



POR UNA NOCIÓN CRÍTICA Y DIALÉCTICA DE CIENCIA. APORTES DE LA TEORÍA MARXISTA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EPISTEMOLOGÍA EMANCIPATORIA¹

Martín Cortés
(Universidad de Buenos Aires)

Una serie de nociones básicas subyacentes a la concepción contemporánea de ciencia social, parecen afinarse en una forma de aprehensión de lo real que ha sido fuertemente criticada por algunos de los mayores exponentes del denominado “marxismo occidental”. Se trata de una epistemología objetivista y cosificadora que no se propone tanto la penetración en la complejidad de lo existente como el estudio pormenorizado de las formas en que dicha complejidad aparece. Es decir, los interrogantes que apelan a la profundidad y al encuentro de un sentido de totalidad son postergados por la búsqueda extensiva de conocimiento empírico de lo que aparece ante nuestros ojos. Como veremos, esta elección no puede ser inocente en una sociedad capitalista (quizá no pueda serlo en ninguna), donde la actividad social asume formas alienadas ajenas y hostiles. De manera que una ciencia que se detiene en la reflexión sobre las formas y no se introduce en los procesos que las producen como tales no puede sino ser una expresión de complicidad con el mundo presente.

Sin pretender un abordaje sistemático, introduciremos algunos aportes de diferentes exponentes de la teoría crítica que pueden facilitarnos la reflexión en torno a estos problemas. En primer lugar, un acercamiento a la noción de ciencia presente en *El Capital* y otras obras de Marx puede servir de base para pensar en las posibilidades de una epistemología anticapitalista. Luego, retomaremos al Lukács de *Historia y conciencia de clase* para analizar de qué modo la fragmentación propia de la racionalización capitalista reaparece también en el ámbito del conocimiento. Finalmente, abordaremos una cuestión crucial de toda pretensión de conocimiento: el estatuto de la objetividad. En este caso, algunas notas de Gramsci al respecto pueden resultar inspiradoras y fructíferas. En última instancia, la pregunta que atraviesa estas reflexiones no es la búsqueda de un conocimiento científico más acabado, desarrollado, ni aun más “adecuado” a la realidad. Lo disruptivo de estos autores es ante todo la incorporación de una dimensión ética explícita en la producción científica. Frente a la pretendida neutralidad de la ciencia burguesa, no es válida la contraposición de una neutralidad *marxista* o *proletaria* sino la plena asunción de la, al decir de Althusser, “lectura culpable” de la realidad, culpa que no es otra que la de pensar *contra* esa realidad y no en busca de su mera comprensión.

¹ Este trabajo fue presentado en las “Segundas Jornadas Internacionales de Teoría Crítica y Marxismo Occidental”, realizadas en el Centro Cultural de la Cooperación, en la Ciudad de Buenos Aires en noviembre de 2006

MARX Y LAS BASES PARA LA CRÍTICA: LA FORMA CONTRA EL HECHO

Según Bensaïd (2003), el modo de concebir el conocimiento por parte de Marx se inscribe en una tradición a la que la ciencia positivista ha sido refractaria: una historia del pensamiento que contiene en Spinoza y Hegel sus más altas expresiones filosóficas y que remite a la primacía de la totalidad por sobre las partes. Este tipo de reflexión atenta contra la fragmentación propia de los discursos científicos, ya que la pregunta por el todo supone su búsqueda aún en el estudio de la singularidad. Es decir, el conocimiento es concebido ante todo como un movimiento universalizante y no como la lectura estática (y empírica) de la realidad.

A partir de la recuperación de la lógica hegeliana, Marx concibe la existencia empírica como expresión del núcleo o movimiento real, vale decir, como “mera apariencia”, tal como se lee más de una vez en su obra. Esto implica que la realidad no es ni la esencia ni la apariencia, sino su *unidad*, y la forma específica e históricamente determinada que esa relación asuma, será el objeto de la ciencia. Dice Marx en *El Capital*: “toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente” (2000: T III, 757). La sustancia del conocimiento científico es, entonces, la trascendencia de las formas fenoménicas en que se presenta la sociedad. Si el “entendimiento”, la “razón instrumental” o, dicho de otro modo, la ciencia “burguesa”, no hacen más que reducir su conocimiento a la descripción y, a lo sumo, la relación entre partes, la crítica marxiana trasciende la narración para adentrarse en el núcleo de los procesos sociales y los modos en que estos se manifiestan.

