

CONCEPTO Y REALIDAD EN MARX

(TRES NOTAS)

Oscar del Barco

I

Sí, tal como sostiene Marx en los *Grundrisse* (I, p. 186), el hombre “está completamente determinado por la sociedad”, resulta imposible concebir una conceptualización ajena a lo social, un *concepto* no determinado. En la obra de Marx no existe vacilación respecto a esta tesis. Ya en la conocida carta a su padre, el 10 de noviembre de 1837, afirmaba que “En la expresión concreta del mundo viviente, como lo son el derecho, el Estado, la naturaleza y toda la filosofía, hay que sorprender, por el contrario, al objeto en su desenvolvimiento; no conviene introducir divisiones arbitrarias; la razón del objeto, en cuanto es contradictoria en sí, debe continuar su movimiento y encontrar su unidad en ella misma”; para concluir sosteniendo que “la forma no debe ser más que el desenvolvimiento del fondo”. En la *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, lo critica a Hegel por cuanto “no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica” (p. 34). En la *Ideología alemana* afirmará la necesidad de “mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de *explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material*” (p. 40; yo subrayo), y esto en razón, precisamente, de que el mundo ideal es siempre expresión de lo real. Pero de ser esto así, entonces la única posibilidad de liberarse his-

tóricamente de las “quimeras” idealistas, de sus “espectros, fantasmas y visiones”, consistirá en “*disolver por el derrocamiento práctico*” (vale decir revolucionario; y aquí encontramos la torsión misma que implica el marxismo como orden teórico-político *originario*) “las relaciones reales de las que emanan esas quimeras idealistas” (p. 40). Esta realidad, esta “suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social, con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado”, constituyen la base, el fundamento, de aquello que los filósofos “se representan como ‘sustancia’ y ‘esencia’ del hombre”, y de la cual hacen una *apoteosis* (p. 41); así, para Marx, la operación *filosófica* esencial consistiría en separar las ideas de lo real, y, posteriormente, en extraer de ese conjunto de ideas escindidas de lo real *la* idea, y de esta forma penetrar de lleno en un orden puramente abstracto donde los conceptos pueden, a causa de su propio movimiento, constituir un mundo ideal (p. 53). “Todas las relaciones —dice— se pueden expresar en el lenguaje de los conceptos”, pero la conversión de estos conceptos en “potencias misteriosas” que se autogeneran y se mueven por sí mismas, es posible porque se ha producido una “sustantivización”, una verdadera hipóstasis de “las relaciones reales y efectivas de las que son expresión”. Una vez que el concepto ha sido escindido de la realidad, la odisea del concepto genera un mundo fantasmagórico, y en función de la división del trabajo se realiza el “culto a estos conceptos, viendo en ellos, y no en las condiciones de la producción, el verdadero fundamento” (p. 130). Marx afirma que los filósofos tendrían que reducir su lenguaje al lenguaje corriente “para darse cuenta y reconocer” que tanto el pensamiento como el lenguaje son “sencillamente expresiones de la vida real”. Pero la imposibilidad de este reconocimiento no es subjetiva, sino que está constituida por la proyección teórica de la división social del trabajo; es ésta la que funda la hiancia entre el concepto y lo real, facilitando así las aventuras encubridoras del concepto y fundando el espacio teológico de la filosofía (p. 535). La *matriz* del proceso, que hace a la esencia de un social dividido en clases sociales, se encuentra en la *inversión* que subsume lo real en lo ideal, después de haber escindido lo ideal de lo real, como expresión de la constitución de una clase materialmente separada del conjunto de la sociedad e investida a sí como clase ideal o teórica. Se trata, efectivamente, de una relación, pero no de una relación abstracta sino de una *relación de fuerzas* histó-

rico-sociales; el propio Marx lo dice: "Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones dominantes concebidas como ideas", vale decir que existen ideas dominantes porque existen clases dominantes (p. 50); pero agrega que en la propia clase dominante se produce una división del trabajo entre, por una parte, los miembros comunes de dicha clase, y, por otra, sus propios intelectuales; lo cual a veces genera contradicciones y hasta "hostilidad" entre ellos (produce, digamos, la falsa impresión de que los intelectuales tienen una real autonomía respecto a la clase); pero cuando la lucha "llega a poner en peligro a la clase misma" desaparece "la *apariencia* de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante sino que están *dotadas de un poder propio distinto de esta clase*" (yo subrayo), para concluir afirmando que "la existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria".

