imaginariamente* el pasaje del *en sí* al *para sí* (el pasaje de la *existencia* a la “*conciencia*” de clase), 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.

Por supuesto, no pretendemos ni reivindicamos originalidad alguna para estas ideas. Un autor marxista que ha visto agudamente la cuestión es el Georg Lukács de *Historia y Conciencia de Clase* (1974). ¿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 –al menos, no necesariamente– 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 por fuerza “interesada”, aunque muchas veces lo sea) 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 producción 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 el 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).

En consecuencia, 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”, y apelando otra vez al 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 reductiva 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.

Pero entonces, se nos presenta nuevamente una cuestión hartamente espinosa: 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 “ignorar”) 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* (histórico-concreto, 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”, o, como decíamos antes, *auto-produciéndose*. Y es aquí 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”). Esa “auto-producción” no es, desde luego, puramente filosófica o psicológica: es también, y ante todo, *política*, en tanto *función* de la lucha de clases. 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.

Está muy claro que este razonamiento de Lukács, tanto como la “lectura” de Marx que supone, es tributario de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y muy particularmente de la famosísima sección sobre la dialéctica del amo y el esclavo: paradójicamente es el amo el que nunca podrá “autoproducirse”, ya que su *para-sí* depende exclusivamente del *reconocimiento externo* del Otro, del esclavo. Pero, una vez más, la diferencia radical es que para Marx (y luego para Lukács) no es ya cuestión únicamente, como para Hegel, de un enfrentamiento a muerte entre las “conciencias”, sino de la realidad *histórico-material* de la lucha de clases. Por otra parte –y 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 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 manera similar, 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 Ernesto Laclau, entre otros (Laclau y Mouffe, 1987). 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, por un lado, ese elemento "contingente" podría *no* aparecer; y por otro lado que, cuando *sí* aparece, *no* es porque una "necesidad previa" lo ha hecho aparecer: su emergencia puede ser perfectamente casual; finalmente, 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. La *forma específica*, es decir *histórica*, de la articulación, es un resultado de las formas a su vez histórico-específicas de la lucha de clases. Y si aquello depende de esto, es semejante "dependencia" la que nos autoriza a decir –admitimos que de modo aproximativo y "figurado"– que la lucha de clases, por ser como decía Marx –también aproximativa y figuradamente– el "motor" de la historia, es por lo tanto su verdadero *sujeto*.

Pero aún falta aclarar algo: hablar de "contingencia" –es decir, evitar la recaída en un marxismo "estructural-funcionalista" duro en el cual todo estuviera predeterminado por no se sabe qué equilibrio del sistema– no significa apelar a 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 hablando 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 sobre el cual ironizaba Pascal– 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 el pasaje, en la Europa feudal de los siglos XIV/XV, de la renta en trabajo a la renta en dinero –pasaje fundamental para el proceso de acumulación protocapitalista– haya sido *motivado* por la Peste Negra y la consecuente caída de la productividad, es una *contingencia* relativamente autónoma respecto de cierta legalidad económico-social que hubiera operado de todas maneras ese pasaje, aunque posiblemente en otros tiempos y con otras características puntuales. 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.

Son precisamente esos *procesos de mediación*, esos *momentos de articulación contingente aunque no azarosa*, lo que constituyen el gran *tema* de los "estudios históricos" de Marx (y en nuestro caso particular, de *Las luchas de clases en Francia*). Esos estudios históricos, por consiguiente, no son meras *aplicaciones* a un caso particular de una teoría general previamente acabada. Por el contrario, cada "estudio de caso" sirve para hacer *avanzar* la teoría, abrirle nuevos campos de conocimiento y dotarla de nuevos modos de producción de ese conocimiento. Marx practica lo que pregona, y pregona lo que practica: su escritura, su investigación "historiográfica" es una *praxis* en sí misma, al tiempo que es una *interpretación activa* (una noción sobre la que enseguida tendremos que abundar) de la *praxis* social-histórica. Y es también una *dramatización*, una "puesta en escena" de la dialéctica conflictiva entre esos diferentes tiempos históricos a los que aludíamos en una sección anterior; es un fresco de las *crisis de presencia* (para retomar aquella expresión de Ernesto de

Martino) que la sociedad “burguesa” –y la modernidad en su conjunto– sufren bajo los avances y retrocesos de su *inconsciente político* expresado en la lucha de clases, y que las formas dominantes de la ideología de dicha sociedad se empeñan en ocultar, en desplazar o disimular en los pliegues de su hegemonía. Porque, efectivamente, uno de los efectos centrales de la manera marxiana de *pensar* la historia, de *producir conocimiento* sobre ella, es el de *interrogar críticamente* esas formas dominantes o hegemónicas del pensamiento y del “sentido común” que solemos agrupar bajo el denominador común de “ideología”. Este ensayo estaría incompleto, pues, si no dedicáramos algunas páginas a esa compleja cuestión.

## CINCO

El de *ideología* es, en efecto, uno de los conceptos “marxianos” (porque desde luego hay *otras* maneras, no tributarias de Marx, de entenderlo) que más malentendidos ha producido. Algunos de ellos se deben a que el propio Marx no dejó una teoría sistemática y completa de la cuestión –así como no lo hizo con otras nociones centrales para su teoría, como la de *clase*. Pero ello no obsta para que podamos deducirla de lo que sí dijo, y sobre todo de su método de análisis y crítica *histórica*: lo que se llama el “marxismo”, justamente, no es una doctrina cerrada de una vez para siempre, una teología (y por otra parte, hasta las teologías cambian al ritmo de las transformaciones históricas: por citar un ejemplo extremo, la teología cristiana no *inventó* el Purgatorio sino hasta una fecha relativamente reciente, en la alta Edad Media). El marxismo –es lo que hemos estado intentando mostrar hasta aquí– es una *praxis* que implica un *modo de producción del conocimiento*, en permanente redefinición, aunque resguardando ciertas categorías básicas sin las cuales, como cualquier forma de pensamiento, se transformaría en otra cosa. Ello nos permite decir, también, sin temor a cometer herejía alguna, que otra fuente frecuente de confusiones respecto del concepto de *ideología* es el propio Marx (y Engels), quien ocasionalmente utilizó algunas metáforas poco felices para referirse a ella. Pero vayamos por partes.

