



Desacatos

ISSN: 1607-050X

desacato@ciesas.edu.mx

Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social

México

Boltvinik, Julio

Desarrollo y crítica del paradigma de la producción. Presentación del ensayo de György Márkus

Desacatos, núm. 23, enero-abril, 2007, pp. 161-178

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13902308>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Desarrollo y crítica del paradigma de la producción

Presentación del ensayo de György Márkus

Julio Boltvinik

INTRODUCCIÓN

El lector de *Ampliar la mirada*¹ al avanzar en la lectura muy pronto se percata de que las ideas articuladas por Márkus en *Marxismo y 'antropología'*² han sido determinantes en el enfoque y desarrollo de dicha obra. Por ello debo decir que es para mí muy honroso que el profesor Márkus haya aceptado ser colaborador en este número y tener la oportunidad de escribir esta presentación. La grandeza de Márkus (espero que el lector compartirá esta opinión conmigo) es tan amplia como su escasa fama en México.

Márkus, a decir de John Grumley, filósofo de la Universidad de Sydney y ex-alumno suyo,

p. 159. Rodrigo Moya, Ixtlán, Morelos, 1964.
p. 160. Rodrigo Moya, Región norte de México, 1966.

¹ Julio Boltvinik, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (Siglo XXI, en prensa). El libro se basa en mi tesis doctoral que, con el mismo título, presenté en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente en abril de 2005. Véase en este mismo número mi ensayo “Crítica de la economía política de la pobreza” para un panorama de conjunto de dicho trabajo.

² György Márkus, *Marxismo y 'antropología'*, Grijalbo, Barcelona, 1973, y México, 1985. Traducción al español de Manuel Sacristán.

es un gran contador de historias. Sus cuentos son de la historia de la filosofía. Teje sus narraciones con un conocimiento sin par de la historia de la filosofía y la cultura y con un ojo agudo para las distinciones y matices filosóficos. Se deleita en la paradoja pero nunca es frívolo. Nada disfruta más que problematizar distinciones clave, excavar su historia oculta, exponer sus tensiones secretas e inconsistencias fundamentales [...] Quiere conjurar la perplejidad, sacudir nuestras preconcepciones y nuestra complacencia, pero finalmente dejarnos un poco más sabios que antes³.

Estoy seguro de que el lector del texto aquí traducido de Márkus, “Sobre la posibilidad de la teoría crítica”, al ir recorriendo las distinciones, los matices, las paradojas, las tensiones y las inconsistencias que, una tras otra, va descubriendo gozoso el profesor de origen húngaro, y sen-

³ John Grumley, “Introduction. The Paradoxes of Philosophy: György Márkus at Sydney University”, en John Grumley, Paul Crittenden y Pauline Johnson, *Culture and Enlightenment. Essays for György Márkus*, Ashgate, Aldershot, Reino Unido, 2002, pp. 1-11; p. 1.



162 ◀

Rodrigo Moya

Región ixtlera del norte de México, 1966.

tirá sus preconcepciones y complacencia sacudidas, todo ello predicho por Grumley.

El texto de György Márkus que se presenta a continuación es la traducción del capítulo 5 (y último) de la parte II, “Sobre el paradigma de la producción: el materialismo marxista y el problema de la constitución del mundo social”, de su libro *Language and Production. A Critique of the Paradigms*⁴. La parte I del libro aborda el paradigma del lenguaje (“Sobre el paradigma del lenguaje: positivismo y hermenéutica como teorías de la objetivación”). Los dos ensayos que conforman las partes centrales del libro, dice Márkus en el prefacio, “examinan las maneras fundamentales y competitivas a través de las cuales el

pensamiento filosófico y social intenta dar cuenta de la situación de los individuos”. “El libro —continúa— está dirigido no sólo a los filósofos, sino a todos aquellos interesados en los problemas conceptuales básicos planteados por el pensamiento social contemporáneo”. Márkus aprovecha el prefacio para ubicar en la historia de la filosofía la discusión contenida en la obra. Como los grandes maestros de la pintura, en muy pocos trazos ofrece un panorama muy esclarecedor (pp. xi-xiii):

En su desarrollo, la filosofía moderna (en el sentido más amplio de esta palabra) fue tanto un agente como un resultado del proceso al que Max Weber designó con el nombre de “desencanto”: la disolución de los omni-comprensivos sistemas religiosos de interpretación del mundo que adscribían un significado único e integral a la existencia humana con referencia a un ser (o seres) trascendente respecto

⁴ D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Países Bajos, 1986, 190 pp.

de la vida humana. Las grandes filosofías de la Ilustración lucharon por encontrar en la Razón, entendida como una característica o una capacidad inherente del individuo humano, la fuente que con una fuerza igualmente vinculante puede conferir sentido en, y proveer valores para, nuestras actividades. Intentaron reemplazar la función de creación de significado, y por tanto también de integración social, de la religión, con una racionalmente unificada cultura secular, [...] capaz de descubrir e imponer a todos los procesos de cambio de una sociedad dinámica una dirección única hacia el perfeccionamiento humano.

Es el fracaso (percibido de maneras muy variadas) de este proyecto lo que en buena medida determina nuestra presente situación cultural. En general, la filosofía poshegeliana ha intentado articular una concepción adecuada de la finitud humana [...] reconociendo la imposibilidad de interpretar el mundo desde el único punto arquimédico de la *ratio* subjetiva, sin acudir al recurso de un intelecto absoluto e infinito. Tanto el paradigma del lenguaje como el de la producción derivan de tal esfuerzo y comparten algunas ideas, como la de la constitución intersubjetiva de la subjetividad a través de los procesos de objetivación y reificación [...]. Sin embargo, en algunos cruciales aspectos los dos paradigmas son opuestos. La elección de modelar las relaciones de intersubjetividad sobre la base de la comunicación lingüística o sobre la interacción de los individuos en la reproducción institucionalizada de su vida material tiene consecuencias que van más allá de la teoría [...] la elección primaria misma abre o impone muy diferentes maneras de comprender las relaciones de los individuos y sus colectividades con el proceso anónimo del cambio histórico [...].

La oposición entre los dos paradigmas no es de carácter lógico sino de perspectiva. Cada una de ellas es legítima y, en principio, no incompatible con la otra [...] Sin embargo, los intentos de reconciliar ambos paradigmas [...] han fracasado. Ambos paradigmas hacen un llamado universalista y no hay criterios preestablecidos que nos permitieran determinar, de una vez por todas, los respectivos campos de su aplicación significativa (o legítima o fructífera, etc.).

Márkus, después de demostrar que, en efecto, es un gran contador de historias, termina el prefacio explicando su postura con inusual claridad, demostrando que otra vez Grumley acierta cuando dice que “el gran poder intelectual y de visión no es la historia completa del impacto de Márkus”, que “lo que ubica a Márkus aparte es su carácter y los valores fundamentales que lo orientan” (Grumley, obra citada, p. 7):

[...] Mi compromiso teórico, aunque crítico, con el paradigma de la producción debe ser claro para los lectores de este volumen [...] La ausencia de fundamentos definitivos, obvios e indubiatables del conocimiento ponen en duda el consenso como fin, no sólo por ser inalcanzable sino por su dudoso valor [...] Aceptar la pluralidad de perspectivas prácticas y teóricas como una característica de nuestra cultura que no debe eliminarse no significa que estemos absueltos de la necesidad de elegir entre ellas. No hay atalaya sin postura. Tal elección, incluso referida a disputas y problemas teóricos, involucra un elemento de decisión no eliminable (pp. xiii-xiv).

No trataré de presentar al lector, ni siquiera a vuelo de pájaro, las ideas contenidas en la parte I sobre el paradigma del lenguaje, aunque debo decir que lo que más me gustó de ella es la crítica que lleva a cabo del enfoque ‘positivista’ de Karl Popper. La parte II está compuesta de cinco capítulos. Los cuatro que preceden al capítulo 5 aquí traducido son: 1. “Sobre el significado del materialismo de Marx”; 2. “El consumo como momento intrínseco de la actividad productiva”; 3. “La reificación y las antinomias de su superación”; y 4. “Producción *versus* comunicación: cambio de paradigma en la teoría radical”. Procedo a intentar una síntesis apretada de estos cuatro capítulos con el único propósito de evitar que, en la lectura del capítulo 5 haya demasiados implícitos que dificulten la comprensión del texto. Después de las citas de Grumley, debe quedarle claro al lector que al sintetizar inevitablemente se perderá buena parte de las distinciones, matices, paradojas, tensiones e inconsistencias que son la esencia del quehacer filosófico de Márkus. Sin embargo, me consuela la idea de que, como se ha traducido íntegro el capítulo 5, ello compensará al lector.