Lo anterior tiene importancia por cuanto determina de qué manera el surgimiento en la clase dominante de una capa de intelectuales especializados en el pensamiento, de *profesionales* del pensar, valida la creencia de que estos intelectuales piensan al margen de dicha clase, conformando lo que hoy se ha dado en llamar una "instancia" específica; pero —sostiene Marx— esto es una *apariencia*, ya que cuando la lucha se transforma en una lucha que pone en juego la existencia misma de las clases, se ve bien la raíz de clase no sólo de las ideas sino también de los intelectuales, quienes no tienen ningún "poder propio" y no existen al margen de su clase. De esta manera se perfila el alcance *político* del cuestionamiento marxista; y no es casual, entonces, que en la última cita del párrafo anterior se cuestione anticipadamente la célebre afirmación leninista de que "sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria", ya que Marx, consecuente con su concepción materialista de la historia, afirma que sin clase revolucionaria es inimaginable una teoría revolucionaria. Vinculada con lo que aquí constituye específicamente nuestro interés, en la *Ideología alemana* encontramos otra idea que es preciso señalar relacionándola con la conocida tesis althusseriana de acuerdo a la cual el conocimiento transcurre *todo* en el pensamiento. Marx afirma que la tesis según la cual "la *representación* del hombre no es el hombre *real*", o que "la representación que nos formamos de una cosa no es la cosa misma", es una tesis "absolutamente inofensiva", a la que califica de una "enorme trivialidad" (p. 515). Efectiva-

mente se trata de una *trivialidad*, pero cuyas graves consecuencias se han hecho sentir en la historia del pensamiento que se proclama heredero de Marx, pues a partir de ella se produce, inevitablemente, un deslizamiento hacia el idealismo (la idea de la autofundación de la ciencia, de su validación inmanente, de la teoría como orden autónomo, de los intelectuales, etc.) y la reconversión de la teoría revolucionaria en filosofía. Es sobre la base de su concepción materialista del concepto que Marx critica la filosofía, ya que la "exposición de la realidad" priva a la filosofía del *medio* donde existe: el concepto como abstracto desligado de lo real. Marx dice: "También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia". En 1846, Marx le escribe una carta a Annenkov donde repite conceptos ya enunciados en la *Ideología alemana*; por ejemplo su crítica a Proudhon por no haber comprendido que "los hombres, que producen las relaciones sociales de conformidad con su productividad material, producen también las *ideas*, las *categorías*; es decir, las expresiones abstractas ideales de esas mismas relaciones sociales. Así las categorías son tan poco eternas como las relaciones que reflejan. Son productos históricos y transitorios". Pero además Marx, en esta carta, expresa un pensamiento que debemos subrayar pues vincula lo teórico con lo práctico-político; refiriéndose nuevamente a Proudhon afirma que "Debido a que para él las categorías son las fuerzas motrices, no hay que cambiar la vida práctica para cambiar las categorías. Al contrario, hay que cambiar las categorías y el cambio de la sociedad real será su consecuencia". Lo que Marx enuncia es que *el espacio teórico no puede cambiarse en su esencia sin cambiar la sociedad*, razón por la cual la filosofía está condenada a repetir especularmente la misma realidad; siendo, por consiguiente, el orden filosófico un orden isomórfico de lo social: la escisión filosófica se funda en una escisión real, y la transformación del orden teórico sólo es posible transformando

la realidad. Por eso, frente a la noción de "corte epistemológico" introducida por el marxismo francés a partir de la epistemología bachelardiana, sostenemos que el verdadero *corte* es el producido en lo real-social por la emergencia de una clase *originaria* que desgarrar el tejido social en su conjunto a partir de su sola presencia. En la *Miseria de la filosofía* Marx vuelve sobre estas tesis ("Las categorías económicas —dice— no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción", p. 90) pero además avanza otra que es esencial en relación al problema del origen del concepto, pues si se sostiene que las "ideas y pensamientos" son "independientes de las relaciones sociales", no puede sino considerarse como "origen de estos pensamientos al movimiento de la razón pura"; pero entonces es válida la pregunta respecto a "¿Cómo hace nacer estos pensamientos la razón pura?" "¿Cómo procede para producirlos?" Y la pregunta sirve para demarcar el problema, no siendo válido negar la relación entre concepto y realidad (que no se plantea a nivel de la tradición gnoseológico-metafísica) a partir de la negación del problema del "origen" como problema idealista; o, en otras palabras, no puede descalificarse el problema de la vinculación concreta (política) entre conocimiento y realidad, argumentando que el problema "filosófico" del *origen* es metafísico, pues precisamente ya no se trata de un problema "filosófico".

En los *Grundrisse* (I, p. 92) Marx señala no sólo de qué manera la inversión del proceso material-ideal en ideal-material se presenta, *aparece*, como un fenómeno "natural", sino que señala el interés que tienen las clases dominantes en que así sea. La página es compleja pero aquí nos interesa seguir el razonamiento en la perspectiva del concepto. Marx dice que los individuos (en el sistema de cambio y en el sistema de cambio desarrollado, vale decir allí donde están destruidas las relaciones de dependencia personal, las diferencias de sangre) "*parecen*... libres de enfrentarse unos a otros", pero esta independencia es una *ilusión*, ya que pueden parecer libres sólo ante quien "se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto"; estas condiciones, a su vez, "son independientes de los individuos... se presentan, por así decirlo, como *condiciones de la naturaleza*"; y es por eso que pueden idealmente ser dejadas de lado, y, al mismo tiempo, *parecen* brindar una mayor libertad (en realidad fundan la idea de libertad e igualdad burguesas), pero —continúa Marx— el análisis de dichas "relaciones externas" muestra la imposibilidad

