



DIALÉCTICA
DE LAS
ABSTRACCIONES
UNA MIRADA
DESDE EL SIGLO XXI

Carlos Rojas Reyes
Nicolás Rojas Cajamarca

©Universidad de Cuenca

Ing. Pablo Vanegas Peralta, Phd.

Rector

Lcda. Catalina León Pesántez, Phd.

Vicerrectora

Dis. Esteban Torres Díaz, Mst.

Decano Facultad de Artes

Dis. Fabiola Rodas López, Mst.

Subdecana Facultad de Artes

Ing. Mauricio Espinoza Mejía, Phd.

Director Diuc

Lcdo. José Luis Crespo Fajardo, Phd.

Coordinador Comité Editorial

Diseño de portada y Dirección de Arte

Dis. Marcelo Espinoza, Mst.

Comisión de Comunicación de Artes, CCA

Diagramación

Camila Hidalgo Román

Derecho de Autor

CUE-004087

ISBN

978-9978-14-459-6

Febrero de 2021

DIALÉCTICA
DE LAS
ABSTRACCIONES
UNA MIRADA DESDE
EL SIGLO XXI

Carlos Rojas Reyes
Nicolás Rojas Cajamarca



UNIVERSIDAD DE CUENCA
Facultad de Artes

Contenido

INTRODUCCIÓN:	
HACIA UNA NUEVA DIALÉCTICA	7
CAPÍTULO I.	
CONTINUIDAD Y RUPTURA DE LA TRADICIÓN DIALÉCTICA	21
1. La dialéctica de las relaciones de Bertell Ollman	22
2. El método dialéctico: de los <i>Grundrisse</i> a <i>El Capital</i>	28
2.1. El método de la economía política en los <i>Grundrisse</i>	29
2.2. La dialéctica de las abstracciones	33
2.3. La dialéctica de las abstracciones en <i>El Capital</i>	35
CAPÍTULO II.	
DIALÉCTICAS	39
1. La doble negatividad de Fredric Jameson	40
1.1. Hegel sin <i>Aufhebung</i>	42
1.2. Lukács, Historia y conciencia de clase, un proyecto inacabado.	46
1.3. Tiempo e historia	52
2. Ausencia y presencia en Roy Bhaskar	54
3. Žižek: Menos que nada	63
3.1. Forma y contenido	63
3.2. Superación y repetición	67
3.3. Dialéctica negativa	69

CAPÍTULO III:

DOBLE VÍNCULO, CONEXIONES PARCIALES Y CRÍTICA DE LA RAZÓN DIGITAL 75

1. Reiner Schurmann	78
2. Spivak y el doble vínculo	81
3. Conexiones parciales	87
4. La dialéctica de la razón digital	92
5. La dialéctica de lo Medio-Real	96

CAPÍTULO IV.

LA DIALÉCTICA DE LAS ABSTRACCIONES: ¿QUÉ PERSISTE? ¿QUÉ HAY DE NUEVO? 101

1. Una relectura de Marx, especialmente de <i>El Capital</i>	104
2. Una separación radical de la dialéctica del siglo XX, tantos en sus vertientes dogmáticas como críticas.	104
3. La negación como eje de la nueva dialéctica.	105
4. Teoría y práctica	107
5. Contradicciones	108
6. La dialéctica del doble vínculo	108
7. La dialéctica de las conexiones parciales	109
8. La introducción de la dialéctica de la razón digital	110

CAPÍTULO V.

ABSTRACCIONES REALES EN *EL CAPITAL* DE MARX 113

Bibliografía	127
-------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN:
HACIA UNA NUEVA
DIALÉCTICA

Vivimos en una época paradójica. Por una parte, la crisis general del capitalismo mostró sus límites históricos y, especialmente, su incapacidad de resolver los grandes problemas de la humanidad: guerra, deterioro del medio ambiente, epidemias, corrupción, violencia, empobrecimiento, desempleo. Y no puede hacerlo porque es el mismo capitalismo la causa principal de los horrores de la vida contemporánea.

Este largo siglo XXI que vivimos ha empezado a darle la espalda al siglo anterior mucho más rápido de lo que creíamos. Ha abierto la puerta a grandes descubrimientos y transformaciones científicas y tecnológicas, el desarrollo de los mundos virtuales no tiene precedente, la invasión de las redes sociales, las prometedoras y amenazantes biotecnologías.

Un largo siglo que inició con la crisis más salvaje del capitalismo y que lamentablemente no ha tenido una respuesta amplia y profunda que nos permitiera construir un mundo alternativo. Los desastres ecológicos se suceden unos a otros, millones de personas viven en la extrema pobreza o son arrojados al desempleo, incluso en las economías desarrolladas; el capitalismo de las marcas llega al extremo de utilizar la esclavitud para incrementar sus ganancias; el fundamentalismo religioso avanza a pasos agigantados.

Nunca ha sido tan cierto que estamos ante el “socialismo o la barbarie”, aunque pareciera que la barbarie lleva la delantera por mucho, corre en Fórmula Uno mientras el socialismo lo hace en el Dakar. Y en medio de todo esto, el espectáculo triunfa, la historia sigue siendo contada por los vencedores que no han dejado de vencer.

Sin embargo, el largo predominio del capital, aún en medio de su crisis, exige que nos dotemos de instrumentos para pensar nuestras sociedades actuales, que sean más precisos, profundos y que conduzcan a mejores formulaciones de alternativas para salir del capitalismo.

Si volvemos el rostro al conocimiento, a nuestra capacidad de comprender esta realidad, nos topamos con un retraso impresionante de los instrumentos para reflexionar, para dar cuenta de lo que está pasando; el pensamiento crítico aún es marginal y más que nunca, lo que proviene del exterior de Occidente se halla excluido o reducido a una minoría. Esto, desde luego, incluye a América Latina.

Debemos encontrar un nuevo enfoque que permita plantear la dialéctica por fuera de los parámetros tradicionales, especialmente lejos de las terribles deformaciones dogmáticas que fueron tan nocivas para la comprensión de la realidad y de los procesos revolucionarios que se vinieron abajo y regresaron aceleradamente al capitalismo.