Ante todo, es importante entender qué cosa *no es* –siempre en términos marxistas– la ideología:

- La ideología *no es* un simple *corpus*, más o menos sistemático, de “ideas”. Esta noción equivocada deriva de la ilusión idealista, y luego racionalista e iluminista, de que las “ideas” por sí solas pueden alterar la materialidad del mundo. O, peor, que las ideas son *otra cosa*, están en *otra parte*, que el mundo material. Pero en Marx, no importa cuál sea el grado variable de autonomía de las ideas, ellas están siempre –con todas las mediaciones y complejidades del caso– “encastradas” en prácticas materiales concretas: la ideología no planea en las alturas celestiales y después “baja” a tierra para producir efectos sensibles, sino que es *inseparable* de los procesos materiales, de los procesos concretos del *movimiento* de la historia. De no ser así bastaría, por ejemplo, con que todos los proletarios del mundo leyeran atentamente *El Capital* (y esto sería hoy en día tecnológicamente posible) para que la sociedad se transformara radicalmente mediante esa “adquisición de conciencia”: o bastaría aprenderse de memoria las obras completas de Freud para automáticamente dejar de ser neurótico. Desgraciadamente, sabemos que las cosas no son tan simples. Es la *praxis* de los sujetos vivientes la que transforma (o reproduce) la realidad existente, y esa *praxis* está, como se dice, “informada” también por las ideas, pero a su vez las “informa” a ellas.
- La ideología *no es* una mera “superestructura”: esta es una de esas metáforas poco felices a las que hacíamos referencia. Por lo menos, no en el sentido sugerido por la famosa explicación del propio Marx según la cual la “superestructura” (jurídica, política, ideológica, estética, etcétera) *se levanta sobre* una así llamada “base económica” que la determina “en última instancia” (este añadido, como se sabe, es de Engels). Esta expresión produce una imagen no sólo determinista, sino de *exterioridad* entre la base económica y la “superestructura”. Pero en ese propio párrafo de Marx ya se problematiza esta imagen. Porque, ¿cómo está compuesta esa “base económica” (y hay que recordar, por supuesto, que el término “economía” no tiene en Marx la misma acepción restringida, de disciplina especializada, que entre los economistas “burgueses”, que pretenden *separar* a la economía de la sociedad, la política, la cultura: por

eso *El Capital* es, como reza su subtítulo, una *crítica* de la economía política)? En la base económica están, ciertamente, las fuerzas productivas –entre las cuales hay que contar a esas “fuerzas vivas” que son los sujetos portadores de la *fuerza de trabajo*– y las relaciones de producción –es decir, de propiedad y dominación, que como toda relación es bilateral, y en la teoría de Marx objetivamente conflictiva. Vale decir: la “base económica” está *ya siempre* atravesada por la instancia política (la *lucha de clases* y sus formas organizativas, “institucionales”, que se inscribe en las relaciones de producción-dominación), por la instancia jurídica (las leyes y normas que regulan las formas de propiedad, los contratos, los funcionamientos institucionales, las prácticas políticas), por la instancia ideológico-cultural (las formas simbólicas de producción y reproducción del *consenso* que hacen que los sujetos “accepten” las normas de funcionamiento del sistema), por la instancia “subjetiva” (las formas en que los sujetos se *representan interiormente* su posición en el mundo, representación sin la cual no podría haber consenso y aceptación, pero tampoco resistencia y lucha de clases) y aún por la instancia estética (ya que muchas veces esas “representaciones” se expresan exteriormente en obras literarias y artísticas). Por supuesto, una vez más, todas estas instancias pertenecen a *registros* lógicos y a modos de la *praxis* “relativamente autónomos”, pero nunca completamente exteriores unos a los otros.

- La ideología *no* es una “falsa conciencia” (otra metáfora poco ajustada): no se trata simplemente de una *visión deformada* de la realidad social (como lo sugiere la célebre imagen de la *camera obscura* que hace Marx en *La Ideología Alemana*), sino de que –si es cierto que las “ideas” son inseparables de las prácticas materiales en que se encarnan– es la propia estructura social e histórica la que se presenta, *objetivamente*, bajo una forma “ideológica”. He allí, nuevamente, la ya citada “provocación” de Althusser: la ideología no es *conciencia falsa* de una *realidad verdadera*, sino *conciencia verdadera* de una *realidad falsa*. Creer lo contrario sería caer, nuevamente, en la ilusión iluminista: bastaría *revelar* (para continuar con la metáfora fotográfica) la imagen “verdadera” para que todos comprendiéramos (y por lo tanto superáramos) la trampa ideológica en la que hemos caído. Pero precisamente, esa “revelación” afectaría solamente a la *conciencia*, y no a las prácticas materiales. Ella es, pues, un paso necesario, pero nunca suficiente. Por otra parte, aún así, no se trata tampoco de la *conciencia*. Si yo digo que la ideología es “falsa conciencia” estoy presuponiendo una conciencia *verdadera* que por obra de la ideología está reprimida u obnubilada. Pero al menos desde Freud sabemos que *toda* conciencia, en cierto sentido, es “falsa”: el resorte profundo en el que se apoya la ideología es el *Inconsciente*, y por ello es tan poderosa; porque –sobre todo en el capitalismo, como veremos– la acción de la ideología tiende a coincidir con la propia *producción* de la “subjetividad” por los mecanismos del Inconsciente.