SÍNTESIS DE LOS CAPÍTULOS 1 A 4 DE LA PARTE II DE *LANGUAGE AND PRODUCTION*

Capítulo 1. Sobre el significado del materialismo de Marx

El materialismo de Marx es de carácter práctico, dice Márkus al comenzar el capítulo 1, y esta afirmación estará presente a todo lo largo de la parte II de *Language and*

Production. Las condiciones materiales de vida de la sociedad y las actividades materiales de los hombres en sociedad se postulan ante todo no como principios explicativos de una teoría sobre la estructura y el cambio social, sino como el terreno de las luchas prácticas decisivas de una próxima transformación social radical.

El materialismo marxiano supone una crítica incisante de la hipóstasis de las ideas o el estado en fuerzas sociales independientes, la negación de su autonomía y autarquía. Las ideas sociofilosóficas deben ser esencialmente concebidas, en su contenido cognitivo, *no como representaciones de hechos sino como expresiones del proceso real de la vida activa* de los individuos que las producen. La clásica idea de verdad como correspondencia con el objeto de descripción y representación es sustituida por la noción de adecuación al sujeto social destinado-invocado de la comunicación, lo cual también es válido para el autoentendimiento de la propia teoría de Marx. Ésta es postulada como la teoría en la cual el proletariado puede *reconocer* la articulación de sus necesidades e intereses emancipatorios, inducidos por su situación de vida material en la sociedad actual, pero que no se pueden satisfacer en su marco. Por tanto, la teoría se auto-ubica conscientemente como un elemento de la praxis social radical. El mirador del socialismo no es una intención añadida al contenido teórico del materialismo marxiano sino el principio de su constitución.

El significado práctico-crítico de la teoría marxiana de la ideología encuentra su expresión positiva en la tesis del materialismo histórico acerca de la primacía de la existencia social (entendida como la producción y el intercambio material) sobre la conciencia social. La determinación de la conciencia por la vida apunta al *origen y telos* de las actividades y los productos culturales en los conflictos de la vida social real. La conciencia no es otra cosa que la conciencia de la praxis existente y la pretensión del materialismo histórico no es filosófico-teórica sino práctica, a saber, articular la posibilidad, y de ahí promover la emergencia de una praxis social-radical, *aquí y ahora*, capaz de superar aquellos límites históricos que se han convertido en barreras tanto para la vida como para la conciencia de los individuos concretos vivos. En particular, superar la fatídica brecha que divide las acti-

vidades económico-materiales egoístas (dominadas por los mecanismos de la propiedad privada y el mercado) de las actividades supuestamente 'genéricas' de los reinos cultural y político.

Por tanto, el materialismo marxiano conlleva una transformación de gran alcance en el marco conceptual en el cual se pueden plantear preguntas sobre las ideas. Éstas son postuladas inicialmente como *productos* (como objetivaciones) de actividades humanas históricas específicas, de manera que la pregunta que ha de ser contestada inicialmente es acerca de la relación de este tipo de 'producción' con la totalidad estructurada y diferenciada de todas aquellas actividades por las cuales los hombres reproducen y cambian las condiciones de su existencia y con ellas a sí mismos. Al respecto, la teoría marxiana de la ideología y la conciencia social descansa en una presuposición más amplia, la del carácter paradigmático de la producción material para el entendimiento de todas las manifestaciones de la vida humana social. Este paradigma es el que separa al materialismo marxiano de su tradición inmediata, la filosofía hegeliana y el idealismo clásico alemán en general.

La crítica de Marx al idealismo absoluto de Hegel, que consiste en la destrucción crítica de la idea de un sujeto supraindividual, se basa en una reinterpretación radical, basada en el paradigma de la producción, de la noción de intersubjetividad, postulada como una forma de objetividad social. Dado que en esta concepción se concibe a los individuos con el carácter de sujetos que, bajo condiciones de vida definidas, hacen su propia historia, dicha objetividad es el resultado material de las actividades humanas previas y se vuelven circunstancias sociales sólo en la medida en que tales resultados quedan re-involucrados en las actividades humanas que los reproducen y los cambian. Estos estados físicos humanamente producidos alcanzan la significación de circunstancias sociales sólo a través de su interiorización, de su apropiación por los individuos actuantes, que re-transforman las fuerzas humanas objetivadas en ellos en sus propias necesidades y capacidades, proceso que no puede ocurrir si no a través del contacto y las relaciones activas entre los individuos. El significado de sujeto es ahora totalmente nuevo ("si bien los individuos ciertamente se

hacen unos a los otros, física y mentalmente, no se hacen a sí mismos"). Autonomía y creatividad como los constituyentes de la noción de sujeto (sujeto como una entidad cuyo predicado es su propia autorrealización) no se piensan más como características metafísicas, sino como posibilidades históricas cuya realización depende del control que ejerzan los individuos sobre el resultado total de sus interacciones. El carácter decentrado de los sujetos, la escisión interna entre esencia humana y existencia, no es concebida ni como ilusión que ha de superarse en la contemplación teórica superior, ni como el eterno, metafísico o antropológico lugar de la existencia humana. Se concibe como una situación histórica que puede ser trascendida bajo condiciones definidas de la actividad práctica colectiva. La racionalidad no es la razón en la historia. Es razón histórica corporizada en la actividad práctica de la asociación de clase de individuos socialmente determinados, que pone fin a las contradicciones de su existencia que hoy les impiden darle un significado a sus propias vidas.

Este historicismo radical de Marx significa una transformación completa del problema básico de la filosofía moderna, a saber, el de la constitución subjetiva del mundo (la pregunta acerca de las vías por las que la actividad humana constituye y determina el mundo vital cotidiano de los hombres como el punto de partida autoevidente e inmediato de todos los actos explícitos de conocimiento). Marx acepta el carácter legítimo de este problema y en este sentido se sitúa en la tradición, en el sentido amplio, de la Ilustración. Pero la constitución del mundo común y significativo de la experiencia humana le aparece a él no como el logro de la conciencia (individual o trascendental), sino como el resultado histórico de las actividades materiales prácticas.

El paradigma de la producción sirve no sólo como un modelo teórico-interpretativo a través del cual se logra un entendimiento radicalmente nuevo de la vida social, sino también como un proyecto práctico de reorganización social. Articula la perspectiva de un futuro emancipado, desde cuyo punto de vista se hace posible, en primer lugar, el logro de una comprensión adecuada de la historia humana. Sólo desde el mirador de la posibilidad real de la transformación socialista, de una organiza-

ción de la vida material-productiva que tome en cuenta las restricciones objetivas y que dote a los productores del poder de decidir consciente y colectivamente sobre la formación de sus propias condiciones de vida, puede ser vista la historia no como una irresistible marcha de la razón impersonal, sino como el terreno de las luchas sociales para el despliegue progresivo de la racionalidad práctica y para el significado de las vidas humanas finitas.

Hoy, sin embargo, es inevitable preguntarse sobre el grado de idoneidad del paradigma de la producción para la realización de estas intenciones teóricas y prácticas, pues hay consideraciones teóricas de peso que exigen reexaminar el paradigma mismo. En primer lugar, la historia del pensamiento marxista parece reproducir constantemente una descomposición antinómica de la relación dialéctica original de lo subjetivo y de lo intersubjetivo, como la visualizó Marx, por un lado en teorías de un 'proceso sin sujeto' (Althusser); y por el otro, en teorías del sujeto colectivo (Lukács, Gramsci, Goldmann). Estas dos tendencias opuestas del pensamiento se conectan usualmente con interpretaciones antitéticas del paradigma de la producción mismo, a saber, con su reducción a la noción de 'trabajo' como un proceso tecnológico entre el hombre y la naturaleza y, por el otro lado, con su sobregeneralización filosófica en el concepto de 'praxis' como la actividad de autocreación humana ilimitada. Y aunque la conformidad de ambas tendencias con las intenciones originales de Marx puede ser cuestionada, su resurrección constante puede ser interpretada como un signo de tensiones internas en la misma teoría de Marx, o al menos debe ser examinada desde el punto de vista de esta posibilidad.