Hay que abrir un campo pluralista, anti-dogmático, que incluya puntos de vista de diversa proveniencia, que incorpore las perspectivas de género, clase, anti racista, entre otros. En esta nueva dialéctica nada hay que se parezca a una dialéctica unificada; por el contrario, nos encontramos con corrientes, tendencias, que empujan los debates en muchas direcciones. Por eso, no se quiere construir una especie de dialéctica plenamente establecida, sino una aproximación a sus tendencias y mostrar un panorama lo más vasto posible.

Al abrir la puerta para rastrear esta nueva dialéctica, entramos en un laberinto disperso, con propuestas aisladas, donde el diálogo de unas con otras es ocasional a pesar de los parentescos que encontramos en las teorías. Un mundo en donde se privilegian los enfoques dogmáticos -no solo en la religión sino en la academia-, una pluralidad de dialécticas difícilmente reducibles a una sola, que rompe con cualquier esquematismo fácil que quiera imponerse de nuevo.

Hay claramente dos campos en donde la dialéctica se ha desarrollado en nuestro siglo: los estudios de la dialéctica de *El Capital* de Marx, especialmente con la nueva edición crítica de sus obras; y las aproximaciones diversas y dispersas sobre este tema. En el primer caso, se trata ante todo de analizar las relaciones entre Hegel y Marx, específicamente a la luz de la escritura de *El Capital* y de allí desprender consideraciones sobre una nueva comprensión de la obra de Marx. Este enfoque no se tratará en este volumen¹.

Por otro lado, se requiere de hilos conductores, de tematizaciones, de la explicitación de los vínculos, de sacar a la luz los contactos subterráneos, de posibilitar la expresión de unos términos en el lenguaje de la otra co-

1 Para un estudio de este amplio campo que revitaliza los estudios marxistas y dialécticos se puede ver: (Arthur & Reuten, 2002) (Arthur, 2004) (Arthur, 2005) (Bellofiore & Taylor, 2004) (Bellofiore, 2016) (Campbell & Reuten, 1998) (Carver & Blank, 2014) (Fineschi, 2013) (Moseley & Smith, 2014) (Rojas, 2017) (Sekine, 1997).

rriente y, simultáneamente, señalar las incompatibilidades, los movimientos opuestos, los giros contradictorios, las perspectivas irreductibles.

En la síntesis parcial - ¿y qué síntesis no lo es? - que intentaremos, se quedan muchas cosas fuera, porque el campo es demasiado amplio y porque hay un proceso selectivo inevitable que quiere mostrar las principales tendencias o, al menos, las más conocidas, las que permitirían tener un panorama aceptable de aquello que se llama nueva dialéctica.

Una nueva dialéctica que se inicia con los conceptos de orden más general, abarcativos y -en cierto sentido- universales. Partimos de la noción de forma, entendida como todo aquello que introduce una distinción (Spencer Brown, 1972, pág. 3 y ss).

La forma se asocia a esa nada originaria que jamás está completamente vacía, sino que oscila, por decirlo de alguna manera, y se llena de partículas virtuales (Close, 2009). A partir de ella todo se produce. Lo que aquí nos interesa no es tanto seguir la evolución del universo desde sus inicios, sino establecer la forma de tal desarrollo.

Una vez que esta forma comienza a existir, lo hace desdoblándose en dos elementos que funcionan como correlatos: los hechos y las reglas de su producción; o lo que es igual: historia y lógica, contenido y forma.

En esta lógica de los mundos, estos se dan como multiplicidad infinita, como diversidad; retomamos el término deleuziano (Deleuze, 1968), principio de proliferación, que rompe con la navaja de Occam que sostenía que las entidades no debían multiplicarse innecesariamente. En el mundo, las entidades se multiplican innecesariamente (Badiou, 2009).

Una vez que el universo estalla en sus multiplicidades, estas se indexan: son parte de mundos específicos que siguen reglas; se conforman conjuntos, órdenes, estructuras relativamente permanentes que siguen reglas y leyes (Badiou, 2009).

Ahora bien, esos mundos indexados establecen conexiones parciales con otros mundos y con otros elementos de esos mundos. Su significado profundo nos dice que existen únicamente partes, que son partes de partes y no partes de un todo, que dicha multiplicidad produce exclusivamente órdenes y estructuras parciales (Strathern, 2004).

Los procesos generales de indexación nos conducen a su concreción por medio de los procedimientos y reglas, que en último término desembocan en unidades operacionales. Como si todo este despliegue de multiplicidades formadoras de mundos que existen con su propia lógica no fuera suficiente, el principio de proliferación nos lleva todavía más lejos: cada realidad se vuelca hacia afuera, se manifiesta, se expresa de manera tropológica.

Los tropos no son, primariamente, instrumentos del lenguaje: metáforas, metonimias, sinécdoques, etc., sino que tienen estatuto ontológico porque son características de la realidad: esta se desliza hacia otros órdenes, manifestaciones, síntomas, formas, contenidos, imágenes. Esto es lo que significa un universo holográfico.

Como se verá en este estudio no existe una visión unificada de la dialéctica en el siglo XXI, luego de la caída de la Unión Soviética y de la crisis de las referencias tanto del marxismo ortodoxo como de las corrientes alternativas. Se podría decir que más bien hay muchos senderos que son rastreados con el fin de proponer una mirada dialéctica diferente, actual y que dé cuenta de los bloqueos de su versión tradicional.

Por este motivo se ha procedido a repensar los aportes de Marx, especialmente centrados en su obra clave, *El Capital*, y desde allí recorrer las principales propuestas de una dialéctica para nuestro siglo, en donde irán surgiendo elementos, enfoques, propuestas, que terminan por configurar, aunque sea de manera preliminar, una primera idea de esta, ya adecuada a nuestros tiempos.

Finalmente, se ha elaborado una visión comprensiva de la dialéctica del siglo XXI, no solo sintetizando los principales hallazgos, sino mostrando sus orientaciones, proposiciones, recorridos, dudas y, desde luego, todo el camino que hace falta recorrer y que solo será posible mediante la contribución de muchos estudios.

Por esta misma razón, se incluyen conceptualizaciones que no vienen estrictamente del este campo, pero que tienen que ser tomadas en cuenta a la hora de construir una nueva dialéctica, porque corresponden a fenómenos sociales y a transformaciones tecnológicas, sin las cuales sería imposible de comprender la realidad actual.