para esos individuos de superar masivamente dichas condiciones y relaciones "sin suprimirlas". Es como si las "relaciones personales" de dependencia se hubieran generalizado de manera tal que ya no aparecen individualmente como relaciones de dependencia, sino que aparecen como dependencia social; Marx llama a estas segundas relaciones, en oposición a las relaciones personales-individuales, relaciones "materiales" de dependencia, o relaciones sociales (dice: "la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos"). Y en relación a esta dependencia material dice que "los individuos son ahora dominados por *abstracciones*", agregando que "la abstracción o la idea no es nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan" (se repite el tema que venimos analizando), pero luego introduce una idea que es la que nos interesa señalar: "como es natural *las relaciones pueden ser expresadas sólo bajo la forma de idea*" (yo subrayo), y es a consecuencia de esta determinación que "los filósofos han concebido como característica de la era moderna la del dominio de las ideas", y añade una observación de gran importancia para el problema de la ideología: la posibilidad de *realizar esta inversión* "era tanto más fácil de cometer por cuanto ese dominio de las relaciones... se presenta como dominio de ideas *en la misma conciencia* de los individuos, y la fe en la eternidad de tales ideas... es... consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes" (yo subrayo).

Se podría objetar que nos estamos refiriendo precisamente a los textos no totalmente marxistas de Marx, a textos aún hegelianos. Sin embargo, Marx repite las mismas ideas en las *Teorías sobre la plusvalía*, en *El capital*, y hasta en uno de sus últimos textos, *Las glosas a Wagner*, vale decir que nos encontramos frente a una concepción *marxista* y no pre o anti-marxista; uno puede o no estar de acuerdo con Marx al respecto, pero lo que no se puede hacer es hacerle decir a Marx lo que no dice. En *El capital* se remarca, con una frase ya célebre, que "lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana"; en el t. I, p. 206, afirma que "las categorías económicas... llevan la señal de la historia. En la existencia del producto como *mercancía* están embozadas determinadas condiciones *históricas*"; en el t. III, p.

150, dice que "En una investigación general de este tipo se parte siempre del supuesto de que las condiciones reales corresponden siempre a su concepto...". En las "glosas a Wagner" afirma que "para el profesor doctrinario" las vinculaciones del hombre con la naturaleza son de entrada "no prácticas", no reales, sino "teóricas"; Marx realiza después una especie de fenomenología suscita de la formación del concepto: "...los hombres dieron nombre a clases enteras de objetos, que ellos ya distinguían, sobre la base de su experiencia, de los demás objetos del mundo exterior... Por consiguiente la aplicación de nombres sólo expresa mediante la representación lo que la acción reiterada ha transformado en experiencia..." Es correcta, a mi juicio, la interpretación que hace Alfred Schmidt de este texto cuando dice que "los conceptos que él (el espíritu) elabora son producto de la experiencia práctica acumulada"; "Marx no ve en los conceptos expresiones ingenuas y realistas de los objetos mismos sino reflejos de relaciones históricamente mediadas de los hombres con ellos" (p. 126). Y Schmidt hace una observación que considero importante en relación al problema del concepto, dice que "la praxis en general sólo puede ser criterio de verdad porque *constituye* los objetos de la experiencia humana normal y es esencialmente parte de su estructura interna" (p. 133). Para Marx, como se sabe, el mundo humano es producido sobre la base del mundo natural, pero este mundo natural aparece humanizado, incluso porque, como él dice, "la educación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días"; de manera tal que decir que el concepto es la representación en idea de algo que existe en la realidad, o que todo concepto es *concepto* de algo, es una parte solamente de la concepción marxista (es, y precisamente de esto lo acusa a Feuerbach, sólo un aspecto, una parte del problema); la otra parte consiste en afirmar que ese real que se vuelve concepto es producto de la práctica, del trabajo humano, y esto funda la globalidad de su teoría.

En la *Introducción* (de 1857) Marx señala *expresamente* esta función del concepto: en la p. 62 dice que "incluso las categorías más abstractas... son... el producto de las condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites"; en la p. 64 afirma rotundamente que "las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada...". Sin embargo, hay otro tema que Marx desarrolla con

amplitud y que se refiere tanto al problema del concepto como a la posibilidad de la abstracción.