La crítica, tal como la palabra lo indica, supone *poner en crisis* aquello que es pensado. La búsqueda de la naturaleza íntima del capital se relaciona, pues, con una voluntad destructiva y desgarradora de una realidad que aparece como armónica. Un camino para el cual la vocación por los hechos que propone la ciencia positiva no sólo no es suficiente, sino que incluso puede devenir un obstáculo. No se trata tanto de llegar a la “verdad”, como de comprender a la realidad como un proceso y la verdad como un devenir, donde esencia y fenómeno son dos momentos en movimiento. En una palabra, lo que constituye el proyecto de Marx es la permanente insuficiencia del saber dialéctico, un tipo de conocimiento que se sabe a sí mismo *pobre* respecto del mundo sobre el que reflexiona y que, aun así, sabiendo que no puede cerrarlo en fórmulas científicas de pizarrón, busca hacerlo autoconsciente de su carácter desbordante, contra todo lo que pretende estancarlo o identificarlo con uno de sus momentos.

En este contexto, donde la ciencia ve un hecho, Marx comprende (y critica) una forma social e históricamente determinada. De esta manera, por ejemplo, se comportan la renta del suelo y el salario respecto de la tierra y el trabajo. Las primeras son formas sociales que éstos asumen sólo en un tipo de sociedad determinada. Según Marx: “Nos encontramos, pues, ante una determinada forma social, muy mística a primera vista, de uno de los factores de un proceso social de producción históricamente fabricado” (2000: T III, 755). Del mismo modo, el capital es percibido tan sólo como ganancia, cuando en realidad “[el capital] no son solamente los productos de los obreros convertidos en potencias independientes, los productos como dominadores y compradores de quienes los producen, sino también las fuerzas sociales y la futura *forma* de este trabajo, que se enfrentan con ellos como propiedades de su producto” (2000: T III, 754, cursivas nuestras).

Vale decir, lo peculiar de la experiencia capitalista es que las formas que asume el trabajo social niegan su contenido y aparecen como enfrentadas a él. Leemos en el conocido apartado acerca del fetichismo de la mercancía: “Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de éstas, poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no ya el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su *contenido*” (2000: T I, 41, cursivas nuestras). Así, de acuerdo al ejemplo anterior, la tierra asume la forma de renta del suelo, aún cuando, para ser estrictos, y en palabras del propio Marx, se trata de la identificación de la naturaleza con una relación social, esto es, dos magnitudes inconmensurables. Pero las representaciones propias de la sociedad capitalista son necesariamente mistificaciones: “... estas ideas [las

de la economía burguesa], a pesar de lo burdas que son, brotan necesariamente de la inversión que las leyes inmanentes de la producción capitalista sufren dentro del mundo de la competencia" (2000; T III, 226).

Ahora bien, el hecho de que la esencia y la apariencia se encuentren disociadas y requieran de la crítica para su reencuentro tiene su fundamento en lo específico de la forma de dominación capitalista, el carácter fetichizado de la mercancía y, con él, la cosificación de las relaciones sociales. El mundo burgués es un mundo encantado, plagado de ídolos de piedra, donde no sólo el trabajo asume la forma inerte de capital, sino que se produce incluso un proceso de fetichización creciente. Así, por ejemplo, el capital, de base industrial, termina por aparecer como interés, la forma más extraña que pueda tomar, donde parece no intervenir ningún tipo de relación social. Allí, la alienación es puro esclerosamiento y el proceso social está negado por completo. Tal como dice Marx: "El capital se convierte ahora en una cosa pero es en cuanto tal cosa capital. El dinero lleva ahora el amor en su entraña. Tan pronto como se presta o se invierte en el proceso de reproducción van creciendo sus intereses, lo mismo si duerme que si está despierto, si se queda en casa o anda de viaje, de día y de noche" (2000: T III, 375).