El capítulo 1, realiza un primer acercamiento a la dialéctica de lo abstracto, como parte de una futura dialéctica de la forma, toma como punto de partida precisamente el paso de la dialéctica del siglo XX y su reformulación por parte de Bertell Ollman y Tony Smith, en donde podemos encontrar tanto las continuidades como las rupturas que van de unas conceptualizaciones a otras.

Si bien Ollman retoma aspectos centrales de la dialéctica del siglo pasado, la redefine en términos de relación, que sería la categoría central y el eje sobre el cual gira y se construye la nueva dialéctica. Todo es relación y el mundo está conformado por estas. La dialéctica saca a la luz esas relaciones, que son ocultadas por la maquinaria ideológica del capitalismo.

A continuación, se realiza una síntesis de los principales hallazgos que arroja la relectura de *El Capital* de Marx, especialmente orientado a mostrar la dinámica de las formas y las abstracciones, y su funcionamiento dialéctico que, en esta obra, se aleja de sus propias formulaciones, redefiniendo esa oscura propuesta de lo concreto y lo abstracto postulada en los *Grundrisse* y que Marx nunca volverá a tomar (Marx, 1971).

La noción de abstracción que está en el centro de la primera parte de *El Capital*, como uno de sus conceptos claves, se utiliza para darle nombre a este volumen y postula que antes que una dialéctica de lo concreto que asciende a lo abstracto, hay una dialéctica de lo abstracto que se concreta, que se especifica e indexa. Además, esta dialéctica de lo abstracto funciona como modeladora de los demás campos de lo social.

El capítulo 2, con estas primeras consideraciones, pasa al análisis de tres propuestas de dialéctica, desarrolladas por Jameson, Bhaskar y Žižek, en las que podemos observar que se han producido grandes transformaciones y que la vieja dialéctica ahora es prácticamente irreconocible, aunque la nueva dialéctica siga orientada por el interés emancipatorio y por el tratamiento de las contradicciones.

En estos autores, la dialéctica toma el rumbo de lo negativo, que hace su aparición en el seno mismo de lo existente. El trabajo de lo negativo es, quizás, el aspecto de mayor ruptura con la dialéctica tal como se la entendía en sus formulaciones clásicas, dogmáticas o no. Digamos que ha estallado en mil pedazos y que ha dejado de estar supeditada a ser un momento que viene luego de una positividad dada, puesta.

Tenemos, entonces, el lado de la superación -la vieja negación de la negación que casi ha sido dejado de lado- o el aspecto puramente destructivo -poco tratado, aunque se le debería dar mucha más importancia en un mundo como el nuestro-.

Tres dialécticas, de las que presentamos, están construidas sobre el concepto de lo negativo y se presentan como “grandes lógicas”, aunque no siempre sistemáticas. Así tenemos la lógica y dialéctica sistemáticas de Roy Bhaskar (2008), centradas en la noción de ausencia que luego se convertirá en negación.

Jameson insiste en sacar a la luz aquella negación inherente a toda realidad que no le lleva a su realización sino a su destrucción inevitable y que le es constitutiva ontológicamente. Es un Jameson oscuro, diferente de lo que solemos ver en otros textos suyos (Jameson, 2009).

Žižek, introduce la negación por medio de aquello que regresa incessantemente bajo la forma de repetición, uno de los conceptos claves del psicoanálisis lacaniano que aquí es elevado a principio dialéctico general. La negación se presenta bajo la forma de aquello, se niega a resolverse, a superarse, a desaparecer y que, además, es el núcleo de lo existente, sin lo cual las cosas no pueden darse (Žižek, 2012).

En estos tres autores se encuentra la negación como inherente a la realidad, a cualquiera de sus procesos o ámbitos; por supuesto, en cada uno de ellos toma una forma distinta, con matices diferentes, que insisten en un aspecto o en otro.

Sin embargo, esto no quiere decir que sean fácilmente reducibles a una sola matriz o que tengan, en último término, exacto significado. Sería más justo decir que son parcialmente compatibles, que comparten segmentos y que otros requieren de estudios más detenidos a fin de establecer sus oposiciones o cercanías, su alcance, su capacidad explicativa, los ámbitos de su aplicación.

Ausencia/negación, negación interna y repetición son los términos claves en estos autores.

Radical contingencia de lo existente, que está definido por lo que ya no está o por lo que todavía no está; y que se transforma, en deter-

minados procesos, en negación (Bhaskar, 2008).

Radical contingencia de lo real porque contiene en su núcleo interno la semilla de su propia destrucción, que no la puede evitar, que la conducirá a su desaparición o, lo que es peor, al triunfo de su lado más destructivo, contradictorio, que se opone a las transformaciones que había iniciado (Jameson, 2009).

Radical contingencia de lo real por su núcleo interno negativo que lleva a una lógica de la repetición; sería este aspecto el que provoca el regreso incesante de ciertos fenómenos; y que esta repetición de aquello que falla, es la escisión constitutiva (Žižek, 2012).

Esto no significa que estos autores aceptarían los vínculos señalados, los recorridos propuestos que los pondrían en contacto. Además, habría que dejar abierta la puerta a los cuestionamientos que pueden hacerse a estos enfoques: ¿hay siempre el privilegio de lo ausente en la conformación de lo real?, ¿todo lo que existe termina en la imposición de su momento destructivo, necesariamente?, ¿tiene ese alcance tan universal la lógica de la repetición?

El capítulo 3, discute los aportes a la dialéctica que se pueden tomar desde las teorías de género, las antropologías alternativas, los enfoques ecologistas, los postulados antirracistas, que son indispensables como condiciones de posibilidad de la nueva dialéctica; y que se centran en la discusión del doble vínculo y las conexiones parciales.

Tenemos en primer lugar, la teoría del doble vínculo en la formulación de Spivak (2012). Aquí lo fundamental es el tratamiento de la alteridad radical, de la manera de aproximarnos a ese otro que nos rebasa completamente, pero que, al mismo tiempo, por un imperativo ético y político, no podemos dejar de tomar en cuenta.

Este doble vínculo enuncia una de las características claves del mundo contemporáneo que está emitiendo instrucciones, órdenes, códigos, contradictorios, que nos despedazan como sociedades e individuos. Y también remite, dentro del campo subalterno, a las relaciones con esos otros, a las que es imposible alcanzar, pero respecto de los cuales nos dotamos de una estrategia de imaginar al otro por sí mismo, para al menos acortar la distancia que nos separa de ello sin disolver las diferencias.