Otro conjunto de problemas emerge en conexión con desarrollos ideológico filosóficos contemporáneos fuera de la órbita del pensamiento marxista. En la filosofía del siglo XX es evidente la tendencia antisubjetivista que sustituye al sujeto individual por la intersubjetividad, entendida como comercio y relaciones entre individuos finitos e históricos, que de una u otra forma objetivada sobreponen, apoya y arrastra a los individuos, como punto de partida de la reflexión filosófica. En este sentido, todas estas teorías pueden ser concebidas como teorías de la objetivación y, desde este abstracto punto de vista,

muestran cierta afinidad con la filosofía marxiana. Pero estas teorías rechazan, de manera no ambigua, el paradigma de la producción y ofrecen otros modelos de entendimiento, dos de los cuales (como polos antitéticos) son los más significativos: el paradigma de la ‘solución de problemas’, a través de cuyo prisma todos los fenómenos sociales aparecen como casos de ‘conocimiento objetivo’ (Dewey, Popper), y el ‘paradigma del lenguaje’ (Wittgenstein, Lévy-Strauss, Gadamer). Además de plantearle diversas objeciones y preguntas a la idea marxiana de ‘hacer historia’, su mera existencia ayuda a formarse una visión más clara del materialismo histórico.

Finalmente, y no sin influencia de las teorías anteriores, han surgido dudas críticas respecto al paradigma marxiano de la producción en el pensamiento marxista (en sentido amplio) contemporáneo, de manera más consistente de parte de Habermas. Esta crítica ubica las dificultades inherentes del materialismo marxiano en un concepto restringido de la autoconstitución de la especie humana a través del trabajo, reduciendo las interacciones simbólicas y normativamente mediadas a la actividad instrumental únicamente. Se argumenta que esta reducción distorsiona las pretensiones y propósitos radicales básicos de la teoría misma, pues identifica la autorreflexión crítica con la explicación y predicciones científico-naturales de una manera positivista.

La reconsideración de la solución marxiana del problema de la constitución a través del paradigma de la producción —especialmente desde el punto de vista de su capacidad para articular la relación entre facticidad y normatividad en general, entre reglas técnicas y normas sociales en particular— parece, por tanto, una tarea de interés actual. El problema que enfrentamos se refiere, sobre todo, a la pregunta: ¿qué es paradigmático en el concepto marxiano de la producción para el entendimiento de la totalidad de la vida social, de la gama completa de los fenómenos sociales?

Por tanto, en lo que sigue tomaré como punto de partida la idea marxiana de que el proceso de la producción capitalista es la unidad inmediata del proceso de trabajo y el proceso de realización y, de manera más general, que cada forma de producción histórica debe ser vista como la unidad de procesos tecnológicos definidos entre el

hombre y la naturaleza y de la reproducción de un sistema histórico específico de relaciones de producción entre los hombres. Tomaré este *carácter dual* de la producción como constitutivo de la esencia de este paradigma marxiano y examinaré, desde esta perspectiva, el problema del consumo en el significado del uso humano de objetos hechos por el hombre como un ‘momento intrínseco de la actividad productiva’ (no es necesario decir que tal definición del consumo incluye a la producción propiamente dicha como consumo productivo, sólo que lo aborda desde un punto de vista específico). A través de dicho análisis espero enfocar mejor algunas características adicionales del materialismo marxiano, tanto por lo que se refiere a su real relevancia teórica y práctica como a sus dificultades internas.

Capítulo 2. Consumo como momento intrínseco de la actividad productiva

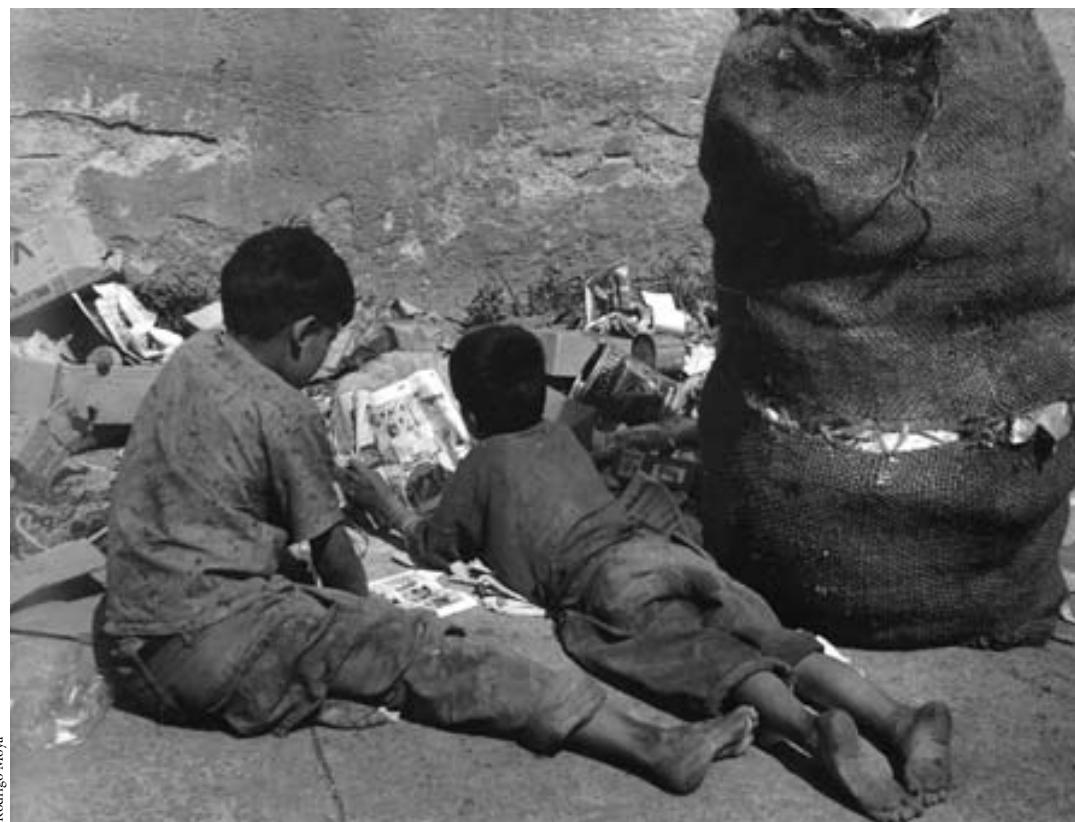
Entender el consumo como momento de la producción significa, en primer lugar, concebirlo como la reproducción continua del individuo productivo. Aplicar al consumo la caracterización dual de la producción de Marx significa analizar los productos materiales del trabajo humano en su función de objetos de consumo como objetivaciones de las fuerzas esenciales humanas (necesidades y capacidades) y como materializaciones de las relaciones sociales. Son estas dos nociones de objetivación y materialización las que deben, sobre todo, ser elucidadas.

La noción marxiana de objetivación articula una diferencia esencial entre los objetos de la naturaleza y los hechos por el hombre por lo que se refiere a las relaciones humanas prácticas con ellos y a través de esto implica un nuevo tipo de relación entre el hombre y su mundo como medio ambiente.

Márkus distingue entre *reglas sociales de uso* (técnicas por su contenido), que corresponden a lo antes visto, y *normas sociales de empleo* de los productos del trabajo. Las primeras establecen “las relaciones entre las cualidades de los productos del trabajo y las necesidades humanas” en dos sentidos. Primero, puesto que el objeto ‘artificial’ ha obtenido estas propiedades a través del trabajo

humano que diseña y produce el objeto pensando en su uso apropiado; y segundo, son estas cualidades, acentuadas por las reglas de su uso, las que constituyen la naturaleza esencial, la objetividad específica, del producto. Un vaso está destinado para beber y, hablando de manera gruesa, algo es un vaso cuando es normal y sistemáticamente utilizado en esta función. Los objetos humanamente producidos se convierten en valores de uso sociales por el hecho de que existen *reglas definidas* que circunscriben el fin y la manera de su uso. Los arqueólogos se enfrentan de una manera dramática a la importancia de esta relación: la interpretación y clasificación arqueológicas de un conjunto de hallazgos sólo tendrán sentido en la medida en que se pueda reconstruir el uso originalmente planeado para dichos objetos. En este sentido,

los objetos hechos por el hombre como objetivaciones tienen un significado inherente, constituido por las reglas de su utilidad, y que no es otra cosa que el reconocimiento social de la utilidad del objeto, de su calidad de valor de uso, es decir, de su relación con alguna necesidad específica y aceptada. Segundo, las mismas reglas prescriben y circunscriben rutas de acción definidas, es decir, el ejercicio de habilidades específicas como propias y adecuadas para la satisfacción de la necesidad presente de manera material en el producto, y para la puesta en práctica de la función socialmente aceptada para la que está destinada (*intended*). Las reglas de utilidad identifican *acciones humanas significativas*, determinan y construyen formas socialmente codificadas de actividad práctica.