- La ideología *no* es, por consiguiente, una completa *mentira*. Ninguna ideología podría aspirar a ser mínimamente eficaz si sólo consistiera en un conjunto de falacias disparatadas, pues entonces sería rápidamente descartada como un puro dislate, un delirio ajeno al mundo de lo real, una historia fantástica sin efectos sobre la vida. Si es eficaz, es porque siempre encierra lo que Adorno llamaría un *momento de Verdad*. Porque dice *algo* que es perfectamente verosímil, que responde a las necesidades humanas de conocimiento, de explicación del mundo, de comprensión de lo enigmático, etcétera. Ya hemos citado ese paradigma de discurso ideológico que era para Marx la religión, del cual afirmamos que no puede ser completamente entendido como mera engañifa para enceguecer a las masas sobre su condición real (otra versión esquemática de los iluministas): la religión puede ser “el opio de los pueblos”, pero el opio, se sabe, tiene su *momento de verdad* como calmante de un dolor *real*. El problema, sobre el cual tendremos que volver, es cuando confundimos la eliminación del *síntoma* con la curación de la *enfermedad*. O, dicho de otra manera, la causa con el efecto. Para dar un ejemplo muy sencillo, que también citamos al pasar: si alguien dice que “el sol sale por el este y se pone por el oeste”, desde luego esto no es *totalmente* verdadero (pues, como sabemos, el sol no sale ni se pone, sino que la tierra gira, etcétera, y lo que mis ojos perciben es el *efecto* visible de un mecanismo *causal* muy complejo que está fuera de mi visión), pero tampoco es *totalmente* falso (puesto que lo que yo efectivamente *veo*, junto con la totalidad de los otros seres humanos que habitan el planeta, es que el sol sale y se pone): nuevamente, yo *veo bien*, pero es la “realidad” la que se me presenta engañosamente. El problema no es este, sino que yo crea que *no hay*

otra cosa que esa “salida” y “puesta” del sol (que confunda la causa con el efecto, la parte con el todo): y, como es también bien sabido, en otra demostración de la coextensividad de la ideología con las prácticas materiales, a muchos que en el pasado intentaron aclarar este equívoco les costó la hoguera inquisitorial. Eso sucedió porque los detentadores del poder en ese entonces intuyeron correctamente, aunque no necesariamente con plena (y verdadera) “conciencia”, que semejante demostración alteraba radicalmente la *imagen del mundo* sobre la cual habían construido su poder, su hegemonía. Algo semejante –aunque a la distancia nos parezca mucho más complejo– sucede ahora, por ejemplo, con los actuales detentadores del poder, que aceptan tranquilamente que la tierra gira, pero consideran disparatado y “subversivo” que alguien diga que el contrato “libre” de trabajo en las condiciones de las relaciones de producción capitalistas necesariamente implica explotación, por mejores salarios que se paguen. No es que simplemente pretendan engañarnos, estafarnos: ellos *creen* sinceramente que esa “libertad” (que efectivamente existe, en un cierto sentido, ya que se ha abolido la esclavitud) es lo *único* que hay (la parte por el todo); así es como se les *presenta* el mundo a su conciencia “verdadera”. Y tampoco es *solamente* que su conciencia esté “determinada” por sus inmediatos intereses materiales o su pertenencia empírica a una clase, puesto que muchos de los explotados que objetivamente tienen intereses contrarios... creen exactamente lo mismo: eso es lo que quiere decir el concepto gramsciano de *hegemonía*, una hegemonía que –como hemos repetido hasta el cansancio– se *materializa* en prácticas conducentes a la reproducción del sistema.

- La ideología *no* es, al menos de manera mecánica y unilateral, “la ideología de las clases dominantes”. Porque, de nuevo, no se trata de los *contenidos*, sino de una cierta *lógica* de producción simbólica de la subjetividad y de la “imagen del mundo”. Las clases dominantes no tienen ningún inconveniente en tomar muchos de sus contenidos “temáticos” de la cultura espontánea de las clases populares. Más aún: para conservar su hegemonía *necesitan* hacer eso, necesitan incorporar “temas” que sean reconocidos como *verdaderos* (es decir: que puedan producir un *efecto de reconocimiento* que confirme los presupuestos previos) por las clases populares. Eso es precisamente lo que siempre han hecho –para volver a nuestro ejemplo *princeps*– las religiones, o mejor dicho las racionalizaciones eclesiásticas que representan el poder institucional de las Iglesias históricas: han sabido interpretar el “dolor” y las necesidades de consuelo *auténticas* de sus fieles. En un plano más “prosaico”, es lo que hacen en el capitalismo moderno las encuestas de opinión, la publicidad o las investigaciones de *marketing*: captar necesidades “reales” para transformarlas en motivaciones de consumo, etcétera. Por supuesto, allí se termina su “momento de verdad”, que es reciclado para *otros* fines que los que estaban inconscientemente implícitos en las demandas populares. La lógica a que nos referíamos es pues la de la sustitución de la parte por el todo. Que es, finalmente, la lógica misma de la hegemonía en el sentido más amplio: como decía Marx, *clase dominante* es, por definición, aquella capaz de hacer pasar sus *intereses particulares* por los *intereses generales* de la sociedad en su conjunto.

Ahora bien: ¿dónde está, en el capitalismo, la *matriz* básica de la *lógica material* de la ideología? No en las ideas por sí mismas, sino en las prácticas, decíamos. ¿Y cuál es la “práctica” fundante del modo de producción capitalista? La de las *relaciones de producción*. Si hubiera que identificar *un* texto de Marx donde encontrar esa matriz y generalizarla, al menos en teoría, al conjunto de las prácticas culturales bajo el capitalismo, ese texto sería, nuevamente, el capítulo I de *El Capital*, y muy en especial la sección sobre el llamado *fetichismo de la mercancía*. En efecto, allí puede verse con meridiana claridad el funcionamiento de la lógica de “la parte por el todo”. Como explica Marx, el secreto de la *plusvalía* (es decir, de la “ganancia” o diferencia que obtiene el capitalista, y que permite el proceso de renovada acumulación que permitirá la reproducción del sistema, y por lo tanto de las relaciones de dominación) no está, como pretende la economía “burguesa”, en la esfera del *mercado*, es decir, del *intercambio* y la *distribución*, sino en la esfera de la *producción* (en esa “otra escena” que queda fuera de la percepción inmediata, así como queda fuera de la percepción el movimiento de la tierra cuyo *efecto* es que el sol “salga” y se “ponga”): en el mercado, decíamos, es donde se *realiza* la plusvalía –bajo la forma de “ganancia”– pero en la producción es donde se *produce* la plusvalía, gracias al “truco” (no necesariamente intencional: de nuevo, es la propia lógica del sistema la que lo

impone) de considerar a la *fuerza de trabajo* como una mercancía “igual” a las otras, sin tomar en cuenta la cuota adicional de valor que esa mercancía *singular* “traslada” a todas las otras por el mero hecho de producirlas. Eso es lo que está, asimismo, en el fondo del “fetichismo” –y recuérdese que esta es una palabra de origen *religioso*: el capitalismo es, en efecto, “la religión de la Mercancía”– que, como dice Marx, transforma a los *objetos* en *sujetos* (las mercancías, seres inanimados, parece que “actuaran” como seres vivos, relacionándose por sí mismas en el mercado) y a los *sujetos* en *objetos* (los trabajadores, seres humanos, quedan reducidos a un objeto-mercancía como cualquiera, llamada “fuerza de trabajo”). Pero la base del fetichismo consiste en:

- a) como siempre, sustituir el todo por la parte y la causa por el efecto: parecería que el mercado y la distribución son el *todo* del sistema capitalista, desplazando fuera de la vista a la producción;
- b) por lo tanto, sustituir el *proceso de trabajo* por el producto terminado: lo que importa considerar es la lógica de las *mercancías*, y no la de la *producción* de las mercancías: en términos teóricos, esto significa lisa y llanamente la eliminación de la *historia*; las cosas *son lo que son*, y no lo que han *llegado a ser* mediante un proceso que ha supuesto determinadas condiciones históricas, sociales, políticas, culturales, con sus conflictos y formas de dominación y resistencia;
- c) finalmente, de manera más general, producir una *abstracción* –un *universal abstracto*, lo hubiera llamado Hegel– bajo la cual todas las diferencias cualitativas y las particularidades concretas, incluso las singularidades –como por ejemplo la de la “mercancía” fuerza de trabajo– quedan como si dijéramos “aplanadas” en el *equivalente general* (todas las mercancías, incluida la fuerza de trabajo, son “iguales” y equivalentes entre sí, puesto que todas pueden “traducirse” entre ellas y reducirse a un *valor de cambio* en el mercado, no importa cuáles sean sus diferencias como *valor de uso*).

Es alrededor de esta *matriz*, con todas las complejas mediaciones correspondientes, que se construye una “superestructura” jurídico-política que hace de la noción de *ciudadanía universal* un “equivalente general” donde todos los ciudadanos son supuestamente iguales –es decir: reducibles a un universal abstracto– ante la Ley, no importa cuáles sean sus *particularidades reales* de clase, género, etnia, religión, identidad cultural o nacional, etcétera. Como decía Marx ya en uno de sus escritos “juveniles”, la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que todos los hombres sean iguales ante la Ley puede ser un avance gigantesco frente a la desigualdad *jurídica* consagrada en los modos de producción pre-modernos, pero dentro de la lógica propia de la modernidad capitalista, es un enunciado crasamente *ideológico* que, ocultando las profundas desigualdades *sociales, sexuales y culturales* producidas por la explotación inherente a la propia lógica de las relaciones de producción, produce la ilusión de una igualdad *universal* (sin que ello implique que no exista realmente un *momento de verdad* en el enunciado, ya que en términos “formales” *hay* igualdad) y así transforma en “hegemónico” un pensamiento que corresponde a los intereses de las clases dominantes. De donde Marx extrae una pregunta provocativa: ¿cómo puede la Ley ser *igual* para todos, si los sujetos son todos *diferentes*?

Lo que habitualmente se llama “crítica de la ideología”, pues, no pasa, repitamos, por simplemente revelar la “verdad” allí donde hay una “mentira”. Es una operación lógica más compleja, que pasa por *reponer* la relación conflictiva entre la *parte* y el *todo*, entre el *particular concreto* y el *universal abstracto*, entre la *singularidad* y el efecto de *equivalente general*, y, en definitiva, entre la *naturaleza* y la *historia* (puesto que el objetivo último de la ideología es “naturalizar” lo que es el producto de un *proceso histórico*, y no una “ley de la naturaleza” como, digamos, la ley de gravedad, absolutamente inevitable). La crítica de la ideología apunta, sencillamente, a mostrar que las cosas *podrían ser* de otra manera, y que si son “así” no es por una legalidad natural ni por una ley divina, sino porque hay un *poder* que así las ha hecho. Los estudios históricos de Marx (y *Las luchas de clases en Francia* no es, desde luego, una excepción) son, en este registro, un análisis de las condiciones histórico-concretas de “funcionamiento” de la ideología en determinados momentos particulares de la sociedad “burguesa”. Pero, otra vez: *no constituyen ejemplos o aplicaciones* de una “teoría de la ideología” previamente existente, sino que *in-forman* –en el sentido epistemológico fuerte– esa teoría con encarnaciones vívidas de las prácticas que son inseparables de ella. Y al mismo tiempo muestran, asimismo en la práctica, *en acto*, el proceso de “interpretación crítica” que –como la palabra lo indica en su propia

etimología— tiende a *poner en crisis* el “sentido común” de la hegemonía ideológica de las clases dominantes. Esto requiere un análisis relativamente más detallado.

Habiendo admitido, como hicimos anteriormente, que el “modelo” marxista para la producción de conocimiento es el de la *praxis* del “proletario” articulada por la acción (consciente o no) de la lucha de clases, procedamos ahora a describir cómo es el *funcionamiento lógico* de ese modelo traspuesto a la praxis específica de un “intelectual crítico” como es Marx. 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”, decíamos, 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] Podemos 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] Alternativamente, podemos 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. Es decir que es, en definitiva, el producto (intencional o no) de la *praxis* social-histórica. 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, repitamos, el resultado de una *praxis*, y no esencias eternas. La “interpretación”, en este caso, consiste en *interrogar críticamente* esas construcciones simbólicas para mostrar 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* [3]), 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 (1992), si este “método” es como lo hemos descrito, 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. Y eso es exactamente, también, lo que hace Marx en estudios como *Las luchas...*, cuando lee el “texto” de las interpretaciones “burguesas” de los acontecimientos de 1848 y le formula preguntas que desplazan radicalmente el *efecto de sentido* previo.