En segundo término, nos encontramos con las conexiones parciales, sobre todo en la versión de Strathern. Se rompe con la perspectiva de la totalidad y se sostiene que lo que existe son partes de partes y que incluso aquellas totalizaciones que encontramos, son en realidad agrupaciones provisionales de conjuntos de conexiones parciales.

En el capítulo 4, introducimos los aportes provenientes de la razón digital, tomados críticamente, y que se refieren a la categoría de cíborg ampliada y llevada más allá de sus referentes estrictamente tecnológicos o de ficción. De tal manera que cíborg se convierte en una categoría analítica aplicable a muy diferentes campos, porque enuncia la relación entre elementos ontológicamente incompatibles que, sin embargo, funcionan juntos perfectamente.

En el capítulo 5, se intenta una primera formulación de lo que sería la dialéctica de lo abstracto en sus principales componentes y características a partir del debate de los diferentes aportes que se han analizado a lo largo del libro.

Finalmente, este libro forma parte de una propuesta más amplia, que es la elaboración de una teoría general de la forma, de la cual depende completamente, y será seguida por el planteamiento, ya más sistemático, de una dialéctica de la forma.

La radical contingencia que introduce el trabajo de lo negativo en el mundo conduce a concebirlo como medio-real. Este término que proviene del análisis de los videojuegos serviría para comprender la lógica interna de lo negativo.

Los videojuegos son medio reales, porque aquello que sucede dentro del juego solo pasa virtualmente; sin embargo, muchas de las consecuencias del juego son reales: se pierde o se gana, hay implicaciones sociológicas, se crean redes sociales, se modifica la percepción, entre otras tantas cosas (Juul, 2005).

Lo real es medio-real desde diversas perspectivas: desde la mirada de los seres humanos, lo real se acompaña de lo imaginario, necesitamos pensarla con un lenguaje, transformarlo en idea y proyectarlo hacia adelante. Lo real es real por la acción de lo imaginario.

Por otra parte, esas negatividades que hemos introducido –ausencia/negación, negación interna, repetición- muestran la deficiencia del ser de lo real; esto es, necesita de algo más que no está presente o que lo niega para ser tal; requiere de salir de sí misma para darse plenamente a sí misma.

También lo medio-real proviene de las conexiones parciales, que implican no solo que las relaciones son parciales, sino que lo que existe es parcial. Lo parcial es una forma de ser de lo medio-real: la incompletitud de lo real.

Si la realidad es incompleta, entonces tiene que ser constantemente suplementada, aunque este sea un proceso interminable. Ponemos los aspectos que le faltan y constantemente harán falta otros que no los vimos o que aparecieron como novedades.

Una vez más retomo los desarrollos del mundo digital para utilizar el concepto de realidad aumentada: entendemos por realidad aumentada la complementación de la realidad que vemos con otros elementos -reales o no- que no estaban presentes o que no se mostraban de manera explícita, aunque correspondan a esos fenómenos.

La realidad aumentada tal como la vemos en los entornos virtuales no es otra cosa que la explicitación de un nivel ontológico que atraviesa todo lo que existe; esto es, la necesidad que tiene lo real de ser completado.

Para comprender efectivamente lo real tenemos que ponernos unas “gafas” que nos permitan ver los elementos que le faltan, sin los cuales se encuentra incompleta; esto es, parcial; aunque, insistimos, por más elementos que coloquemos, ese carácter de parcial no se perderá. Solo será más o menos parcial, en cierto grado.

De entre todas las conexiones parciales, hay un tipo que es especialmente importante para la comprensión de una determinada serie de fenómenos, especialmente aquellos que están vinculados a las nuevas tecnologías y a las relaciones que se establecen entre campos que son manifiestamente diferentes.

A partir de las consideraciones de Strathern (Spivak, 2012) amplía la noción de cibernético, de tal modo que cubre un espectro mucho más amplio de conexiones parciales. Definimos cibernético como aquellas conexiones parciales que se establecen entre elementos compatibles, pero no comparables.

El surgimiento de lo cibernético -como fenómeno diferente, por ejemplo, de lo híbrido- significa la explicitación de lo parcial de las conexiones, porque una parte queda sin conectarse con otro elemento -lo incomparable de sus características reales- y de otra, la funcionalidad que logran entre los dos elementos parciales, que adquieren características que rebasan sus componentes.

Poner juntos a los elementos compatibles, pero no comparables, cuestiona su forma de existencia y les exige volverse otro, transformarse mutuamente y dar lugar a la emergencia de nuevas realidades, objetos, fenómenos.

Así, un cibernético es una indexación que sigue reglas particulares: aquellas que establecen con toda claridad el funcionamiento y las restricciones que provienen de los aspectos no comparables. Desde luego, es importante anotar que ya no se está hablando exclusivamente de cualquier tipo de prótesis, sino de la interrelación de realidades que tengan las características mencionadas, sin importar el ámbito en el que nos encontremos.

Es importante resaltar que la dialéctica que se propone en este texto, es una dialéctica cibernética: está claro que hay elementos que pertenecen a diferentes ontologías; la cuestión es hacerlas funcionar juntas, sin diluir la una en la otra.

Esta apretada síntesis de la dialéctica en sus propuestas nucleares y desde sus orígenes diversos está lejos de forma una unidad consolidada que hubiera dado lugar a una dialéctica sistemática, estructurada.

Por el momento -ese es el estado de su desarrollo y de sus debates-, hay contactos, yuxtaposiciones, posibilidades de diálogo, entrecruzamientos epistemológicos; porque esta dialéctica cibernética se vuelca en primer lugar sobre sí misma. Ella misma es una dialéctica parcial hecha de conexiones parciales, que requiere de unas estrategias de conocimiento aumentado.

Dada su provisionalidad, es muy recomendable que las proposiciones contenidas en este trabajo sean sometidas a un riguroso escrutinio que muestre tanto su coherencia como su capacidad de servir de guía para una mejor comprensión y transformación del mundo en que vivimos; y, lo que es particularmente relevante si está en capacidad de portar una intención emancipadora.

La dialéctica de las abstracciones como primer momento antes de formular una dialéctica de la forma, en su doble dimensión: primero, como forma-dialéctica y luego como dialéctica de la forma, en esta circularidad, en este ir y venir de un extremo a otro, o en su carácter de doble vínculo: entre la forma-dialéctica como fundamento epistemológico y metodológico de toda dialéctica; y luego, el plano de la operatividad de la dialéctica en cuanto método para la comprensión y transformación de la realidad.