De esta manera, dilucidar las conexiones internas de la sociedad capitalista, esto es, trascender los movimientos visibles y puramente aparentes, es un trabajo complejo y minucioso que excede la tarea solitaria del científico, pues, parafraseando al joven Marx, las armas de la crítica sin la crítica de las armas terminan por reducirse a cuestiones *escolásticas*. Esto permite obtener dos conclusiones provisionales: en primer lugar, la dificultad que el trabajo crítico supone permite comprender el hecho de que las representaciones de los, tal como, reiteradamente, los llama Marx en *El Capital*, "agentes de la producción y la circulación capitalista" (y con ellos la economía política burguesa y, podríamos agregar, todas las ciencias burguesas) no sean más que la expresión de los movimientos superficiales y aparentes. Por otro lado, la ciencia en tanto crítica es una tarea siempre insuficiente, pues la causa de la existencia fetichizada no está en el orden de la conciencia. La radical devastación de las apariencias cosificadas de la sociedad capitalista implicada en el proyecto crítico de Marx no puede acabar con los fantasmas e ilusiones que el núcleo mismo de esta sociedad produce permanentemente, tan sólo puede denunciar su secreto.

LUKÁCS: PARA UNA CRÍTICA DE LA REALIDAD PARCELADA

En su clásico trabajo "La cosificación y la conciencia del proletariado", Lukács propone una lectura del desarrollo de la producción capitalista como un proceso de creciente racionalización y "eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador" (Vol. II, 1984:13). La descomposición progresiva del trabajo en operaciones parceladas y abstractamente racionales implica una separación entre el trabajador y el producto como resultado de un proceso total. Esto supone un principio de *cálculo* que involucra a la sociedad en su conjunto y no solamente al inmediato proceso productivo, ya que es justamente la *sociedad toda*, la que es producto de esta forma de producción. De este modo, el camino de la *especialización* significa la pérdida de toda lectura de conjunto de la sociedad

Lukács desarrolla la percepción burguesa del mundo desde este problema. La fórmula kantiana de la "cosa en-sí" no es más que la expresión filosófica de un mundo que se impone como objetivo, borrando las actividades humanas que lo produjeron como tal. En lo que a la ciencia burguesa respecta, ésta, tal como lo dice Merleau-Ponty (1974:49) "nos enseñó a pensar lo social como si fuese una segunda naturaleza, inauguró el estudio objetivo del mismo modo que la producción capitalista abrió un inmenso campo de trabajo". Del mismo modo que la producción se racionaliza crecientemente, la conciencia de los hombres es cada vez más tributaria de un mundo dividido en una infinidad de parcelas con una opaca conexión entre sí. De manera que la misión privilegiada de la ciencia crítica es la restitución del *proceso* que cristaliza en la *cosa*, es decir, la tarea de atravesar el campo de la mera apariencia.

Ahora bien, esta apariencia no es otra que la impresa por el proceso de racionalización capitalista, que tiende a la fragmentación infinita de la totalidad social. Y no se trata de una fragmentación inocente, sino de la institución de formas fetichizadas que desdibujan toda relación entre los fragmentos resultantes, a partir de la cosificación de las relaciones humanas y la descomposición abstracta y racional del proceso de producción y reproducción de la vida. A esta apariencia cabe oponerle la afirmación de Lukács de que lo característico del marxismo no es la postulación de una esfera económica que determine a las demás, sino el punto de vista de la totalidad: “el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes” (1984, Vol. I: 104). El punto de vista burgués presenta dos características superadas por la ciencia histórico-dialéctica que constituye el marxismo: la ciencia burguesa postula como sujeto de conocimiento al *individuo*, mientras que el marxismo es un punto de vista de clase, tomada esta como totalidad y no como conjunto de personas. De esta primera diferencia se deriva la segunda: el individuo percibe una realidad objetiva, parcial y fragmentaria en la que detiene su reflexión, mientras que la lectura marxista considera a todos los fenómenos parciales como momentos del todo, considerado como proceso dialéctico de unidad entre pensamiento e historia. La categoría de totalidad como *principio revolucionario en la ciencia* implica, entonces, la reunificación del sujeto y el objeto escindidos por la lógica del capital y, por ende, la restitución de las apariencias a su verdadero estatuto: formas fenoménicas de la “actividad humana sensible”.