Pero, atención: cuando decimos que Marx interpreta el “texto” (en un sentido metafórico muy amplio del término) de la economía clásica o las interpretaciones historiográficas, *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 (un tema sobre el que volveremos en nuestro último acápite). 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 “fccionales”. 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, aún 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 “independiente” 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 a las *transformaciones* de la interpretación).

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” histórica (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” 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”, o, en un nivel mayor de generalidad, la lucha de *clases*, 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 –o, con mayor precisión, la lucha de clases– para Marx, el paciente para el psicoanalista).

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). Una vez más, es todo este complejo movimiento el que aparece claramente en los estudios históricos como *Las luchas de clases en Francia*.

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, multiculturalismos 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 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 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.

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*, 1964) y, aunque fue acuñado a fines de la década de 1950 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 postestructuralismo y el “deconstructivismo”. En su momento, el debate más fuerte que sostenía Sartre era contra el stalinismo y/o el marxismo vulgar 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 escribiera sus “Cuestiones de Método” poco tiempo después de la invasión soviética a Hungría, resultado político-militar de esa nefasta combinación “filosófica”). Contra eso, Sartre opone un “existencialismo” marxista que pugna por *conservar* las particularidades (y aún las singularidades irrepetibles) concretas de los sujetos de carne y hueso, pero sin perder la capacidad de articulación y diálogo 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 de la historia. 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 muere 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”. En este sentido preciso, el pensamiento marxista se encuentra, para Sartre, “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 exista 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...”. 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 “dialectarlo” 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 necesidad de entender el mundo desde la *situación particular* en que nos encontramos ubicados” (como decíamos, la crítica apunta al marxismo

“stalinista” 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”). 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 la *Crítica...*, 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 de 1950 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, del cual, como se verá, también habla Marx en *Las luchas...*– 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):

- 1) una fase de descripción “fenomenológica”, de observación sobre la base de la experiencia y de una teoría (o una serie articulada de hipótesis) general;
- 2) 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;
- 3) 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 “completad” 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* (si bien ahora se le incorpora el componente “existencialista”, sobre el que todavía tendremos algo para decir) y practicado inequívoca y consistentemente en *Las luchas...*, así como en sus otros estudios históricos. 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, “el análisis se encuentra reducido a una simple ceremonia (...) consiste en eliminar detalles, en introducir forzosamente 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, 1964).

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, aún 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* 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”.

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.

Vale la pena 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” (Adorno, 1988). Y, ya que estamos, vale la pena indicar también que ese momento “destotalizador” sartreano, pese a las similitudes superficiales, nada tiene que ver con la “deconstrucción” postestructuralista (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.

Hemos terminado el apartado anterior –y ya lo habíamos hecho, más tímidamente, en otros pasajes de este ensayo– señalando lo que, siguiendo a Sartre, pueden considerarse “errores” de Marx (“errores” en el sentido de que no aparecen como explícita y plenamente *consecuentes* con el propio método y lógica del mismo Marx). Lo hemos hecho con toda intención. Podía parecer, en efecto, que –pese a las aclaraciones intercaladas cada tanto– nuestro texto supusiera un panegírico acrítico de *todo* lo escrito por Marx en su inmensa producción. Eso sería, ciertamente, una traición al espíritu de Marx, ya sea que nos definiéramos o no como “marxistas” (ya hemos aclarado también que *ese ser o no ser* no es un dilema que nos desvele). Efectivamente, *hay* puntos “discutibles” en la concepción marxista de la historia. Pero, justamente, son discutibles *también* desde la perspectiva del *mismo Marx*, y no han dejado de ser discutidas por el *mismo Marx*, demostrando no solamente su cabal honestidad intelectual, sino la eficacia dialéctica *abierta* de un “método” de producción de conocimiento que se sabe él mismo producto de una *praxis* social-histórica cuyos “contenidos” son, entonces, sometidos a permanente transformación, lejos de erigirse en un sistema cerrado (es decir, en una nueva “falsa totalidad”).

Demos dos ejemplos, no por conocidos menos pertinentes. Uno es el de la célebre secuencia de los modos de producción (“comunista” primitivo, antiguo-esclavista, feudal, capitalista) que muchas veces ha sido impugnado, y no sin ciertas razones, por reduccionismo “evolucionista” –por el intento de condensar la complejidad polifónica de los múltiples tiempos históricos en una secuencia lineal– y “etnocéntrico” –por el supuesto de que la historia en su conjunto necesariamente ha debido seguir una secuencia, aún cuando admitiéramos su linealidad, que en todo caso sólo le corresponde al occidente europeo. Una consecuencia de este “evolucionismo etnocéntrico” también habría sido, según esta imputación, la de interpretar retroactivamente a los modos de producción no-capitalistas (o pre-capitalistas) con las herramientas teórico-analíticas adecuadas al capitalismo, extrapolándolas para otras formaciones históricas muy diferentes. Pero esta crítica –plausible en sus propios términos– no toma en cuenta suficientemente el hecho de que, en los *Grundrisse* (que no casualmente fueron ocultados durante mucho tiempo por la burocracia soviética) Marx analiza exhaustivamente un número de *otros* modos de producción (y sus correspondientes formaciones económico-sociales) que no pueden en modo alguno ser reducidos a los “tipos ideales” de la aludida secuencia, y que en muchos casos son *asincrónicos* con esos “modos” europeos. El caso paradigmático es, por supuesto, el del llamado *modo de producción asiático* (o “sociedad asiática de riego” o “despotismo asiático”), tal como se presentan en las antiguas China o India, y en los no tan antiguos (ya que sus caracteres centrales llegan hasta la conquista española, en los inicios mismos del capitalismo europeo) imperios azteca o incaico, y cuyas características *formales* recuerdan más que sugestivamente a las estructuras políticas despótico-burocráticas de los socialismos “reales” (y es por ello, claro está, que estos estudios fueron ocultados por la jerarquía de la URSS). Y es en los propios *Grundrisse* donde –basándose justamente en sus análisis de los modos de producción extraeuropeos Marx levanta muy serias dudas sobre aquella extrapolación de las categorías del capitalismo hacia otros modos de producción. En efecto, aunque su enunciado –más bien retórico, por otra parte– de que la anatomía del hombre explica la del mono, suena a repetición de la fórmula previa acerca de la sociedad burguesa como base para entender la historia en su conjunto, tiene mucho cuidado en aclarar que si bien la sociedad más tardía puede proporcionar ciertas claves sobre el carácter de sus predecesoras, las categorías de aquella no pueden aplicarse de forma mecánica a estas. El ejemplo obvio (y el de más importancia, en vista del proyecto de Marx) es el del concepto *moderno* de “trabajo”, que, pese a (y en cierto sentido *debido a*) su abstracción, es un producto de relaciones de producción históricamente particulares, y tiene validez plena *solamente* en el contexto de tales relaciones (Marx, 1973). En los modos de producción precapitalistas, en efecto, la acumulación de riqueza (y menos aún de “capital”) nunca es un fin *en sí mismo*: no hay una lógica intrínseca a la actividad económica, sino que esta tiende a subordinarse a fines extra-económicos. Por lo tanto, componentes “superestructurales” (para el tipo ideal del modo de producción capitalista) como, digamos, la organización política en la antigua Atenas, o las relaciones de dominación “personalizadas” en el modo de producción feudal, o las estructuras de parentesco