Uno de los grandes descubrimientos de Marx, como se sabe, es el de "trabajo abstracto". Detengámonos en el problema del *trabajo* tal como es expuesto en la *Introducción*. ¿Cómo fue posible llegar a la categoría de *trabajo abstracto*? ¿Fue producto de una mera invención, de un enunciado genial de un "sabio" llamado Carlos Marx? Nada de esto, Marx señala que la "indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo", y es por esta razón que "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos"; esta abstracción, este "trabajo en general" no es sólo un resultado intelectual, sino que "corresponde a una forma de sociedad" caracterizada porque en ella "los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro": de allí que el trabajo, no sólo en cuanto categoría "sino también en la realidad" se ha convertido en "medio para crear la riqueza en general". La relación-trabajo, que es una relación antiquísima, tan antigua como el hombre mismo, sin embargo en cuanto categoría más abstracta o trabajo en general (vale decir trabajo no determinado; no el trabajo del carpintero o del mecánico, sino el trabajo *sans phrase*, el trabajo como tal) sólo es *cierta* en la "economía moderna". Dice Marx: "De este modo la abstracción más simple, que la economía moderna coloca en el vértice... se presenta no obstante como prácticamente cierta en este (grado de) abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna". El hecho de que en la producción capitalista los trabajadores puedan rotar, pasar de un trabajo al otro fácilmente, lo que Marx llama "indiferencia hacia un trabajo determinado", posibilita el enunciado, el concepto de *trabajo abstracto*. Concluye Marx afirmando que este ejemplo del trabajo "muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de *determinado* en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites". Perc este trabajo abstracto-real, este trabajo no determinado, es posible porque el trabajador ha sido expulsado de la producción: ha cambiado de lugar, de sujeto ha pasado a predicado; la fórmula

T-M-P (trabajador-máquina-producto) ha sido reemplazada por la fórmula M-T-P (máquina-trabajador-producto). En esta inversión se esconde la clave no sólo del sistema capitalista sino del funcionamiento del conjunto de la sociedad, desde la filosofía hasta la economía. Y también la base de la "dominación" técnico-científica. División del trabajo y abstracción están íntimamente relacionadas; la abstracción es real, se produce en la realidad; el concepto "trabajo abstracto" es concepto de un trabajo-no-determinado-real. Le hubiera resultado imposible a Marx pensar el trabajo abstracto, vale decir enunciar el concepto de trabajo abstracto, si éste no tuviera una existencia real; y también le hubiera sido imposible pensarlo sin ponerse en el *punto de vista* concreto del trabajador, ya que no hubiera podido desentrañar la *apariencia* capitalista. En este sentido debe leerse lo que Marx afirma respecto a la imposibilidad histórico-social en que se encontraba Aristóteles para comprender el problema del valor-trabajo; la sociedad esclavista borraba la posibilidad de su enunciado.

Las consecuencias de esta intrincada trama conceptual deberían desarrollarse en el sentido de una práctica social "ontológica", de lo que podríamos llamar una estructura lógica del ser y la conformación de un *abstractum* particular (Hans-Jürgen Krahel sostiene que para Marx "las relaciones sociales universales se han separado de los individuos y de los valores de uso particulares, existiendo como abstracciones" y agrega que entre esas abstracciones está el Estado, el cual a juicio de Marx "es el idealismo prácticamente existente"). Debo aclarar que la expresión "ontológica" es paradójica, pues el marxismo es la crítica de toda ontología, ya que, como dice el mismo Krahel, toda ontología se funda en la "manifestación aparentemente natural de la abstracción social".

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que es necesario distinguir la teoría del concepto como concepto de un real, de la teoría "materialista" del reflejo, donde la relación se realiza de manera especular y mecánica. El concepto es concepto de lo real, pero su determinación no aparece pura y simplemente en la apariencia, sino que, por el contrario, la realidad (la sociedad capitalista) se oculta, es en sí un proceso que genera formas materiales e ideales de ocultamiento, mecanismos que metamorfosean la apariencia en esencia y viceversa. Es para expresar estos mecanismos que Marx utilizó los términos *inversión*, *fetichismo* y

alienación; expresiones que, como se sabe; tienen muy poco de "científicas". Para el marxismo el conocimiento es una apropiación determinada de lo real, apropiación en la que siempre existe una capa de generalidad que solo metafóricamente podemos llamar "refleja", así como Marx establece una distinción entre trabajo general y trabajo determinado: el trabajo capitalista, que es un trabajo determinado (como todo trabajo), es determinado sobre la base de un trabajo general, de características generales, que constituye una especie de suelo de la determinación. La afirmación de que el concepto es concepto de un real no debe, por otra parte, llevarnos nuevamente a una problemática filosófica, a re-introducir la dicotomía idealista de la distinción sustancial entre realidad y concepto: el concepto no existe sin lo real de lo cual es el concepto, pero lo real existe *en* el concepto, fuera del concepto es un presupuesto (real); el concepto es la forma humana de lo real. No existe, por lo tanto, un concepto puro, desligado de lo real; pero tampoco existe un real puro, independiente, *en-sí*: al margen de la práctica, de la práctica humana en general, entramos, como decía Marx, en la pura escolástica ("metafísica"). Se trata de la heteronomía material que escinde la unidad-identidad ideal fundada en el *sujeto* (trascendente), y de la apertura de un nuevo espacio de conocimiento donde lo heterónimo no intenciona realidades sustanciales del tipo espíritu-materia o alma-cuerpo, sino una dialéctica (o materialismo absoluto) que Marx situó fuera del orden filosófico en su tradición, de la oposición didascálica idealismo-materialismo. En el estallido del espacio teológico del sujeto, el pensamiento se constituye como forma concreta de un real des-centrado y disperso, "desmigajado" diría Nietzsche. Esto nos obliga a establecer niveles y prioridades, ya que no es lo mismo la relación del concepto y lo real en la economía, y, por ejemplo, en las matemáticas. A medida que se media más su relación con lo real, una ciencia puede llegar a construir modelos cuyo grado de abstracción sea *casi-absoluto*, y a constituir grados de realidad propia cuyo vínculo con lo real no sea determinable cuantitativamente, pero sin lograr alcanzar, por principio, ese límite absoluto (al respecto debería indagarse en la tesis de Gödel sobre la consistencia interna de los sistemas, en los problemas que plantea Heisenberg respecto al hecho de que el observador forma parte del sistema observado, y en las conclusiones "epistemológicas" que extrae Sarte de la teoría de la incertidumbre). Incluso las máquinas que construyen modelos "irreales" necesitan ser programadas, y