La existencia cosificada de la sociedad requiere un permanente esfuerzo de lectura y transformación, dado el carácter oculto de las relaciones sociales que constituyen el sustrato de lo objetivo. La forma de abordaje de este problema es trabajada por Lukács en otro de los ensayos de *Historia y conciencia de clase*: “¿Qué es marxismo ortodoxo?”². Allí se demuestra que toda pretensión científica crítica debe partir de la dialéctica como método revolucionario, que disuelve la rigidez de los conceptos y les restituye su lugar en el proceso histórico, vale decir, su punto de vista es el de la *transformación* y no el de la *contemplación*. El empirismo, por el contrario, acumula hechos sin reconocer en esa mecánica una interpretación, que no es otra que la aceptación y reproducción del mundo cosificado. El carácter fetichista de las formas y la cosificación de las relaciones humanas hace de los fenómenos de la sociedad *hechos aislados*, por lo cual “el mismo desarrollo del capitalismo tiende a producir una estructura social muy afín a esos modos de consideración [del empirismo]” (Lukács, 1984: vol. I, 79).

De modo que al inmenso arsenal de hechos aislados, la dialéctica contrapondrá el carácter histórico que los compone, dando cuenta que no se trata sino de productos del capitalismo. Lo central del punto de vista de la totalidad será, pues, la restitución de la relación entre formas de existencia y estructura nuclear interna, mientras que la ciencia “de los hechos” acepta sin más las parcelas aisladas que se presentan ante nuestros sentidos, oscureciendo su carácter histórico y percedero.

GRAMSCI: ¿QUÉ ES LA OBJETIVIDAD?

El concepto gramsciano de *filosofía de la praxis* hace hincapié en el carácter parcial del idealismo y el materialismo en sus formas vulgares. Lejos de cosificar la escisión sujeto-objeto, Gramsci propone pensar al hombre como un proceso, una serie de relaciones activas. La pregunta por la preeminencia de la conciencia o de la realidad omite el punto de partida de un conocimiento crítico y dialéctico. Según Gramsci: “que la naturaleza humana sea el conjunto de las relaciones sociales (...) incluye la idea de devenir: [porque] el hombre viene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque *niega al hombre en general*” (Gramsci, 2003:37 cursivas nuestras). A partir de aquí la noción de objetividad se trastoca y es problematizada desde un punto de vista totalmente novedoso: ésta ya no transcurre independientemente de la exis-

² Una versión previa de este artículo fue publicada por Lukács en *Táctica y ética*, de 1919. Aquí utilizamos la versión de *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923.

tencia subjetiva, sino que la realidad se presenta como el desenvolvimiento “impuro” (movimiento real y contradictorio) donde ambas categorías se dialectizan mutuamente, produciendo, nada menos, que la *historia*.

El hecho de que la realidad sea concebida como un acaecer independiente al hombre es, para Gramsci, un residuo teológico proveniente de la convicción de que Dios ha creado el mundo previamente a la existencia humana. Fina ironía: la ciencia que pretende secularizar y racionalizar la aprehensión de lo real parece deber a la religión uno de sus más firmes fundamentos. Para el autor meridional, en cambio, la objetividad es sólo aquello que es verificado por todos los hombres, vale decir, lo “universalmente subjetivo”. Pero debemos considerar dos cosas en este sentido: por un lado, si el hombre es devenir y las relaciones sociales están en permanente transformación, no existe verdad “inmutable” o “trans-histórica”, por lo que toda ciencia que afirme de modo definitivo un hecho no será más que una expresión (auto)justificante de una sociedad determinada. Por otra parte, todo intento de presentar una objetividad supone, entonces, una búsqueda uniformizante de las múltiples concepciones del mundo posibles. Y esto, en una sociedad “lacerada por contradicciones internas” implica una disputa de sentido y, por ende, un intento por violentar, aunque más no sea simbólicamente, visiones alternativas. De manera que el espíritu científico no es ajeno a esta disputa y, lejos de producir generalizaciones y predicciones neutrales, debe participar activamente en ella, pues “en realidad, [sólo] se puede prever *científicamente* la lucha” y esa previsión no se sustenta en un mero acto de *cálculo científico*, sino que constituye la “expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva” (Gramsci, 2003:143).