CAPÍTULO I.
CONTINUIDAD
Y RUPTURA DE
LA TRADICIÓN
DIALÉCTICA

1. La dialéctica de las relaciones de Bertell Ollman

La obra de Bertell Ollman, *Dance of dialectic. Steps in Marx's Method*, se encuentra a caballo entre dos épocas: una en donde vemos que renunciar a nuestras más profundas convicciones sería equivocado, porque el capitalismo, a pesar de sus triunfos, no ha podido resolver los problemas de la humanidad; otra, en donde tenemos la convicción de que el conjunto de teorías vinculadas a los procesos revolucionarios y a las corrientes críticas, tiene que transformarse radicalmente para dar cuenta de situaciones que son inéditas. Esto es, pensar no solo después de Auschwitz sino luego de la caída del Muro de Berlín (Ollman, 2003).

La propuesta dialéctica de Ollman se mueve entre estos dos extremos: aquello que cree que aún se tiene que mantener como válido del marxismo y aquello que tiene que ser redefinido a fondo, sustancialmente. En esos compromisos regresa a lugares comunes de la dialéctica, muchas veces forzando los análisis, y al mismo tiempo, se abre a nuevas formas de pensamiento y de práctica.

Por esto, hay que leerlo en esta dirección, como un pensamiento en transición que se siente atado a las tradiciones marxistas y a lo que fue el desarrollo clásico, no estalinista, de la dialéctica, y que sostiene plenamente que otros elementos tienen que introducirse, si se quiere que la dialéctica no solo comprenda el mundo, sino que ayude a transformarlo.

El punto de partida de Ollman, que sintetiza las orientaciones paradigmáticas que utilizará, se encuentra en el carácter sistemático de la dialéctica, “que trata de dar cuenta tanto de la estructura como de la dinámica del sistema social completo, incluyendo tanto sus orígenes como su futuro”, a lo que se debe sumar, necesariamente, la orientación hacia la crítica del estado de cosas y el cambio (Ollman, 2003, pág. 11). Desde luego, este solo es un punto de partida, todavía insuficiente para clarificar lo que es la dialéctica.

Separándose del pasado, Ollman salda cuentas con los enfoques dogmáticos de la dialéctica marxista, especialmente el rechazo del reduccionismo de tesis-antítesis-síntesis, o de utilizarlo para cualquier propósito. La dialéctica era una palabra saca que, más bien, se la utilizaba cuando no se comprendía a cabalidad un fenómeno; bastaba con pronunciar las palabras mágicas: “es dialéctico”.

Igualmente se separa de las posiciones empiristas, de la defensa del sentido común, y se centra en las nociones de proceso, relación, abstracción, que serán los ejes del nuevo entendimiento de lo que es la dialéctica. El primer componente que sirve de punto de partida es la abstracción, porque “las unidades en las que Marx piensa y estudia el capitalismo son abstracciones, tanto de los procesos como las relaciones.” (Ollman, 2003, pág. 14).

De las abstracciones se continúa con una aproximación sistemática al sistema, “la investigación dialéctica comienza con el todo, el sistema... y procede a examinar una parte para ver en dónde calza y cómo funciona, conduciendo eventualmente a un completo entendimiento del todo desde el que se ha empezado.” (Ollman, 2003, pág. 14).

Una vez que se tiene el sistema, se procede a hallar “el tipo de relaciones identidad/diferencia, interpenetración de los opuestos, cantidad/cualidad, y contradicción”. Así, se ha vuelto posible comprender tanto lo que “sucede” como “el sistema” en el que se da lo que sucede (Ollman, 2003, pág. 15). Nótese aquí como Ollman quiere ir más lejos, introduciendo temas como la abstracción, el enfoque sistemático y relacional y, al mismo tiempo, vuelve sobre aquello extremadamente débil y acrítico que tantas confusiones crearon, como el paso de la cantidad a la calidad.

Y todo esto se completa con el “elemento perspectivista”, quizás el más problemático de todos los conceptos en la propuesta de Ollman, que “reconoce que las cosas aparecen de manera muy diferente dependiendo quien los está mirando” y, entonces, aparece una de las tesis centrales de la dialéctica clásica: “Involucrados como están en transformar la naturaleza, los trabajadores gozan de una posición privilegiada que les permite ver y dar sentido al carácter desarrollado del sistema...”; que el mismo “Marx adoptaría para sí mismo.” (Ollman, 2003, pág. 16).

Entramos ahora en el desarrollo de la dialéctica en sus aspectos centrales. Como se ha dicho, Ollman parte de las abstracciones: el punto de partida de Marx es “lo real concreto (el mundo tal como se nos presenta en sí mismo a nosotros) y procede a través de la “abstracción” (la actividad intelectual que rompe el todo en unidades mentales con las que nosotros pensamos sobre ellas) hasta la “totalidad concreta (el todo ahora entendido y reconstruido presente en la mente).” (Ollman, 2003, pág. 60).

Una abstracción entendida sobre todo como un procedimiento de conocimiento de la realidad que utiliza nuestra mente y que separa un elemento de un conjunto:

Abstraer viene del latín *abstrahere*, que significa “sacar de”. En efecto, una pieza ha sido sacada desde o tomada de un todo y temporalmente percibida como manteniéndose aparte”; además, esto coincide con nuestras experiencias más inmediatas, en las que “solo vemos una parte de lo que yace frente a nosotros, “sentimos” solo una pequeña parte de aquello que está en contacto con nuestro cuerpo... (Ollman, 2003, pág. 60).

Proceso de abstracción que consiste en “separar, enfocar y poner énfasis en algunos aspectos de la realidad”, descubriendo “ciertos aspectos comunes” entre estos fenómenos que aislamos. Hay que resaltar que la abstracción es un fenómeno universal y que puede expresarse de la siguiente manera: todos abstraemos, todos abstraemos de manera diferente. Desde luego, el término tiene un sentido bastante amplio; de hecho, ahora Ollman mostrará los cuatro sentidos del término abstracción, que son utilizados por Marx.

En primer término, “se refiere a la actividad mental de subdividir el mundo en los constructos mentales con los que nosotros pensamos acerca de él, y es el proceso por el que han sido descritos.” (Ollman, 2003, pág. 62).