en la sociedad “primitiva”, pueden ser esenciales para la propia *estructura* de esos modos de producción. No son formas sociales en las que pueda aislarse *analíticamente* –como sí puede hacerse, repitamos, en términos estrictamente *analíticos*– la “base” de la “superestructura”: esta misma posibilidad metodológica es el *efecto histórico* de un modo de producción como el capitalista, que tiende a “autonomizar” (ficticiamente) la esfera de lo que los *economistas* llaman “economía”. Y ello para no mencionar, asimismo, que en muchos de sus estudios históricos Marx no sólo admite sino que interpreta como rasgo *constitutivo* la existencia de relaciones de producción diferentes –vale decir, pertenecientes a épocas históricas distintas del supuesto *continuum* esquematizado en el “tipo ideal” evolutivo–, y aún contradictorios, bajo el dominio de un modo de producción “central” (como es el caso característico de la esclavitud en el ya “capitalizado” Sur norteamericano o en las sin duda protocapitalistas formaciones coloniales del Caribe anglosajón o francés).

El otro caso, también frecuentemente recusado, es el de las consideraciones de Marx sobre la cuestión nacional/colonial. También aquí Marx habría incurrido en pecado de evolucionismo etnocéntrico, dando por sentada una necesaria “evolución por etapas” que las sociedades “retrasadas” o aún “semifeudales” de la periferia deberían alcanzar antes de que sus rebeliones anti-coloniales o democrático-burguesas pudieran ser calificadas de progresivas para la causa *internacionalista* de la revolución proletaria (y, dicho sea entre paréntesis, Marx reasume, desde otro punto de vista, su posición en *Las luchas de clases...*, cuando afirma que, dada la dependencia de Francia respecto de su comercio exterior, el proletariado francés jamás podría aspirar a llevar a cabo su revolución dentro de los límites *nacionales*; posiblemente este sea uno de los primeros lugares en los que Marx, si se nos permite la reducción al absurdo, toma partido anticipadamente por Trotsky y contra Stalin en la famosa controversia sobre la “revolución en un solo país”). Este “error” –nos referimos ahora al “evolucionismo etnocéntrico”, ya que su apreciación en *Las luchas...* es irrecusable– sería particularmente manifiesto en los famosos artículos sobre la colonización británica de la India, o en la “defensa” de la ocupación norteamericana del Norte de México, para no mencionar ciertos despropósitos periodísticos (generalmente escritos por encargo y a los apurones) sobre Latinoamérica o sobre personajes como Bolívar. Sería demasiado largo analizar aquí la no siempre evidente complejidad dialéctica de muchos de esos escritos. Pero aún admitiendo el “error”, y pasando por alto la escasez de información con la que pudo haber contado Marx sobre estas cuestiones, o la (¿por qué no?) inconsciente influencia que pudo haber recibido de las teorías evolucionistas en boga, también habría que recordar que ya a partir de la década de 1860 Marx cambia radicalmente su posición en por lo menos dos casos nada menores: el del movimiento revolucionario irlandés y el de las comunas rurales rusas.

¿A dónde nos conducen estos razonamientos? Ciertamente no a ensayar una defensa a ultranza y obcecada de cualquier cosa que haya dicho Marx, lo cual, ya lo hemos dicho, sería muy poco respetuoso hacia el espíritu insobornablemente crítico de nuestro autor. Simplemente a subrayar, una vez más, que lo que importa en él (y *muy especialmente* en sus estudios históricos concretos) es la extraordinaria riqueza de una *lógica* de pensamiento de la historia, que permite incluso hacer la crítica del *propio Marx* cuando éste, ocasionalmente, se aparta de esa lógica. Lo cual no es en absoluto el caso de, por ejemplo, *Las luchas de clases en Francia*, como hemos intentado mostrarlo. Por el contrario, en este y los otros estudios que hemos citado, Marx despliega un análisis en múltiples niveles articulados, desde el nivel teórico-estructural más general posible hasta el del detalle local y coyuntural más particularizado. Y, sobre todo, lo hace –como no nos cansaremos de repetirlo– no con fines puramente analíticos y didácticos (que por otra parte están profunda y ampliamente cubiertos) sino privilegiando su función de *guía para la acción*, y colocando por delante, como matriz de su propio pensamiento, el criterio político-ideológico, pero también filosófico, historiográfico y epistemológico de la *praxis* social-histórica.