En esta dirección puede retomarse la crítica gramsciana al esperantismo filosófico: todo lenguaje que pretenda la transparencia es en realidad cómplice de un intento por desdibujar el conflicto subyacente al significado de cada palabra. El recurso permanente de las ciencias sociales contemporáneas al “metodologismo” y la lógica formal no es más que la evidencia de una búsqueda, de orden matemático, de fórmulas para la descripción de la realidad. La ciencia, tal como lo mencionábamos, aparece como una aproximación a un fragmento especializado y específico del mundo que nos circunda. Su lenguaje se pretende cada vez más técnico y menos opaco. Pero Gramsci nos recuerda que toda dominación contiene un proyecto de normalización lingüística, a partir del cual se libra una batalla por otorgar sentido a los signos de la lengua. Así, suponer que no hay polisemia inscrita en ellos no es más que un modo de admitir el triunfo de dicha normalización.

NOTAS FINALES PARA PENSAR UNA CIENCIA CRÍTICA

Tal como establecen Adorno y Horkheimer, “la clasificación es una condición del conocimiento, no el conocimiento mismo, y el conocimiento vuelve a disolver la clasificación” (2001:263). Vale decir, no pretendemos, luego de todo lo dicho, postular la falsedad de lo aparente, sino más bien su carácter necesariamente incompleto. La capacidad de describir la realidad no es, entonces, equivalente a conocerla, aún cuando pueda constituir un primer paso relevante.

Ahora bien, la trascendencia del estatuto de la apariencia no es solamente un problema gnoseológico, sino que involucra una dimensión ética de vital importancia. Implica tomar la opción práctica, tal como lo expresa Dussel (1999), junto a la víctima, no sólo en posición de observador sino como parte del horizonte de transformación. De allí su idea de un “tercer” criterio epistemológico de demarcación: si el primero es entre ciencia y no ciencia, y el segundo entre ciencias sociales o humanas y ciencias naturales, el trabajo de Marx introduciría un tercer clivaje: la distinción entre ciencia social funcional y ciencia social crítica. Mientras la primera delimita sus hechos “observables” en el espacio cotidiano de la experiencia capitalista, la segunda se abre a procesos no observados, produciendo un nuevo punto de vista ya-crítico, a partir de un interés práctico ligado con la opción ético-política tomada. Asumir el lugar de la “víctima” es, en tanto misión científica, visibilizar aquello que el punto de vista dominante desdibuja y oculta. En el caso del capitalismo, esto guarda relación

con el carácter cosificante de la realidad: la crítica implica abrir la totalidad cerrada y armónica que el capital pretende esgrimir frente a su contenido, actualizando la anterioridad de éste (el trabajo) respecto de la forma que lo encierra (el capital).

La ciencia crítica podría definirse, entonces, como “análisis crítico teórico corresponsable con las víctimas” (Dussel, 1999), de forma tal que ningún debate científico es sólo un debate científico sino ante todo un dilema político, donde se juegan las posibilidades de concebir una transformación social o de celebrar la eternidad de nuestro presente.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (2001): *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid.
- Bensaïd, Daniel (2003): *Marx intempestivo*. Herramienta, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1999): “El programa científico de investigación de Carlos Marx (ciencia social funcional y crítica)”, en Revista *Herramienta* nº 9, otoño 1999, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (2003): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lukács, Georg (1984): *Historia y conciencia de clase* (2 vol.). Grijalbo, México.
- Marx, Karl (2000): *El Capital*. Tomos I y III. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974): *Las aventuras de la dialéctica*. La pléyade, Buenos Aires.