En segundo lugar, “se refiere a los resultados de este proceso, las partes actuales en las que la realidad ha sido cortada en porciones.” (Ollman, 2003, pág. 62).

En tercer lugar, abstracción que se refiere al “suborden de un particularmente mal ajustado constructo mental”, que se produce por errores en el proceso de abstracción que se queda, por ejemplo, en las apariencias. Este tercer sentido está relacionado con “la unidad básica de la ideología, el resultado ideacional del que no se puede escapar resultado de vivir y trabajar en una sociedad alienada.” (Ollman, 2003, pág. 62).

Recién en este momento llegamos a las abstracciones reales, de tal manera que son “la particular organización de unos elementos en el mundo real -que hacen que funcione el capitalismo- que proveen de

apuntalamiento a las más ideológicas abstracciones mencionadas más arriba.” (Ollman, 2003, pág. 62).

Hay unas abstracciones reales funcionando en el mundo, como el valor, la mercancía, el dinero que además dirigen el mundo y subsumen todo a su lógica. Sin embargo, Ollman no trata, ni siquiera indirectamente, la relación entre esas poderosas abstracciones reales y las abstracciones mentales, como si fueran fenómenos que no se tocan, que caminan cada cual en una dirección distinta. Abstracciones reales del capital que inclusive conforman las subjetividades modernas y en el caso del capitalismo tardío, subjetividades fragmentadas, posmodernas.

Esto es preocupante porque el paso de los *Grundrisse* a *El Capital* tiene que ver, ante todo, con la introducción de la noción de abstracción real -y consecuentemente con la noción de forma-, a partir de los cuales se construye la visión de Marx acerca del capital (Marx, 1971) (Marx, 1975).

Y creemos que esta es una limitación fundamental que traba muchas de las discusiones y hallazgos de Ollman, cuando hubiera sido una vía enteramente fructífera, más aún cuando es con la que se queda Marx en su texto más importante y más maduro. Más adelante volveremos sobre este tema.

Por eso, es pertinente la pregunta que se hace sobre aquello que diferencia el método de las abstracciones de Marx de otras orientaciones. Si bien las abstracciones tienen que ver con la captación del sistema como un todo, no impide que “Marx abstraiga algunas partes de este proceso para un propósito particular y cuyo tratamiento es relativamente autónomo. Hay que ser conscientes de que las unidades en las que está subdividida la realidad son resultados de sus abstracciones y por eso Marx está en capacidad de reabstraer esta realidad restringiendo el área enfocada para someterla a estudio.” (Ollman, 2003, pág. 66).

Este camino de las abstracciones en este enfoque se enriquece, porque señala diferentes grados, alcances, porque “segmenta” la realidad para estudiarla mejor, sin dejar de lado que esa parte pertenece a un sistema y solo puede ser entendido a cabalidad, dentro de él. Sin embargo, al dejar sin tratamiento la relación entre abstracciones reales y abstracciones, se pierde la dinámica, los procesos, las estructuras, que resultan de su interacción. Esas unidades que son separadas del gran

todo -el capital- son momentos de su desarrollo efectivo, concreto y por este motivo, y no únicamente por razones gnoseológicas, se los puede aislar del resto. Es el caso de la dialéctica del dinero, que se separa de la mercancía para realizarla plenamente y volver a ella.

Incluso, en la correcta insistencia de que los procesos de esas partes o segmentos son debidos a “elementos internamente relacionados, tratando el cambio como intrínsecos” y la función de la abstracción es mostrar “la mutua dependencia” de estos elementos, en “vez de meros elementos aislados de su contexto... las abstracciones de Marx se convierten en fases de un sistema evolutivo e interactivo.” (Ollman, 2003, pág. 63). Habría que insistir en que esas abstracciones que Marx describe, como la de la forma-dinero, son primero reales y luego se someten al conocimiento.

Se podría decir que hace falta introducir en las argumentaciones de Ollman un aspecto que señala que el método dialéctico en Marx consiste en el descubrimiento, en el hallazgo de las abstracciones reales, y nombrarlas adecuadamente para someterlas a un estudio riguroso, precisando sus desarrollos históricos, así como mostrando los avances teóricos que significan cada uno de estos elementos, pero cuya abstracción queda incompleta.

La dialéctica transformacional permitiría descubrir, de esta manera, tanto el “carácter histórico como sistemático” como parte de una sola realidad, de un solo movimiento de la existencia del capital, que tanto forma como concreción, forma como indexación, son vistos por Ollman, como momento y forma: “Mientras la parte temporalmente aislada es llamada como “momento”, el aspecto espacialmente aislado de la Relación general se le denomina “forma” o determinación”. (Ollman, 2003, págs. 67-68).

Apenas si se roza el tema de la forma, que es central para Marx. Si este es un enfoque relacionista y la forma es la razón de ser de la relación, debería haber un tratamiento mucho más a fondo y desarrollado de las formas reales -forma-valor, forma-dinero, por ejemplo-, y de la manera cómo se forman estos conceptos para nombrar estas abstracciones de tan alto nivel.

Más bien, se traslada rápidamente a las cuestiones de las determinaciones que se refieren al “carácter transformacional de cualquier parte relacionada, que es lo que mejor muestra su dependencia mutua y su

capacidad de cambio en el sistema interactivo.” (Ollman, 2003, pág. 68). Un cierto grado de generalidad, impide que Ollman penetre con más detalle en el tema de la forma, de las determinaciones, especialmente vinculadas a las determinaciones de reflexión de la esencia para seguir la terminología hegeliana que Marx usa en *El Capital*, y no resolverlo en una circularidad de “análisis, momentos, formas y determinaciones que vuelven todas a ser Relaciones.” (Ollman, 2003, pág. 68).

Mejor, hubiera debido desarrollar aquellos aspectos que avanzan sobre las formulaciones clásicas, haciendo emerger nuevos ángulos de percepción, nuevas reflexiones, como es el caso de los clústeres de relaciones o el doble movimiento, en donde las abstracciones son el medio para pensarlas:

Consecuentemente, cada proceso funciona como un aspecto, una parte subordinada de otros procesos, asidos como clústeres de relaciones... De esta manera, Marx muestra lo que hemos llamado el doble movimiento del modo de producción capitalista (su historia y su movimiento orgánico) juntos en las mismas abstracciones, uniendo en el pensamiento lo que está unido en la realidad. Y cuando necesitamos enfocarnos sobre una parte de este complejo, lo hacemos como momento, forma, determinación (Ollman, 2003, pág. 68).