Tacuba, ciudad de México, ca, 1960.

Rodrigo Moya



Plaza Santo Domingo, ciudad de México, ca. 1963.

Rodrigo Moya

Los elementos materiales del medio ambiente humano (el entorno cultural) están, por tanto, siempre incrustados en una red social de reglas prácticas, continúa Márkus. Pero estas reglas no son reglas externas a los objetos mismos. El objeto ha sido creado para su uso apropiado, lo que ha dirigido y determinado el proceso de su producción y ha quedado incorporado en su estructura física. Ésta es la razón por la cual estas reglas no son conscientes, explícitas; están fijadas en las propiedades del objeto, haciendo su utilización posible. Los productos como valores de uso, como resultados materiales de las actividades humanas externamente presentes, representan y postulan necesidades (los fines de su utilización) y habilidades (la manera adecuada de su utilización) socialmente reconocidas que pueden o deben ser apropiadas, interiorizadas, por los individuos.

Objetivación y apropiación son para Marx 'determinaciones reflexivas', es decir, que tienen significado solamente en la mutua interrelación: "el producto, a diferencia de un mero objeto natural, prueba lo que es, se

convierte en producto, sólo a través del consumo" (*Grundrisse*). Un producto es una objetivación sólo en referencia a un proceso de apropiación (real o potencial). Consecuentemente las necesidades sociales y las capacidades corporizadas en el producto se transforman nuevamente en apetencias y habilidades personales vivas. El proceso de socialización del individuo consiste en un alto grado en la apropiación práctica de la objetivación social, del mundo de cosas hechas por la humanidad. Esto constituye la base de la *continuidad histórica* y hace posible el *progreso social* en primera instancia. El desgaste por el uso de los objetos de hechura humana conlleva la necesidad de reemplazarlos. La historicidad del mundo humanamente constituido es en general sinónimo del hecho de que la especie humana vive en un nicho ecológico inestable, cuyo equilibrio tiene que ser re establecido continuamente mediante actividades prácticas intencionales. La supervivencia de la sociedad requiere proporciones definidas entre los varios elementos del medio creado por el hombre (y las necesidades que satisfacen), por un lado, y los varios tipos de actividad humana, por el otro, así como una correspondencia entre ellos. Mediante diversos mecanismos institucionales, cada sociedad ha de asegurar la existencia y mantenimiento de las proporciones correctas de las diversas funciones del trabajo respecto a las diversas apetencias.

La existencia de estos mecanismos institucionales crea y presupone, en general, la existencia de otro conjunto de reglas sociales asociadas a los objetos de uso humano, reglas que determinan y circunscriben las *condiciones sociales* en las cuales se pueden usar o no los objetos (aplicando las reglas de su uso) en el marco de un sistema dado de relaciones sociales. A este conjunto le llama Márkus *normas sociales de su empleo*. Mientras las reglas de uso son técnicas y no tienen un contenido de valor, las normas sociales permiten, demandan o prohíben prácticas específicas dependiendo del sujeto o de la circunstancia. Así, mientras la regla (implícita) de uso de un cigarrillo es que debe encenderse con fuego y el humo debe ser aspirado, etc., la norma social de su empleo prohíbe fumar a los menores y a todos hacerlo en ciertos lugares. En referencia a estas normas los objetos de hechura humana funcionan no sólo como objetivaciones de necesidades y

capacidades históricamente definidas, sino que también adquieren una *significación social*, en el sentido que funcionan como objetos que pueden o deben ser empleados en ocasiones y situaciones sociales específicas, por personas que satisfacen especificaciones sociales concretas (que desempeñan ciertos roles), para propósitos sociales definidos. Si a través de las reglas de uso los productos son postulados como objetivaciones, lo que en la terminología de Marx constituye su contenido material, a través de las normas del empleo aparecen como *portadores o materializaciones* de relaciones sociales específicas que constituye su '*forma social*' específica.

Estas normas también permean la forma material específica del producto a través de las normas de propiedad (urbanidad) y gusto. (Aunque en este caso los ejemplos de Márkus no son muy convincentes.) Pero en cuanto a la 'correspondencia' entre producción y consumo, sería completamente desorientador atribuirles una función reguladora principal. La función social de estas normas la explica Márkus con base en sociedades precapitalistas por razones que presentará después, en el capítulo 3. En estas sociedades dichas normas son directas y explícitas y se refieren a todos los objetos de uso (productivo o de consumo). Estas normas están inmersas en un marco más amplio de derechos y obligaciones mutuas. A través de diversas sanciones, establecen una relación entre las formas fijas de actividad y el sistema de necesidades y sus objetos, asegurando la correspondencia entre el 'consumo productivo' de objetos y la 'producción consumidora' de individuos concretos históricos. Al mismo tiempo, confinan tanto la producción como el consumo dentro de ciertos límites. En estas sociedades los objetos pertenecientes a una persona expresan directamente su estatus social.

Márkus hace notar otras diferencias entre ambos tipos de reglas. Mientras las reglas de uso, que definen modos apropiados de actividad intencional en relación con algún objeto de necesidad, tienen un *carácter constitutivo-constructivo*, las normas sociales de empleo, que regulan tales modos de actividad, permitiendo, exigiendo, prohibiendo, tienen un *carácter regulador-restrictivo*. Las reglas de uso casi nunca son formuladas explícitamente, carecen de contenido de valor específico, ya que se trata

de cuestiones instrumentales de carácter técnico, y tampoco hay sanciones específicas asociadas a ellas, salvo el fracaso y el calificativo de incompetencia asociado al mal uso. Las normas sociales de empleo, por otra parte, son con frecuencia explícitas y se imponen no por la fuerza del hábito, sino que tienen una validez obligatoria; no son de carácter instrumental sino que regulan conductas correctas e incorrectas, inherentemente cargadas de valor, como expresión de derechos y obligaciones, buenas o malas maneras. El inadecuado uso de los objetos no se expresa como incompetencia sino como desviación y su violación conlleva sanciones con frecuencia institucionalizadas. Las normas a menudo están racionalizadas, es decir, tienen algún grado de legitimación y justificación a través de las representaciones ideológicas.

Markus reformula las diferencias anteriores de una manera más general. Por una parte, *las reglas de uso (técnico-utilitarias)* definen el universo de habilidades y necesidades que, a la par del universo de objetos producidos, caracterizan el *nivel alcanzado de dominio sobre la naturaleza* al que ha llegado una determinada sociedad. Estos universos se constituyen en un fondo común que circunscribe la gama de actividades prácticas significativas posibles, en las cuales cada miembro de la sociedad, a través de su apropiación (desarrollo de habilidades) participa. Y este fondo común tiene al menos un núcleo —el uso de objetos cotidianos útiles— *que debe ser igualmente apropiado por cada uno de los individuos normales*. Si bien, como se dijo antes, los elementos individuales de estas reglas no tienen valor específico por ser de carácter instrumental, la totalidad de las objetivaciones materiales constituye, en este sentido, un valor tan básico que ha de ser tomado como un hecho, es decir, como algo que no debe cuestionarse (en cuanto a su justificación) por ningún individuo racional. La neutralidad valorativa de los objetos de hechura humana como *objetivaciones* consiste en el hecho de que ellas representan aquel 'elemento dado' de la existencia humana que debe a cada momento ser asimilado. El cambio en esta área tiene lugar como 'acumulación', en un proceso continuo de herencia de las formas previamente creadas de actividad y de modificación en el sentido de expandir el fondo social de necesidades y capacidades.