por más arbitrario que sea el modelo, siempre, aun en su propia determinación, implica una realidad humana (una cultura) que no sólo lo posibilita sino que lo determina. Por otra parte la utilización de tal o cual modelo super-abstracto presupone una aplicabilidad extremadamente profunda, responde a una necesidad empírica de gran sofisticación que, desde cierto punto de vista, se borra; vale decir que el desarrollo de una ciencia, por más abstracto que sea, siempre arrastra una correlación con lo real (no con un real en sí, por supuesto, sino “perturbado” o “constituido”), en caso contrario se trataría de un archivo potencialmente infinito de modelos impracticables de facto, realmente inútiles; potencialmente los modelos deben ser utilizables de acuerdo al infinito de realidades empíricas, pero que al actuarse reasumirían de una u otra manera lo real, aun cuando, como dijimos, la mediación se vuelve, como actual, imposible de determinar de hecho, de allí su carácter de pre-supuesto. Para resumir:

— el concepto es concepto de lo real (“las categorías expresan formas de ser”); en este sentido podemos decir que todo concepto es *concepto de* (no se trata de que un concepto intencione algo, sino que el concepto *es* forma de algo, no existe concepto *sin* algo, vale decir que la expresión “correlato real” adquiere un sentido fuerte);

— este hecho, visto desde el lado del concepto, afirma a su vez una nueva realidad: la realidad del concepto, cuyas necesidades constitutivas y determinaciones plantean un elevado nivel de complejidad (aquí se inserta el orden propiamente epistemológico);

— lo real, que es lo real de todo concepto, es producto de una práctica determinada: el mundo-humano del que habla Marx, o esa conjunción de praxis y de inercia sostenida por Sartre; vale decir que no se trata de un real independiente y ajeno al hombre sino de un lugar-objeto donde se condensan prácticas de todo tipo, económicas, políticas, éticas, científicas, etc.;

— es ese real el que es conceptualizado por la ciencia; y en este sentido la “ciencia” económica (burguesa) no puede sino ser una fenomenología de tal real (de allí, en última instancia, su carácter apologético); el marxismo, por su parte, es la crítica de ese mundo de conceptos (“ciencia” económica) que rinden cuenta de una realidad invertida, y en tal sentido puede denominarse una *economía profunda*, en cuanto es el conocimiento de una rea-

lidad post-apariencia o conocimiento del mecanismo de inversión o transmutación de lo real en aparente;

— aquí se produce un desplazamiento esencial: así como su situación de clase le permite al marxismo constituir un *corpus* teórico de crítica de una realidad invertida, esa misma posición o *forma de clase* implica su proyección (política) hacia la realidad para transformarla creando así un nuevo mundo de conceptos reales que deban ser pensados de acuerdo a un movimiento finito.

Por lo tanto el marxismo es un movimiento circular (en sentido estricto, como en toda dialéctica, cualquier punto es un comienzo: la exposición comienza donde finaliza la investigación, pero luego todo recomienza a niveles distintos: para comenzar con la mercancía en el primer tomo de *El capital* fue necesaria una prehistoria de 15 años de investigación) que comienza en la clase obrera y se dirige a la sociedad global (determinada: "capitalismo occidental" dice Marx) para entender críticamente su funcionamiento (explotación); es la clase, a partir de sus propias necesidades, la que intenciona el mundo social que ha construido con su trabajo; vale decir que su "modelo científico" no es algo ajeno a la clase sino una de sus determinaciones, agregando que la modalidad de esta nueva conceptualización está determinada por la clase, de allí que la definamos forma-de-la-clase (el hecho de que se produzca una subsunción formal de lo teórico no es suficiente como para ocultar esta pertenencia); más aún: esta teoría de la clase, mediante la cual se explica a sí el funcionamiento del todo social, y por lo tanto su propio ser histórico, es una forma de su acción, forma a partir de la cual la clase plantea su acción; la teoría deja de ser, como dice Marx, una pasión del cerebro para devenir el cerebro de la pasión, transformándose en experiencia-ideal que a su vez vuelve como materia del nuevo concepto en el mismo itinerario. Si debiéramos graficar este proceso lo haríamos, sin lugar a dudas, con la cinta de Moebius, para sacar al pensamiento teórico, siempre incrustado en estrategias determinadas, fuera del discurso dominante de lo teórico como uno, fuera de la linealidad del espacio logocéntrico, y permitir el espacio errático y sin centro donde se suprime el sujeto como verdad en cuanto sustancia presente a sí.