Aunque se debe resaltar que no hay historia y movimiento histórico, modo histórico y modo lógico como se decía, sino que solo hay modo histórico, que se parte en sus determinaciones internas, en forma y su indexación.

Para Ollman las relaciones internas son las que caracterizan, en su núcleo fundamental, a la dialéctica de las transformaciones, que se expresa con claridad en Marx, para el que la relación entre trabajadores y medios de producción “es un vínculo necesario y esencial; es una relación interna.” (Ollman, 2003, pág. 70).

Este relacionismo se extiende a la comprensión de cualquier sociedad, en donde “Cada parte es vista como incorporándose en lo que son todas sus relaciones con otras partes e incluyendo todo lo que viene del todo.” (Ollman, 2003, pág. 70), una relacionalidad que funciona en las direcciones: del todo a las partes y de las partes al todo, pero cuya mayor dificultad es ponerla efectivamente en práctica o encontrar un método que pueda contener tal relacionalidad.

El proceso de abstracción que es, ante todo, la reconstrucción de esos clústeres de relaciones, se despliega en tres modos que funcionan tanto para las partes como para el sistema: “estos sentidos tienen que ver con extensión, nivel de generalidad y perspectiva privilegiada.” (Ollman, 2003, pág. 74).

El primer punto, la extensión que se aplica tanto “espacial como temporalmente” y surge de “abstraer límites en el espacio, que coloca en una interacción mutua lo que ocurre en un punto dado en el tiempo. Mientras los límites abstraídos en el tiempo, muestran las historias diferentes y los desarrollos potenciales de cada parte, en lo que una vez fue y lo que todavía ni llega a ser.” (Ollman, 2003, pág. 74).

Al darse la extensión, con ella viene, en segundo lugar, la determinación de un nivel de generalidad, que enfoca no solo “un nivel particular de generalidad para el tratamiento de una parte, sino todo el sistema al que pertenece.” (Ollman, 2003, pág. 74).

Finalmente, tenemos la perspectiva privilegiada, que debería denominarse privilegio epistémico-epistemológico, que permite tener no solo “un nivel de generalidad” sino “una perspectiva de los elementos interrelacionados que lo componen desde el lado material de los medios de producción y, simultáneamente, transformar esta configuración en una perspectiva privilegiada del sistema amplio en el que está situado, proveyendo de una perspectiva que influencia en cómo todas las otras partes del sistema aparecerán (una que provee al capital del rol central.” (Ollman, 2003, pág. 75).

2. El método dialéctico: de los *Grundrisse* a *El Capital*

Los esquemas y conceptos planteados en los *Grundrisse* fueron aquellos que se constituyeron en el referente de lo que sería la dialéctica, especialmente en la relación entre lo concreto y lo abstracto. Sin embargo, estos borradores fueron desechados por Marx, quien en esta parte no los volvió a usar.

Por el contrario, la formulación que encontramos en *El Capital*, es radicalmente distintas y no se refiere a ese ascenso de lo concreto a

la abstracto, tan mencionado en estos estudios, que es reemplazado por la relación entre las abstracciones reales y la abstracción, y por la relación entre subsunción real y subsunción formal.

Veamos este recorrido en detalle.

2.1. El método de la economía política en los *Grundrisse*

¿Qué dice exactamente Marx en los *Grundrisse* respecto del método de la economía política?, ¿hasta qué punto refleja el nivel de comprensión de la propia economía política que no ha alcanzado todavía su plena madurez?, ¿cuáles son las ambigüedades del texto que oscila entre la manera cómo la realidad se da y el modo cómo reconstruiremos en la mente dicha realidad?, ¿cuáles son las relaciones que se establecen entre el orden ontológico y el epistemológico, entre la realidad y las categorías utilizadas para pensarla?

Para el análisis detallado de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, citado en adelante como *Grundrisse*, seguimos la traducción de Aricó, Murmis y Scaron, e introducimos cambios a la luz del texto inglés en la traducción de Ernst Wangermann, que toma en cuenta la segunda edición de las obras completas de Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Mega2 y que corrige varias deficiencias de la primera versión de 1939-1941. Las modificaciones en el texto español solo se realizan cuando el sentido del texto se ve alterado y esta segunda versión restaura el original (Marx, 1971) (Marx & Engels, 2010).

Marx comienza afirmando la necesidad de partir de “lo real y lo concreto” como es el caso de la población; pero, esta categoría se muestra como algo abstracto, porque esconde un conjunto de determinaciones que son las que nos permitirán entenderla en su dimensión real, como son el trabajo asalariado, el capital. En otras palabras, se admite lo problemático y nada evidente que es decir que el punto de partida es lo real, lo concreto, precisamente porque no se puede establecer con facilidad estos niveles, como si estuvieran simplemente dados a la mente humana.

Por eso, una aproximación al estudio de la población conduciría “analíticamente a un incremento de conceptos más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples.” (Marx, 1971, pág. 21).

Desde la perspectiva de Marx en este texto, no se trata solamente de partir de lo concreto, sino de alcanzar los conceptos más simples, las abstracciones más altas y, por esto mismo, con mayor poder explicativo. Y es en este momento, que Marx escribe quizás el texto más famoso, convertido prácticamente en dogma, sobre el método de la economía política:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de resumen, como resultado, como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida de la percepción y la conceptualización. El primer camino, atenúa la visualización comprensiva en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto (Marx, 1971, pág. 21).

Aunque lo concreto sea efectivamente, en el plano real, el origen de todo, solo podemos acceder a este a través de las abstracciones, que son las únicas que permitirán reconstruir “lo concreto”. Por eso, el método se enuncia como el “avance” de lo abstracto a lo concreto: y continúa: “... el método que consiste en avanzar desde lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse de lo concreto y reproducirlo como concreto mental. Pero, esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.” (Marx, 1971, pág. 22)².

Se tiene acceso a las “múltiples determinaciones” a través de hallar aquellas abstracciones en las que quedan fijadas conceptualmente a lo largo de la historia. Insistiendo, como es característico de Marx en su afán de separarse y criticar cualquier forma de idealismo, en que el proceso de conocer la realidad a través de las abstracciones es diferente del proceso del darse concreto de lo real.