Es también atendiendo a ese criterio que debemos ahora abordar otra cuestión, que tiene que ver con nuestra *actualidad*. Como es sabido, en aproximadamente el último siglo –aunque con particular énfasis en las últimas décadas, a través del llamado “postestructuralismo”– se ha conformado un fuerte consenso teórico alrededor de lo que ha dado en llamarse una cultura *post-metafísica*. La liquidación de la subjetividad cartesiana a partir de obras como las de Nietzsche y Freud (y, vayamos adelantando nuestra hipótesis, el propio Marx), y la consecuente (y a menudo sobreactuada) recusación de toda forma de “esencialismo” o “fundacionalismo”, ha tenido algunos efectos paradójicos sobre la teoría y la práctica historiográficas, y más

profundamente aún, sobre la reflexión “filosófica” acerca de la historia como tal. Dejando de lado –como ya lo hemos hecho al inicio de este ensayo– los dislates sobre el “fin de la historia”, los propios pensadores “neo-retóricos” (a la manera de un Hayden White) o “neo-historicistas” (a la manera de un Stephen Greenblatt) han adoptado una versión radicalizada –aunque, en otro sentido, muy poco *radical*– de las postulaciones de, digamos, Foucault o Derrida, principalmente en dos o tres terrenos básicos que nos interesan aquí: a) en última instancia, la historia es pura *contingencia indecidible*; b) en última instancia, la historia no es lineal, sino que está hecha de *discontinuidades*; c) en última instancia, la historia es poco más que otra forma de la *ficción*.

Sobre las dos primeras “últimas instancias” recién enumeradas, no necesitamos volver a abundar. Ya hemos dicho suficiente, en todo lo que antecede, sobre el tratamiento implícito –y a veces muy explícito– que da Marx a las cuestiones de la contingencia o la discontinuidad: ni la una ni la otra son incompatibles (al contrario, son su complemento indispensable) con una historia “estructural” que, aún alejándose de todo finalismo teleológico, busque ciertas leyes “tendenciales”. Pero no podemos dejar de mencionar, de todos modos, el peligro que supone el exagerar el *momento de verdad* irrecusable que puede encontrarse en las ideas de “contingencia” y “discontinuidad”: más allá de que ellas son tributarias de un bienvenido pluralismo en el análisis de las sociedades y los tiempos históricos, y de que –en el caso particular de Foucault– son asimismo tributarias de una analítica del Poder (aunque es una analítica que frecuente y paradójicamente puede caer en una verdadera *metafísica* del Poder, en virtud de la omnipresencia poco menos que indeterminada que Foucault le atribuye a lo que llama Poder), más allá de todo eso, decimos, el peligro es el de desestimar demasiado rápidamente las formas y estructuras de *continuidad* del poder, que en *nuestro* tiempo histórico, y pese a los muchos y profundos cambios producidos en los dos siglos precedentes, *siguen siendo*, hasta nuevo aviso, las del capitalismo críticamente analizado por Marx, aún con los “errores” que quieran señalarse.

En cuanto a la tercera de aquellas “últimas instancias”, la que denuncia la escritura de la historia como pura *ficción*, es obvio que depende de la distinción clásica entre la historia “realmente ocurrida” (la *res gestae*) y la interpretación hecha por el historiador desde los condicionamientos de su propia época (la historia *rerum gestarum*), sólo que para los teóricos “postmetafísicos” se trataría, justamente, de *borrar* esa diferencia, denunciando que, puesto que no tenemos acceso directo e inmediato a los *hechos* históricos (y, en verdad, a cualquier otro, como ya hemos comentado más arriba), todo lo que podemos saber de la historia está fatalmente contaminado por las *interpretaciones*, las cuales (lo sabemos por la línea Nietzsche/Foucault, o más recientemente por el pragmatismo “ironista” de un Rorty, etcétera) son, en el mejor de los casos, “subjetivistas”, y en el peor, inconscientemente informadas por posiciones de poder. Aquí el peligro es más sutil. Mostrémoslo descomponiendo el razonamiento en su secuencia: 1) solo podemos conocer la historia mediante el *relato* que de ella se nos hace; 2) aún con toda la rigurosa crítica de textos y documentos que se admita, la lógica de todo relato está forzosamente sometida a las leyes (gramaticales, retóricas, ideológicas) de la *ficción*; 3) por lo tanto, la historia como tal (la *res gestae*) es ella misma *ficción*.

El razonamiento, no lo dudamos, tiene –por lo menos en sus cultores más honestos– la buena intención de recusar una confianza ingenua y acrítica en la palabra de los historiadores. Pero, como tal, está lejos de ser una novedad. En todo lo que hemos dicho sobre el tema de la *crítica de la ideología* en Marx están sobradamente contenidas, más de un siglo antes, las “denuncias” expresadas en las premisas del razonamiento. Y con una nada menor ventaja adicional, que afecta a la conclusión: para Marx, por supuesto, la historia *no es* “ficción”. Irónicamente –y aquí sucede algo similar a lo que veíamos respecto de la cuestión de la “subjetividad” proletaria–, es como si Marx estuviera criticando *avant la lettre* un excesivo *ontologismo* por parte de los post-metafísicos. En efecto, no se ve bien cuál es la ventaja de denunciar la *metafísica de la presencia* (como diría Derrida) de la historia, en nombre de una *metafísica de la ausencia* que transforma a la “ficción” en el mismo *ser* de la historia. Y, en cambio, esta operación tiene un sinnúmero de desventajas, la menor de las cuales no es una suerte de movimiento de *despolitización* de la historia, en la medida en que se le retira la *materialidad* de su poder frecuentemente mortífero, que afecta tan radicalmente a los cuerpos asimismo *materiales* de que está compuesta la humanidad. Como también hemos propuesto anteriormente, que la historia sea accesible a través del filtro de sus “textos”, no hace que ella misma sea *pura* textualidad.

Que “lo real tiene *estructura* de ficción”, para citar un célebre *dictum* de Lacan, no significa en modo alguno (y no lo significa, en primer lugar, para Lacan) que lo real *sea* una ficción. Todo lo contrario, es el *conflicto* –a veces irresoluble e “indecidible”, cómo no– entre lo “real” y la “estructura de ficción”, en lo que consiste, finalmente, la historia. Leyendo atentamente estudios como *Las luchas de clases en Francia*, no puede dejar de advertirse que este es uno de los grandes proyectos teórico-hermenéuticos (o, si se quiere, epistemológicos) de Marx: el *hacer ver* ese conflicto, como él mismo lo diría (y ya hemos citado la frase) entre lo que los hombres *creen* que son, y lo que realmente *hacen*, entre su discurso y su *praxis*, entre la Parte y el (falso) Todo, etcétera.