II

En 1966 T. Adorno, en su *Dialéctica negativa*, apuntaba algunas

ideas que considero importantes en relación con el tema del significado del "concepto" en Marx. Me refiero a su idea de la dialéctica y al postulado lógico de "identidad". En la p. 150 dice que "el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico..."; se trata, aunque Adorno no lo cite en este capítulo, de Marx ("el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo"). Sin embargo esta igualdad aparente es un acto de violencia burguesa que oculta la desigualdad real: "la crítica de la desigualdad (real) en la igualdad (aparente) busca también la igualdad (real)". "El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada (comunismo) y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante". Esto es paradójal: hay, por una parte, una igualdad *aparente* (la igualdad capitalista que en realidad oculta la extracción de plusvalía o desigualdad real), y una igualdad *real* sólo alcanzable mediante la superación de la sociedad capitalista, pero, a su vez, esta igualdad real abre al "más allá del pensamiento identificante", vale decir a una desigualdad real que ya no es la desigualdad capitalista, en la medida en que no se funda en la extracción de plusvalía, por lo cual se produce, aunque parezca contradictorio, una igualdad real y una desigualdad real, siendo la segunda una profundización de la primera, desaparece así el mundo fetichizado, "el aparato universal de coacción". Más adelante afirma: "Identidad es la forma originaria de la ideología. Su saber consiste en la adecuación a la realidad que oprime". Dejamos de lado cierto tono de "progreso" un poco obvio, como cuando afirma que la libertad "sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour à la nature*", y no tan obvio como al afirmar "el esfuerzo indecible que tuvo que costar a la especie humana la implantación del primado de la identidad"; y citemos el punto final donde, como conclusión de la cadena identidad-conciencia-ideología, afirma que "la crítica de la ideología no sea algo periférico ni un problema específico de la ciencia, limitado al espíritu objetivo y a los productos del subjetivo, sino algo filosóficamente central como crítica de la misma conciencia constitutiva" (p. 152).

La inclusión del problema de la dialéctica está vinculada a lo heterogéneo, en la medida en que lo que llama el *contenido* no es

reducible "a un esquema jerárquico que se le aplica desde fuera". En este sentido la dialéctica sería, en sentido estricto, esa imposibilidad; pero la dialéctica "negativa", no la de Hegel, para quien coincide identidad y positividad, y, por consiguiente, "la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu absoluto": se trata, así, de la "lógica del desmoronamiento"; lo cual es mucho decir. Se perfila el tema abismal de la *diferencia*; de lo que domina el concepto, de lo que destruye sin fin la identidad. Siguiendo a W. Benjamin, Adorno puede afirmar que "dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones" (p. 160). Más adelante, hablando del principio de la negación de la negación y del papel que desempeña en la lógica hegeliana, afirma que "el contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica" (p. 163). Hasta aquí Adorno desarrolla con vehemencia la idea de constitución social de la identidad, por una parte, y por otra de lo que al poner la identidad queda como transfondo, tan poderoso que es lo otro absolutizado, o lo heterogéneo; en la misma página lo menciona a Alfred Sohn-Rethel diciendo que ha sido "el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en ella, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social" y agrega: "una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrable como la sociedad inconsciente de sí" (p. 179); se sumerge así la problemática, el fundamento, en la violencia descarnada ("el espíritu presente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone") que escinde el trabajo en espiritual y corporal y lo oculta en la apoteosis del intelecto puro. En la p. 180 repite: "la universalidad del sujeto trascendental es la del conjunto funcional de la sociedad". Pero este tipo de reconocimiento debía ser tematizado. No basta la afirmación, decisiva para el marxismo, de la vinculación entre el principio lógico y la forma productiva, había que demostrarla, vale decir seguirla en su decurso, en su metamorfosis. La mención que hace Adorno de Sohn-Rethel no es casual, está apuntando precisamente a esa exposición.