Las *normas sociales de empleo de los objetos*, en contraste, aparecen como un mecanismo por medio del cual los diversos valores de uso, las necesidades y habilidades, son distribuidos entre grupos de individuos, transformándolos en agentes sociales (por ejemplo, las cajas de herramientas para los hombres, los utensilios de cocina para las mujeres, que los transforman en mecánicos y en cocineras). En correspondencia, en referencia a estas normas, los objetos mismos aparecen bajo cierta definida forma social como su materialización, como objetos que sólo pueden usarse de cierta manera circunscrita (usados, heredados, pero no intercambiados; intercambiados pero contra un grupo específico de valores de uso y con personas pertenecientes a un cierto grupo social, etc.).

Por último, Márkus incluye un concepto más, que no desarrolla, el de *normas de gusto y adecuación*, que desempeñan un papel significativo en la distribución de la demanda agregada de productos específicos y en los mecanismos de proliferación y diferenciación de necesidades.

170

Capítulo 3. Reificación y las antinomias de su superación

El análisis previo del paradigma de la producción como proceso dual no es sólo muy abstracto y esquemático, es sobre todo deficiente porque ofrece una distinción tajante e inmediata cuando en términos históricos lo que existe, según Marx, es una dialéctica entre los conceptos de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, conceptos cuyas fronteras están por determinarse. La relatividad de las distinciones (las dicotomías) se pone en evidencia por la existencia de casos intermedios que desafían el carácter mutuamente excluyente de las dicotomías. Márkus rechaza como simplistas las asociaciones antes presentadas, entre reglas de uso y relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, por una parte, y la de normas de empleo y relaciones sociales entre los humanos, por la otra. Este simplismo falla pues: 1) hay reglas técnicas (y habilidades asociadas) relacionadas con las interacciones entre personas (saludar a alguien, presentarse, bailar con alguien), de tal manera que las reglas

técnicas se refieren tanto a la relación sujeto-objeto como a la relación sujeto-sujeto, es decir, a las relaciones sociales con personas); 2) hay algunos objetos especiales, como los símbolos materiales de la interacción humana (bandera, cruz, corona) y el dinero, en los cuales el contenido material y la forma económica coinciden, de tal manera que es imposible separar las preguntas sobre cómo deben usarse y quién puede usarlos.

A partir de la relatividad de la distinción entre reglas de uso y normas de empleo, Márkus se pregunta si pueden distinguirse del todo. Antes de contestar precisa que el objeto en su estructura física es simultáneamente una objetivación de capacidades definidas y la materialización de relaciones socioeconómicas definidas, y que la distinción entre 'forma material' y 'contenido social' se asumió como una distinción analítica. Para hacer más clara y práctica la pregunta, György Márkus la formula en los siguientes términos: "¿Por qué es la demanda de un mundo sin dinero, cañones y banderas nacionales, una demanda radical racional, mientras que la demanda de un mundo sin máquinas es ludismo irracional?" Y añade: "Porque es claro que la banda de transmisión (*conveyor belt*), en su misma forma física, define capacidades productivas internas a un sistema de división del trabajo basado en la separación entre el trabajo manual e intelectual y en la dominación del segundo sobre el primero." Y contesta que lo que ha de considerarse contenido material y ha de asimilarse como base factual de la vida social, constitutiva del desarrollo de las fuerzas productivas, y lo que debe considerarse como materialización de relaciones sociales que debe ser cambiado, esta doble cuestión no se puede contestar teóricamente, es una pregunta práctica cuya respuesta depende de la perspectiva histórica en la que nos situamos. Y desde este punto de vista, añade, no hay datos fijos que deban aceptarse sin cuestionarse y a los que uno deba adaptarse, porque no hay ningún elemento del medio de hechura humana que no pudiera ser concebido en su forma concreta, no sólo como el portador de ciertas relaciones sociales separables de su valor de uso como contenido, sino como la objetivación de esas relaciones en su contenido mismo.

Con base en esta inseparabilidad entre lo técnico y lo social, Márkus modifica el análisis establecido en la sec-

ción anterior que sostenía que el paradigma marxiano de la producción ancla y justifica la racionalidad de las necesidades radicales en y por la demarcación entre 'contenido material' y 'forma social', llegando a la conclusión de que por la *interpenetración práctica* de los dos aspectos, la manera en que uno haga la distinción entre relaciones con la naturaleza y relaciones entre personas depende principalmente de qué necesidades y demandas sociales uno *conciba* como racionales.

El problema de la inseparabilidad entre lo técnico y lo social emerge de manera aún más aguda si se analiza la aplicabilidad histórica de las categorías dicotómicas, ya que las reglas de uso no encajan con las sociedades precapitalistas y las normas de empleo no lo hacen con el capitalismo. En las sociedades precapitalistas incluso el conocimiento técnico sobre el cómo se usa un objeto, especialmente los instrumentos de trabajo, es frecuentemente materia de normas valorativas explícitas con sus respectivas sanciones, lo que se puede decir también indicando que las capacidades en dichas sociedades cobran el carácter de obligaciones sociales. Esto se debe a que en estas sociedades lo económico está incrustado en relaciones de dependencia como las de parentesco, mientras que lo técnico está subsumido en formas específicas de contacto social. Sólo el capitalismo libera al trabajo, como actividad técnica, de las normas sociales y desarrolla la racionalidad instrumental, pero al hacerlo lleva a ésta más allá de la esfera técnica, a las relaciones sociales propiamente dichas, al postular la riqueza social sólo en la forma de objetos, como trabajo abstracto social objetivado, es decir, valor. El capitalismo vuelve a fusionar lo técnico y las determinaciones sociales, pero lo hace ahora al subordinar las decisiones sociales concernientes a los fines de los mecanismos de valorización. Por ello es que en el capitalismo las normas sociales dejan de desempeñar un papel central en el balance de la producción y el consumo, lo que ahora hace el mercado que actúa con una aparente lógica propia, como si fuese un automatismo natural⁵. Naturalmente esto no significa

que los objetos de hechura humana pierdan su 'forma social' en el capitalismo, sólo que ahora todos son reducidos al significado social universal de ser mercancías. La forma mercancía de los objetos producidos expresa el hecho histórico de que ahora ellos pueden ser adquiridos, usados y desechados por cualquiera que pueda comprarlos, lo que constituye la disolución de las restricciones directas al consumo y la consecuente dependencia de éste de la vida económica *reificada* del sujeto⁶. A fin de cuentas también en el capitalismo la conducta económica está determinada por normas. En efecto, al convertirse la forma de valor en la significación social del objeto, ello conlleva principios definidos del uso de esta forma como normas de conducta económica; el valor determina cuándo vale la pena (en el sentido económico) usar un objeto y qué objeto debe uno usar, por ejemplo. Sólo en la sociedad burguesa, dice Márkus, ciertas máximas de conducta económica, como el principio de maximización de la ganancia, aparecen *no* en la forma de deberes y derechos, sino como principios de racionalidad universales y despojados de valores. Por tanto, si un individuo viola estos principios su actividad fracasará de la misma manera (al menos en el sentido económico) como si hubiese violado las reglas técnicas del uso de un instrumento.

Llegado a este punto Márkus resume lo discutido señalando que en toda la historia enfrentamos una *coalescencia irresoluble de lo técnico y lo social*, aunque de diferente tipo en diferentes sociedades. Si en las sociedades precapitalistas la utilidad instrumental de los objetos hechos por la humanidad está con frecuencia ligada normativamente a la posición social específica y la función de sus usuarios, en la sociedad capitalista la forma universal de los productos (la forma mercancía y valor) determina en los hechos el sistema existente de relaciones sociales y aparece como una cualidad adicional y misteriosa de carácter natural y técnico.

Esta coalescencia de las relaciones sociales con la relación humana práctica con la naturaleza es, para Marx

⁵ He aquí el origen de la subordinación de lo social a lo económico, de las necesidades al mercado y a la valorización del capital.