De manera semejante, la inadecuada comprensión del proyecto marxiano de construir una historia de la *praxis* para el presente, de transformar el análisis histórico-teórico en una teoría del conocimiento que mantenga la tensión dialéctica entre lo universal y lo particular, entre la teoría y el análisis empírico, orientada a las necesidades del presente y el futuro, y por lo tanto, de final relativamente *abierto*, ha llevado a muchos críticos a incluir a Marx con ligereza entre los historiadores “esencialistas” y “teleológicos”. Pero, al revés de lo que dice uno de los más connotados de estos críticos, F. R. Ankersmit (1989), a saber, que Marx, igual que Hegel, procuraba construir una “historia del sentido”, lo que Marx efectivamente trataba de hacer era *extraer sentido de la historia*. En nuestra jerga actual, esto equivale a demostrar que hay otras posibilidades para el análisis histórico-social que las extremidades del esencialismo y el postmodernismo.

Una vez más: no estamos diciendo en absoluto que “Marx ya lo sabía todo”, o alguna tontería semejante. Justamente, es gracias a las “exageraciones” de los postmetafísicos “antiesencialistas” (o del “giro lingüístico”, de la nueva hermenéutica, de la teoría literaria postestructuralista, del psicoanálisis, y demás) que ahora podemos apreciar, *retroactivamente* por así decir, que eso estaba in *nuce* en Marx. Todo lo que ha sido pensado en el siglo XX en ese terreno nos ha otorgado, hay que reconocerlo, una sensibilidad crítica muy aguda. Pero ese “retorno a Marx” desde *este* lugar, también nos permite apreciar por qué es inconveniente – más aún: peligrosa– la política de, como se dice, arrojar al niño con el agua de la bañera. Los postestructuralistas terminan, seguramente a su pesar, precipitándose en un (valga el *oxymoron*) relativismo absoluto, cuando no en el más craso nihilismo, que muy poco tiene que ver con el *perspectivismo* nietzscheano, y ciertamente nada (más bien es su contrario) con el materialismo histórico de Marx. La teoría (que es también una política y una ética) de la historia de Marx admite todas las correcciones “postmetafísicas” que se quieran, puesto que su lógica de pensamiento *contiene ya*, en forma potencial, esas (auto)correcciones. Y si esa teoría (esa política, esa ética) no es, como también lo hemos dicho, *suficiente* para entender y transformar al mundo, al menos se nos admitirá que no por ello es menos *necesaria*, en tanto no deja a los sujetos *históricos* inermes en manos de la *historia* de los vencedores. Cumpliendo a rajatablas, pues, lo que dice Perry Anderson (1984) cuando afirma que “el verdadero propósito del materialismo histórico ha sido, después de todo, el de darle a los hombres y mujeres los medios para ejercer *una auténtica autodeterminación por primera vez en la historia*”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. 1988 *Dialéctica Negativa* (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor W. 1986 *Teoría Estética* (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 1989 *Dialéctica del Iluminismo* (Madrid: Trotta) Cap. “El concepto de ilustración”.
- Althusser, Louis 1995 *Freud y Lacan* (México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis 1972 *Para Leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Anderson, Perry 1984 *Teoría, Política e Historia. Un debate con E. P. Thompson* (México: Siglo XXI).
- Ankersmit, Franklin R. 1989 “Historiography and Postmodernism”, in *History and Theory*, N° 28.
- Bakhtin, Mijail 1992 *Marxismo y Filosofía del Lenguaje* (Madrid: Alianza).
- Barker, Francis 1993 *The Culture of Violence. Essays in Tragedy and History* (Manchester University Press).

- Eliade, Mircea 1972 *El Mito del Eterno Retorno* (Madrid: Guadarrama).
- Foucault, Michel 1992 *Nietzsche, Freud, Marx* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- Freud, Sigmund 1981 "Psicología de las masas y análisis del Yo", en *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca Nueva) Tomo II.
- Girard, René 1974 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).
- Hegel, G. W. F. 1981 *Lecciones de Filosofía de la Historia* (Madrid: Alianza).
- Jameson, Fredric 1990 *The Political Unconscious* (Londres: Verso).
- Jinkis, Jorge s/f "Editorial", en *Conjetural* (Buenos Aires) N° 36.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 1987 *Hegemonía y Estrategia Socialista* (México: Siglo XXI).
- Lévi-Strauss, Claude 1968 *Antropología Estructural* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Lukács, Georg 1974 *Historia y Conciencia de Clase* (México: Grijalbo) Tomo II, Cap. "El proletariado y la conciencia de clase".
- Macherey, Pierre 1969 *Théorie de la Production Littéraire* (Paris: Du Seuil).
- Martino, Ernesto de 1998 *La Fine del Mondo* (Milano: Einaudi).
- Marx, Karl [varias ediciones] *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857* (México: Pasado y Presente) especialmente Parte I, Parágrafo 3: "El método de la economía política".
- Marx, Karl 1973 "Introducción", en *Grundrisse* (Buenos Aires: Siglo XXI) Tomo I.
- Sartre, Jean Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada) Tomo I.
- Sichirrollo, Livio 2000 "Marx Hoy. Filosofía de la Historia y problemas actuales", en *Marx Ahora* (La Habana) N° 9.
- Vitiello, Vincenzo 1990 *La Palabra Hendida* (Barcelona: Ediciones del Serbal).

## Notas

[1] La "excepción" más conspicua, en los propios tiempos de Marx, es la de Theodor Mommsen, el monumental historiador de la Antigua Roma, que estaba lejos de ser un "marxista" (participó activamente, junto al joven Max Weber, del "nacionalismo liberal" alemán de su época), pero que rompió lanzas con el positivismo "acontecimental" imperante escribiendo una extraordinaria historia social, económica y jurídico-institucional de la República, gracias a la cual se le otorgó el Premio Nobel de Literatura.

[2] Como se comprenderá, no vamos a internarnos 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.

[3] "Teología" tiene, aquí, un sentido genérico, y no puramente religioso. Son también "teológicas", en este sentido, la mayoría de las recetas "explica-todo" que suelen propinarlos tantos marxistas "iluminados" que creen poder reducir la complejidad de lo real a sus fórmulas perfectamente abstractas.