III

La importancia de Sohn-Rethel radica, a mi juicio, en la profundización de una problemática que hasta el presente había sido tan sólo *enunciada*, vale decir no desarrollada, no seguida en su itinerario concreto (por ejemplo en la llamada "sociología del conocimiento"). Por otra parte sienta las bases para una ulterior tematización de la teoría trasladándola a un espacio ajeno al de la *autonomía* de lo teórico, o al espacio que podemos llamar de la constitución teórica determinada. Desde este punto de vista resulta sorprendente la crítica de algunos marxistas italianos, ya que esta problemática de la constitución es uno de sus temas centrales. Salvatore Veca, por ejemplo, critica equivocadamente la "especularidad" de la teoría del conocimiento de Sohn-Rethel, ya que, según mi criterio, la escisión entre la mano y el intelecto *funda un tipo de intelecto* que no tiene por qué considerarse meramente pasivo, especular, sino que debe considerarse como la matriz de una *forma determinada de conocimiento*. El punto de partida de Sohn-Rethel es el siguiente: "La abstracción-cambio no es pensamiento sino *forma* de pensamiento. Este dato de hecho brinda la clave para comprender la génesis histórica del 'intelecto puro' sobre la base del ser social" (p. 3). Aquí, efectivamente, puede interpretarse que se trata de un *reflejo*; sin embargo creo que es algo totalmente distinto a la "teoría del reflejo" sostenida por algunas corrientes marxistas oficiales; más bien se refiere a la articulación *última* de la conciencia como real, y al trato con lo "real" aun en la más pura abstracción; la actividad del "sujeto" implica, de una parte, apropiación, transformación, conformación, en otras palabras, autonomía relativa; pero de otra implica un suelo común (lo que podemos llamar lo *real*; en caso contrario la escisión sería absoluta: esa capa de real común es, según mi parecer, a la que se refiere Sohn-Rethel). Hay una referencia a Marx que me parece ilustrativa y que sintetiza, en cierta forma, su posición: "lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza de los hombres" (la traducción española es diferente); Sohn-Rethel comenta: "sólo una teoría de la abstracción-real social, en cuanto parte de la base material, puede 'transferir o traducir' en la forma de la conciencia", y agrega que "la cabeza de los hombres" no es un "cráneo singular, sino el complejo de la base social que, unidad de una síntesis, preforma en el espacio y en el tiempo los conceptos de la conciencia y del conocimiento de los repre-

sentantes de determinadas clases", de allí que "la conciencia dominante de una sociedad sea la conciencia de la clase dominante".

Para Sohn-Rethel los llamados conceptos formales "derivan de la abstracción-cambio"; esto es, trasladado al orden de la matemática: "la matemática pura es una creación libre fundada sobre la abstracción-cambio y sobre su reflexión". Establece aquí cierta relación con Engels, positiva por cuanto éste afirma que en la matemática pura el intelecto no se ocupa de creaciones e imaginaciones propias, sino que tiene un contacto con el mundo real; negativa por cuanto el planteo engelsiano no solucionaría el verdadero problema del "origen de la forma-abstracción sobre el cual se funda la matemática". Una crítica similar le dirige a Lenin, para el cual los principios lógicos (identidad, contradicción, etc.) serían el resultado de millones de actos repetidos en la experiencia elemental. El error, o la carencia de ambos, estaría en la incompreensión de la importancia del "ser social" en la formación del concepto y la conciencia.

Aquí Sohn-Rethel pareciera relacionarse con el Husserl de la *Philosophie der Arithmetik*, donde —como bien señala J. Derrida— los números y las series matemáticas son "vinculadas a la génesis concreta que debe hacerlas posible", y agrega que: "A la inteligibilidad y normatividad de esta estructura universal, Husserl se niega y se negará siempre a aceptarlas como el maná caído de un 'lugar celeste' o como una verdad eterna creada por una razón infinita". Es claro que el desarrollo subsiguiente del pensamiento husserliano se centrará más en la idealidad formal de la matemática que en el problema de la génesis, por su insalvable connotación psicológica, pero sin que esta centralidad de "la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática frente a toda conciencia factual" lo lleve a desconocer "su dependencia originaria frente a una subjetividad *en general; en general*, pero concreta". En el mismo sentido podríamos recurrir a J. P. Desanti, "...no existe un universo eterno en el cual las estructuras matemáticas subsistirían esperando el momento histórico de su descubrimiento. Si no existe otro mundo que este... si, cualquiera sea el grado de abstracción y de complicación que testimonie un objeto de pensamiento, este objeto está siempre asignado a este mundo (lo que Marx llamaba 'Diesseitlichkeit' del pensamiento, y del cual sólo en la práctica veía la posibilidad de verificación), entonces el signo de la 'realidad' de los 'seres' matemáticos debe manifestarse sólo en el examen de los procedimientos de verificación de los

enunciados que expresan sus propiedades, vale decir en las formas de despliegue de la práctica matemática en tanto que ella concierne sólo a este mundo" y agrega: "una 'idealidad' matemática no es sino una indicación del procedimiento operatorio y demostrativo, al que sólo un procedimiento de escritura fija como "objeto"..."

Hay que distinguir entre la *posibilidad* de la abstracción (la que funda la génesis) y la idealidad fáctica de lo abstracto: un enunciado matemático, para ser posible, exige un determinado grado de abstracción *posible*; pero el enunciado como tal existe fácticamente y es pasible de consideración no-genética o formal. Esto implica que el enunciado, al margen de la posibilidad abstracta de su génesis, tiene un correlato real que, a su vez, puede ser de un elevado orden abstracto. La existencia de sucesivas capas de abstracción vuelve imposible en cierto nivel recuperar el *origen* que, por lo mismo, se vuelve un *presupuesto* ante la imposibilidad de determinar sus mediaciones. La cognición de su vínculo con lo real no puede ser, en sentido estricto, genética, salvo como enunciado básico.