⁶ Esta reificación es la que lleva a cabo Amartya Sen al convertir las capacidades económicas del individuo en sus únicas capacidades.

una de las principales características de la prehistoria humana. Designa este fenómeno, al menos en su versión capitalista, como *reificación* y lo define como la aleación directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social, y lo contrasta con otras épocas en las cuales la dominación de las condiciones de producción sobre los productores estaba disfrazada por las relaciones de dominio y servidumbre. Márkus une el concepto de reificación al de alienación, definido éste como el involuntario e inconsciente proceso de socialización, que resulta en el dominio que ejercen los productores del proceso de las actividades sociales cooperativas sobre sus productores, para conformar el concepto de inversión (o transposición o transubstanciación) de la relación entre el sujeto y el objeto, que llega a su apogeo en el capitalismo: el dominio del trabajo vivo por el trabajo pasado, lo que expresa el hecho de que los seres humanos en su asociación no han logrado todavía convertirse en los sujetos reales conscientes de la historia, determinando su destino mediante sus propias decisiones y hechos unificados.

172

La indisoluble coalescencia entre lo técnico y lo *senso stricto* social no es para Marx, dice Márkus, un problema teórico sino una tarea práctica de hacer esta distinción, de efectuar una separación donde no ha habido una, entendiendo el socialismo como una sociedad que es capaz de hacer esta distinción en la práctica, es decir, de dividir institucionalmente la estipulación de las precondiciones técnico-materiales y requisitos del proceso de reproducción (la planeación como transformación de metas sociales preestablecidas en tareas productivas) de la postulación de las metas sociales que determinan el contenido de estas funciones, la dirección, el carácter y el ritmo del desarrollo económico y social⁷. La fórmula de Engels de contraponer la administración de las cosas al gobierno sobre los hombres, dice Márkus, expresa succinctamente el concepto básico de la fórmula marxista y Marx tiene muy claro, añade, que si la separación de lo

‘técnico’ y lo ‘social’ no se cumple, si subsiste la reificación, entonces el órgano central de administración se convierte necesariamente en el gobernante despótico de la producción y en el administrador de la distribución.

Aquí retoma Márkus lo que afirmó al principio de la parte II de su libro, que el materialismo de Marx es de carácter práctico, por lo cual el paradigma de la producción aparece como un proyecto tanto en el sentido de que el trabajo humano sólo puede ser reconocido como actividad genérica desde la perspectiva de la emancipación del trabajo, como en el sentido de que la historia sólo puede ser vista como hecha por la humanidad desde el mirador del socialismo. Así como la categoría del ‘trabajo en general’ logra la verdad práctica solamente en el capitalismo, en el cual el trabajo se convierte en el medio de creación de riqueza en general, la categoría de producción que la teoría crítica ubica en el centro de sus discusiones logra la verdad práctica sólo en el socialismo, porque sólo en él la producción se volverá en realidad el proceso material de la autocreación social, el libre llegar a ser de los individuos humanos a través de su propia actividad consciente.

Pero esta formulación sugiere un problema preocupaante que se refiere al paradigma de la producción y a la interpretación marxiana de la historia conectada con él: el carácter teleológico de la visión de la historia, no en el sentido de perspectivismo, es decir, dependiente de un punto de vista pragmático sobre una posible transformación radical, sino en el sentido de un finalismo directo. Márkus ilustra este “finalismo” con frases de Marx referidas a la eliminación, en el socialismo, del velo místico que se asocia con el fetichismo de las mercancías, y con la regulación, en ese mismo sistema social, del proceso total de producción por medio del tiempo necesario de trabajo. El socialismo se convierte, así, en la primera sociedad en resolver las tareas generales planteadas a cualquier economía porque reduce las actividades materiales productivas a lo que son (y siempre han sido): a un metabolismo activo y racional con la naturaleza, es decir, a actividades técnicas, liberadas de la costumbre y de la dominación social.

Aunque Márkus señala que no puede explicar en este texto que en *El capital* Marx vuelva —aun en forma en-

⁷ Algo así como la definición de cuáles valores de uso han de producirse en el segundo campo institucional y su operación técnica en el primero. La definición de los fines sociales en el segundo y la aplicación técnica de los medios necesarios para alcanzarlos en el primero.



Tacuba, ciudad de México, ca. 1960.

cubierta— a un entendimiento francamente finalista-teleológico que caracterizó a las primeras variantes de teoría crítica, señala dos conexiones al respecto. Antes de exponer éstas, que son las críticas más severas de Márkus a Marx, debe aclararse algo que él sólo puntualiza mucho más adelante: que se trata únicamente de tendencias compensadas por otras que se han presentado antes. Primero, un cambio en la motivación de la clase trabajadora desde las necesidades radicales en los *Grundrisse* a la disfuncionalidad del proceso capitalista que impide la satisfacción de las necesidades elementales. Segundo, al conectar la postura de clase con la formulación de un fin social universal (la sociedad sin clases) a través de la noción de *objetividad científica*, lo que convierte la contra-

dicción entre el proletariado y la burguesía en términos de verdad y falsedad. A medida que la posibilidad de una transformación radical de la sociedad capitalista tomaba la forma de una tendencia histórica objetivamente necesaria, más adquiría la noción de socialismo un significado finalista. La conversión del propósito práctico de la teoría al lenguaje de un determinismo teórico simultáneamente involucró la postulación del contenido de este propósito como teleológicamente predeterminado. Este finalismo resolvió, en principio, el problema metodológico al proveer la justificación para la distinción entre lo técnico y lo social a las épocas de la historia caracterizadas por la concrescencia de ambas esferas. El socialismo, al dividir ambas esferas, hace directamente real lo que

era abstractamente verdadero. Pero el precio a pagar por esta respuesta es muy alto: la distinción entre 'contenido material' y 'forma social' se transforma así imperceptiblemente en la distinción entre la 'esencia' y la 'apariencia', y la reificación como constitutivo básico de la sociedad capitalista se iguala con la 'misticación del capital'.

La dialéctica hegeliana es totalmente reinstalada: lo que es ontológicamente real es aquello que es *possible*; lo que existe es un mero fenómeno. Este finalismo es usado tanto retrospectivamente como prospectivamente. El presente capitalista es la llave para entender las sociedades anteriores. Hacia adelante, las relaciones capitalistas son vistas por Marx como requisitos de una sociedad sin clases. Márkus sostiene que este punto es vital para entender el significado de la versión final de la economía marxiana. La teoría del valor trabajo puede ser desarrollada solamente bajo presuposiciones (correspondencia de la oferta y la demanda, producción de todas las mercancías de acuerdo con el tiempo socialmente necesario, etc.) que, en efecto, hacen abstracción de la especificidad de este modo de producción. Esta paradoja metodológica se corresponde, sin embargo, con la idea de que el capitalismo sólo puede ser aprehendido en su esencia si es visto como inherentemente en transición al socialismo. La justificación final de la teoría del valor trabajo, que *nunca* puede ser —al menos de acuerdo con la lógica interna de la argumentación de Marx— traducida en términos operacionales y empíricamente verificables bajo el capitalismo, se encuentra en el hecho de que es posible y necesario organizar la producción y el consumo social reemplazando la operación indirecta, irracional y reificada del mecanismo del mercado con el cómputo directo y consciente de los gastos de trabajo socialmente necesarios.

El finalismo, dice Márkus, afecta a todo el paradigma de la producción de dos maneras interconectadas: lleva a la 'naturalización' del contenido material y hacia la 'femenologización' de la 'forma social'. La primera manera la ilustra Márkus con el concepto de trabajo que Marx —a pesar de que por otra parte muestra cómo el capitalismo crea su propia base material minando tecnológicamente la fuerza de trabajo individual— define re-

petidamente como un proceso entre el trabajador individual y la naturaleza, excluyendo a la cooperación del dominio de lo técnico, lo que haría su concepto de trabajo (si Marx lo aplicara consistentemente) inútil para el análisis del capitalismo. Esta ambigüedad, continúa Márkus, está al mismo tiempo conectada con la tendencia de Marx a considerar el proceso de trabajo, como 'contenido material' del proceso de producción, no sólo como un proceso entre el hombre y la naturaleza, sino como un proceso natural (como una interacción puramente física entre varios elementos naturales), caracterizable completamente en términos de las ciencias naturales, lo que subvierte por entero el significado de trabajo como objetivación, ya que deja de concebirse como una actividad humana constituida por reglas sociales, dice Márkus, aunque no aclara si se refiere a las reglas de uso técnico o a las normas sociales de empleo; por el contexto parece que se refiere a las primeras. De esta manera, según Márkus, Marx habría transformado, al menos en *El capital*, al trabajo en una actividad enteramente prescrita por leyes naturales, mientras que el carácter de actividad regida por reglas de la conducta humana técnica aparecería como falsa conciencia, escondiendo y mediando su determinación natural. Esta tendencia naturalista está ligada al finalismo histórico, sostiene Márkus, ya que Marx concibe que el concepto abstracto de trabajo alcanza su verdad práctica sólo en el capitalismo, es decir, que se convierte en lo que siempre fue en la noción: un ejercicio de los poderes naturales del organismo humano en correspondencia directa con las leyes objetivas de la naturaleza con el fin de transformar los materiales naturales de manera útil. Aunque Marx está consciente de los efectos deshumanizadores y del carácter artificial de la reducción de las funciones complejas del trabajo, mantiene insistentemente que, con ello, se alcanza un descubrimiento: el de las pocas formas fundamentales del movimiento que caracterizan a las actividades del organismo humano. Mediante esta interpretación fisiológica del trabajo simple en el capitalismo, Marx no sólo destaca su carácter históricamente progresivo (la emancipación del proceso productivo de los límites personales de la fuerza de trabajo humana), sino que transforma la dirección general del progreso técnico efectua-

da por el capitalismo en un progreso antropológico indiscutible e incambiable.

A esta tendencia a la naturalización del contenido corresponde la de fenomenologización de la forma social —la tendencia a describir los mecanismos e interconexiones del modo de producción como “fenómenos superficiales”. Esto lleva a Marx a igualar en algunos puntos (incluso si son errores de dedo son sintomáticos) la forma social del producto, por ejemplo, la forma de valor de cambio de la mercancía con la “forma imaginaria de su existencia”. Las diferencias en el tratamiento de la competencia entre los *Grundrisse* y *El capital* ilustran esta tendencia. En el primer libro la competencia es todavía la “naturaleza interna del capital, su naturaleza esencial”; pero en el segundo pasa a ser parte de la esfera de las apariencias. La noción de apariencias introduce la dificultad teórica hegeliana de una objetividad que es al mismo tiempo ‘no real’, si no ‘falsa’, y plantea preguntas muy preocupantes sobre el estatus de una teoría que, en nombre del conocimiento del futuro, procede a tratar las situaciones vitales inmediatas como ilusorias, como falsa conciencia. Todas estas dificultades se expresan de manera concentrada en la teoría marxiana del fetichismo, dice Márkus, sin explicar el sentido de esta afirmación.

Es aquí donde Márkus advierte que éstas son sólo tendencias compensadas por otras señaladas antes, lo que convierte la crítica central en la presencia de ambigüedades referidas al marco conceptual del pensamiento de Marx, incluyendo el paradigma de la producción. Márkus recuerda que ha tomado como elementos centrales de este paradigma la conceptualización de la producción como unidad de dos procesos —el proceso técnico del trabajo como objetivación de necesidades y capacidades, y el de la reproducción (y cambio) de las relaciones socioeconómicas como ‘materialización’ de una forma social. Marx caracteriza esta unidad como la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Estos términos, sin embargo, enfrentan también una ambigüedad inherente, dice Márkus, quien se pregunta si se trata de la dicotomía entre lo técnico y lo social expresada ahora no en términos de procesos sino de estructuras, es decir, de elementos y sus combinaciones, como argumenta Althusser. La noción de fuerzas pro-

ductivas busca, como he tratado de demostrar antes, dice Márkus, aislar conceptualmente aquellos resultados (objetivos y subjetivos) que son acumulados de manera continua. En este sentido, las fuerzas productivas designan, en efecto, lo técnico. Esta interpretación, sin embargo, es inadecuada para dar cuenta del uso que hace Marx del concepto para analizar el desarrollo histórico del capitalismo, que se funda en el supuesto de que las formas específicas de relaciones entre los productores (cooperación, en general las interconexiones sociales del trabajo en el proceso directo de trabajo) constituyen una fuerza productiva *sui generis*. Surge entonces el problema de los criterios para distinguir entre la división técnica del trabajo y la división social del trabajo, ya que la primera es parte evidente de las fuerzas productivas y la segunda de las relaciones sociales de producción.

Márkus refrasea lo anterior para señalar que hay dos nociones de fuerzas productivas en Marx: 1) en explicaciones teóricas generales, como resultados sustanciales y subsistentes de prácticas precedentes que están presentes como *potencialidades* dadas; y 2) todos los elementos y condiciones del proceso de producción, cuyo cambio tiene un efecto directo en la productividad del trabajo. Ambas, dice Márkus, son inadecuadas para las propias intenciones teóricas de Marx, lo que lleva a que su constante sustitución sea constitutiva. Márkus rechaza la segunda porque, argumenta, el propio Marx insiste en que debemos distinguir entre la productividad incremental debida al desarrollo del proceso social de producción y la que obedece al [cambio en] la explotación capitalista del trabajo. La primera definición la rechaza Márkus argumentando, correctamente me parece, que ni los ‘medios de producción’, ni las ‘habilidades laborales’, constituyen, cada uno en sí mismos y de manera aislada, elementos potenciales. Para serlo tienen que corresponder el uno con el otro y esta correspondencia no es meramente técnica, pues lo que cuenta como movilizable para fines productivos varía entre diversos organismos sociales.

Sería muy largo, continúa Márkus, demostrar en detalle que la resolución finalista de los problemas teóricos conectados con el carácter reificado del desarrollo histórico global (la coalescencia entre lo técnico y lo social) y las ambigüedades resultantes afectan no sólo el marco

conceptual general de la concepción materialista de la historia, sino también el análisis concreto del capitalismo, y lo hacen de una manera antagónica a las percepciones e intenciones críticas más profundas de Marx. Márkus remite aquí a una obra de su coautoría en húngaro y sólo desarrolla parcialmente algunas ideas en una nota al final del libro en la que se abordan dos temas: el de la relación entre valor de uso y valor (muy escuetamente) y el de trabajo productivo e improductivo, discutido en detalle. En el primer caso, Márkus sólo señala que la conclusión a la que llega en la obra citada —que en el capitalismo el horizonte del valor de uso es el valor de cambio— sería excluida por Marx con el enfoque naturalista arriba comentado, que ve el valor de uso como la relación natural entre las cosas y el hombre. Sobre el segundo punto, Márkus muestra las inconsistencias y el círculo vicioso en el que se ve envuelto Marx al usar dos definiciones diferentes de trabajo productivo. Lamentablemente el texto es demasiado escueto para que el lector pueda formarse una opinión sólida.

Además de los problemas teóricos, continúa Márkus, la solución marxiana del problema de la reificación presupone como proyecto práctico una sociedad que superaría la reificación al separar institucionalmente la administración de las cosas de la autoadministración de las personas. Esta concepción del socialismo, comenta Márkus, lo transforma en una utopía remota pues sólo puede ser realizada en una sociedad en la que prevalezca la absoluta abundancia. Cuando no ocurre así, la administración de las cosas termina siendo también el gobierno sobre los hombres, una influencia no controlada sobre las metas del proceso social de producción. Estas consideraciones abstractas apuntan al problema de que no parece posible asociar el principio democrático de la autoadministración con el de una planeación central racional mediante la segregación institucional de sus respectivas esferas de aplicación, por lo cual la pregunta sobre cómo pueden combinarse se convierte en la pregunta para la teoría y la práctica del socialismo. De aquí concluye Márkus que el paradigma de la producción llega a un callejón sin salida, pues la perspectiva que requiere para justificar en teoría la separación —un proyecto de sociedad que institucionaliza la distinción de los dos tipos de cons-

tituyentes (contenido material/forma social)— resulta irrelevante para los fines práctico-críticos de la teoría. Este desmembramiento de los momentos teórico y práctico del paradigma significa, sin embargo, su desintegración en general.