Volviendo a Sohn-Rethel, lo que éste trata de establecer es la verdadera matriz social de la abstracción. Las condiciones de posibilidad del cambio de mercancías, que a su vez fundan lo que llama la abstracción-cambio, son las siguientes: 1. la mercancía no puede usarse hasta que no se ha realizado el cambio; 2. la mercancía lista para el cambio no puede sufrir ninguna modificación; 3. en el cambio las mercancías distintas tienen un valor igual; 4. las mercancías cambian de lugar sin ser prácticamente tocadas; 5. la cambiabilidad es condición de la alienación o adquisición de la cosa entre propietarios privados. Lo que denominamos abstracción-cambio es, en un sentido, una abstracción real que funda (en cuanto posibilita) la abstracción conceptual; de allí que pueda afirmarse que "del reflejo conceptual de la abstracción-cambio surge así la posibilidad de un conocimiento teórico de la naturaleza", y que "la abstracción intelectual (completamente matematizable) del movimiento es sólo la reflexión de una abstracción real social..."

El concepto clave de esta temática es el concepto de síntesis-social: "la estructura de pensamiento socialmente necesaria de una época está en conexión formal estrechísima con la forma de la síntesis social de la misma época". Para Sohn-Rethel "toda sociedad es un *Daseinszusammenhang* de una pluralidad de hombres que se constituyen en su actividad. Lo que los hombres hacen es, para su conexión social, de valor primario, lo que piensan es de

valor secundario (...). La relación recíproca de la actividad puede ser consciente o inconsciente, pero no puede desaparecer sin que la sociedad deje de funcionar... Esta es, en su formulación más general, una condición constitutiva de toda forma de sociedad: lo que designo como síntesis social". Salvatore Veca habla de "un subsistema conceptual del sistema de producción" o de un *a priori* social que funda la posibilidad del intelecto científico. Este mismo autor critica a Sohn-Rethel por cuanto no "demuestra" sino que "sugiere" o "alude" a la existencia de relaciones "entre formas de vida, formas de conducta y esquemas conceptuales profundos". Una acusación similar le dirige M. Cacciari al afirmar "que en el intelecto 'puro' hay una autonomía relativa que impide una relación mecanicista entre forma-mercancía y teoría".

A mi juicio estas críticas no son pertinentes, por cuanto, como dije anteriormente, una cosa es la posibilidad de abstracción y otra su factibilidad. En última instancia no hay posibilidad de descargarse de lo real (esto sí implicaría un deslizamiento hacia el spinozismo) en cuanto la abstracción, ya no su posibilidad, es forma determinada de lo real, aun cuando sea altamente compleja y abstracta. Es importante señalar que si bien existe una relación determinante entre la síntesis-social y el simple intelecto, en cuanto "la síntesis social se establece ciegamente como sujeto pensante 'puro' o meramente intelectual" en la medida en que, en su máximo desarrollo, cuando "la forma de cambiabilidad asume la forma de dinero, en ella circula la unidad del mundo en una representación concreta, realizando la síntesis social entre los propietarios privados", de manera tal que "la particularidad funcional del trabajo intelectual separado se presenta como 'lógica' especialmente cuando es escindido de su raíz y no deja huella", a su vez existe una autonomía que no es pura apariencia, autonomía sobre un fondo diría de real absoluto: "la autonomía mental del trabajador intelectual individual, su intelecto autónomo, es un efecto del mecanismo de cambio, a través del cual el hombre pierde el dominio sobre el proceso de la sociedad". Sin que esto deba llevarnos a pensar que el teórico es miembro de una especie de grupo autónomo a la manera de Mannheim (el teórico como especie neutral afincada en una especificidad ontológica), porque si bien la sociedad en su complejidad, como síntesis, es la matriz del pensamiento teórico y a su vez éste está escindido del trabajo manual, los teóricos piensan ese real y desde lo real: la sociedad y las clases sociales.

Una observación final: así como Marx criticó el mundo de categorías de la economía política mostrando que eran la copia especular de una realidad invertida, habría que criticar la *razón del sistema* en su generalidad, lo cual nos llevaría a intencionar incluso una nueva razón o una a-razón (en el sentido de muerte del logos occidental) propia de una sociedad donde no existiera la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual; de esta posibilidad, tal vez utópica, sólo las llamadas sociedades primitivas nos permiten prefigurar lo que puede ser un pensamiento que no ha entrado en la desgracia de la escisión.

LIBROS Y ARTICULOS CITADOS

- Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, ed. de Cultura Popular, México, 1975.
- Carlos Marx, *La ideología alemana*, ed. de Cultura Popular, México, 1977.
- Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, ed. Siglo XXI, México, 1975.
- Carlos Marx, *Introducción de 1857*, ed. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1974.
- Carlos Marx, *Grundrisse [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858]*, ed. Siglo XXI, México, 1975-1976].
- Carlos Marx, *El capital*, ed. Siglo XXI, México, 1976.
- Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. Siglo XXI, México, 1976.
- Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- Alfred Sohn-Rethel, *Da "lavoro intellettuale e lavoro manuale"*, en "Aut-Aut", No. 155-156, 1976.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, ed. du Seuil, Paris, 1967.
- J. P. Desanti, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, ed. du Seuil, Paris, 1975.
- Varios autores, *Quattro recensioni a Sohn-Rethel*, en "Rinascita", año 34, No. 27.