Llegado a este punto, Márkus ofrece una visión integral del enfoque y su problema. El paradigma de la producción ofrece una conceptualización de la realidad sociohistórica que conecta internamente la idea de la autocreación del hombre con la de finitud humana. Concibe a los seres humanos, los únicos sujetos de la historia, como seres dependientes de necesidades cuya 'esencia' existe por tanto *fuera* de ellos como objetividad determinante. Pero al mismo tiempo concibe el carácter de esta dependencia y determinación como sujeta tanto al cambio histórico como al control social (potencial). La objetividad social externa es no sólo el resultado de actividades humanas previas, es también su objetivización y su materialización. Por tanto, su cambio significa, al mismo tiempo, una transformación de la 'naturaleza humana', una creación de nuevas necesidades y capacidades. Esta extensión ilimitada y creación de necesidades humanas es postulada por el paradigma como central a la historia humana en su conjunto. El paradigma de la producción implica una *afirmación* de este incesante e irrestricto dinamismo de la historia humana. Al mismo tiempo aprehende este proceso histórico —desde el punto de vista del potencial radical que subyace en él— también como la creación de la posibilidad de adquirir control efectivo colectivo-social sobre las mismas relaciones de determinación. Si la objetividad externa es la objetivación y materialización de las actividades e interacciones sociales, entonces la relación de dependencia misma es una función de la relación entre los individuos y las (voluntarias o involuntarias) formas de socialización y colectividad. Una interpretación de la historia que muestra la emergencia de condiciones que convierten la organización consciente y voluntaria de las relaciones sociales en una posibilidad real y práctica de la acción colectiva, al mismo tiempo hace ver cómo los 'limitados' individuos pueden dominar su propia dependencia de las condiciones sociohistóricas preexistentes, no trascendiendo su finitud como tal, sino adquiriendo control sobre los objetos de sus necesidades

y capacidades históricamente condicionadas y sobre el proceso de su extensión —el único control y libertad que cuenta desde la posición de vida humana real, finita. De este modo la explicación del dinamismo histórico hace ver el autoentendimiento radical de los agentes sociales presentes de que la idea de la racionalidad no es otra cosa que la posibilidad radical de sus intercambios prácticos. Sin embargo, si resulta, como he tratado de argumentar, que esta posibilidad aún en principio sigue siendo una noción problemática para la teoría de la historia (puesto que es poco claro si la presuposición de un dinamismo ilimitado de necesidades permite un estado de 'completa abundancia' aun como una posibilidad abstracta), sin ninguna importancia práctica para la situación de hoy día y para las alternativas de los agentes involucrados e invocados, entonces toda la construcción se tambalea. La unidad de la concepción de un dinamismo teórico con una noción puramente inmanente de la racionalidad práctica social se cae en pedazos.

Capítulo 4. Producción versus comunicación: cambio de paradigma en la teoría radical

En este capítulo Márkus primero examina y critica brevemente el enfoque desarrollado por Jean Baudrillard, centrado en el intercambio simbólico, que pretende sustituir el paradigma de la producción por el paradigma del lenguaje y la comunicación (Márkus cita su obra *El espejo de la producción*). Márkus rechaza que este enfoque pueda constituirse en una alternativa radical al marxismo. Una vez hecho esto, analiza el proyecto teórico de Jürgen Habermas que busca, por medio del paradigma del lenguaje, complementar (y no sustituir como Baudrillard) el paradigma de la producción. Márkus describe cómo Habermas, ante sus propias conclusiones que sostienen que ni la lógica de las fuerzas productivas ni las demandas radicales conscientes en su presencia inmediata pueden ser vistas como portadoras de una transformación social emancipadora, enfrenta la puesta en duda que de ellas se deriva sobre la posibilidad misma de la teoría crítica. La respuesta que él da, dice Márkus, en su esencia misma consiste en pasar del argumento de los

intereses de clase al de los *intereses de la humanidad* como género (*genus*) autoconstituido. Esto, dice Márkus, disuelve la unidad entre la 'realizabilidad' y la 'deseabilidad' intrínseca al planteamiento del historicismo radical de Marx y, por tanto, hace necesario no sólo contestar la pregunta sobre su viabilidad sino también sobre su validez. Esto llevó a Habermas a elaborar una *antropología del conocimiento* centrada en la distinción entre acción instrumental e interacción comunicativa. La inclusión de la segunda eliminaría el supuesto sesgo tecnicista de la concepción de Marx. Por otra parte, apoyándose en las condiciones contrafactivas de la situación ideal del ha-



Rodrigo Moya

Colonia Cuauhtémoc, ciudad de México, ca. 1960.

bla (*ideal speech-situation*) y de las precondiciones trascendentales de la comunicación y del entendimiento mutuo, revela las condiciones de una forma de vida ideal al reconocer las normas fundamentales que identificaría cualquier persona que quisiera ser considerada racional, proveyendo así una respuesta sobre la validez de los objetivos.

Márkus brinda un gran reconocimiento a Habermas al afirmar que su proyecto es un caso único entre todas las variedades del neomarxismo de posguerra. Sin embargo, sostiene Márkus, la crítica de Habermas a Marx se basa en un malentendido, ya que el paradigma de la producción no reduce el concepto de desarrollo histórico a la dimensión de crecimiento en el dominio del hombre sobre la naturaleza. Márkus recuerda que el concepto de progreso de Marx incluye la ampliación progresiva de la esfera de interacciones sociales y remite a su obra *Marxismo y "antropología"*, en la cual me he apoyado centralmente en *Ampliar la mirada*. Al errar en la crítica, Habermas yerra también en la identificación de su propia innovación teórica, ya que en la medida en la que la introducción del paradigma de la comunicación sirva sólo para *demarcar* la acción instrumental de la interacción social, sus intenciones quedan completamente dentro de la ortodoxia marxiana. El profesor emérito de filosofía de la Universidad de Sydney sostiene que, por lo anterior, Habermas no se percata de la novedad de su teoría. La fuerza real de esta interpretación, que concibe las interacciones y las relaciones sociales como aquellas de la comunicación, sostiene Márkus, radica en que a través de ella la distinción misma de Marx entre lo técnico y lo social *sensu stricto* adquiere un nuevo significado: la dicotomía adquiere un carácter *normativo*. Más adelante Márkus añade que ello hace posible descubrir aquellas normas cuya realización es necesaria, aunque contrafactualmente están presupuestadas en cada acto de entendimiento humano mutuo, como condición de su posibilidad y validez. Estas normas constituyen, continúa Márkus, un criterio suficiente para distinguir entre consenso verdadero y falso (lo que hace posible la crítica de la comunicación institucionalmente distorsionada) y para definir el ideal de una comunidad cuya forma de vida sería la realización efectiva de dichas normas. Ésta parece ser la idea central de Ha-

bermas que unifica su teoría, concluye Márkus en la presentación de la postura de dicho autor.

Pasando a su evaluación, indica que la pregunta que destaca es: ¿en qué medida puede la reflexión sobre las condiciones necesarias y universales del entendimiento mutuo a través de actos de comunicación revelar o crear normas tales que sean capaces de cumplir el doble papel de estándares críticos para el análisis sociohistórico y de objetivos ideales para la actividad práctica social? Para ponerlo crudamente —continúa el profesor emérito— el argumento de Habermas parece depender del supuesto de que cada acto comunicativo (como algo distintivo de los usos monológicos del lenguaje) necesariamente presupone no sólo la validez de tales reglas *formales*, como la de veracidad, sino también la validez de ciertas normas *materiales*, entre las cuales resulta básica la ‘norma de reciprocidad’. De acuerdo con ella, para todos los posibles participantes debería haber una distribución simétrica de oportunidades de escoger y realizar actos de habla. Así formulada, comenta Márkus, parece un malentendido, puesto que en muchos actos de comunicación (como dar órdenes) no hay una distribución reciproca de los papeles de habla, y ya que la simetría postulada sólo puede ser concebida, en el mejor de los casos, como la precondition necesaria de un único tipo de comunicación, la del discurso de debate tal como se encuentra personificada en el ideal de la filosofía. Habermas y Apel insisten en que este tipo de discurso no es uno más de los posibles juegos del lenguaje (*language-games*), sino que constituye una meta-institución implícita en todos ellos, puesto que suponen que en cada acto de comunicación el hablante asume una *obligación* implícita de ofrecer, si fuese necesario, evidencia de sus afirmaciones empíricas y justificación de las normativas. Es justamente este punto central de toda la construcción el que parece cuestionable, argue Márkus, pues este entendimiento de las condiciones universales de comunicación contradice las condiciones empíricas de realizabilidad de *cualquier* acto de entendimiento mutuo. Las condiciones de la situación ideal del habla, si se igualan con las del discurso radical, representan únicamente el ideal trascendental, que no sólo no es realizable sino que ni siquiera puede ser aproximado, es decir, que no resulta utilizable como estándar crítico.