...la totalidad concreta, como totalidad conceptual, como un concreto del pensamiento, es de hecho un producto del pensamiento y de la comprensión, pero de ninguna manera es un producto del auto-desarrollo del concepto... (Marx, 1971, pág. 22).

2 Aquí hay que anotar que la edición en español dice “elevatorse” en donde el texto inglés, dice: “avanzar”; y cambió “espiritual” por “mental”; y esto clarifica bastante algunos debates, porque no se entendería qué significa elevarse.

La historia de las categorías simples, altamente abstractas, que pueden servir para realidades cuyo desarrollo todavía no ha alcanzado un grado alto de complejidad, solo se realizan plenamente en sociedades más desarrolladas; por eso, estos conceptos encuentran su plena aplicación sola en las sociedades contemporáneas: “Esta categoría totalmente simple no emerge en su forma intensiva hasta las fases más altamente desarrolladas de la sociedad, y ciertamente no penetran en todas las relaciones económicas.” (Marx, 1971, pág. 24).

Hasta aquí tenemos que Marx ha hecho algunas afirmaciones metodológicas básicas: existe un concreto que es síntesis de múltiples determinaciones; conocer este concepto y sus determinaciones, únicamente se lo puede hacer a través de un proceso de abstracciones, hasta llegar a aquellas más simples y por lo tanto más poderosas heurísticamente, porque son las que explican el funcionamiento de dichas determinaciones en su máximo nivel.

Este es el momento en el que Marx se desplaza, sutilmente, del plano epistemológico y gnoseológico en el que se ha estado moviendo en esta primera parte del texto y entra en los aspectos ontológicos. La incomprensión de este desplazamiento ha originado muchísimas confusiones a lo largo de historia de estos conceptos tan llevados y traídos, con tantos fines.

Muestra como Adam Smith se refiere al trabajo, tal como aparecerá en el capitalismo, a ese trabajo al que se le quita cualquier determinación y se lo deja desnudo, únicamente como aquel fenómeno que produce riqueza: “Un inmenso avance se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad productora de riqueza, considerándola simplemente trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro.” (Marx, 1971, pág. 41).

Este no es algo puramente dado en los conceptos, sino una situación terriblemente real, en donde aparece efectivamente este trabajo como separado, abstraído de una serie de determinaciones, para quedar fijado en una determinación simplicísima, esto es, en una “universalidad abstracta”:

Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o una vez más como trabajo en general. Pero como trabajo pasado, objetivado (Marx, 1971, pág. 41).

Y aquí se ha producido el paso de lo cognoscitivo, de lo metodológico, a la dinámica de lo real, de lo histórico, de lo ontológico. Este trabajo en general está allí afuera, yace ante nosotros, existe como tal y es el momento histórico crucial de emergencia del capitalismo, en el que, dado que es una sociedad burguesa desarrollada, se levanta precisamente sobre esa abstracción del trabajo que deja de lado sus formas particulares:

Así, las abstracciones más generales surgen en su totalidad únicamente allí donde existe el desarrollo más rico, donde un fenómeno aparece como lo común a muchos, como común a todos. Entonces, deja de ser pensado solamente bajo su forma particular (Marx, 1971, pág. 41).

Así, se llega a la conclusión más importante en este período de la comprensión de Marx respecto del capital, porque ese trabajo general ya no es solo un concepto, una abstracción mental, sino que se ha vuelto realidad: “El trabajo se ha convertido entonces, no solo en cuanto categoría, sino también como realidad, en el medio para crear riqueza y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya.” (Marx, 1971, pág. 25).

Estamos en pleno plano ontológico, porque esa categoría abstracta, del trabajo sin más, ahora la tenemos existiendo, convertida en el motor de la realidad, en el único fenómeno creador de riqueza: “Aquí, pues, la categoría abstracta de “trabajo”, “trabajo como tal”, el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta ser prácticamente cierta.” (Marx, 1971, pág. 25).

Las categorías que se usan, los conceptos que se ponen en funcionamiento para la comprensión inicial del capitalismo, en su abstracción, coinciden con los fenómenos en su dinámica real, por eso las categorías remiten directamente a “formas de ser”, modos de existencia: “... el sujeto -la moderna sociedad burguesa en este caso- es algo dado tanto en la realidad como en la mente y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia...” (Marx, 1971, pág. 27).

Volvamos sobre el movimiento completo realizado por Marx en este texto que, hay que insistir, es un borrador sobre el cual no regresará, ni lo utilizará en *El Capital*:

Metodología: ¿cómo se reconstruye la realidad en el pensamiento?

- a. El punto de partida es lo concreto, tanto para la realidad como para el pensamiento.
- b. Las determinaciones de ese concreto son conocidas a través de las abstracciones.
- c. Es preciso llegar a las abstracciones más simples, y más poderosas heurísticamente, para comprender lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones.

Plano ontológico: cómo se da efectivamente la realidad:

- El trabajo abstracto existe efectivamente, separado de todas sus determinaciones, excepto, ser el único creador de riqueza.

Las categorías que se utilizan, como la abstracción, se corresponden con “formas de ser”, con modos de existencia. Y al poner en contacto los dos planos, cosa que Marx no realiza, se podría deducir que el problema metodológico fundamental sería cómo hallar aquellas categorías lo más abstractas posibles, de tal manera que puedan explicar, precisamente, aquello que es lo más abstracto en la realidad: el trabajo sin más.

Entonces, sería cómo producir la unión entre las abstracciones reales -término que se introduce en *El Capital*, con los conceptos más abstractos posibles; o si se prefiere, cómo garantizar que los dos niveles, el real y el conceptual, tengan el mismo grado de abstracción, para que puedan adecuarse mutuamente y se produzca el conocimiento. En vez llamarse dialéctica de lo concreto, debería llamarse dialéctica de lo abstracto, en donde entran en juego los dos tipos de abstracciones: real y cognoscitiva.

2.2. La dialéctica de las abstracciones

No hay nada en *El Capital* que se corresponda con la formulación sobre el método tal como se encuentra en los *Grundrisse* (Marx, 1975). Aunque detrás de las formulaciones sobre el funcionamiento del capital

haya un método, que es preciso sacar a la luz, separándolo de las discusiones específicas, aislándolo momentáneamente de su aplicación sobre la economía política, para mostrarlo precisamente en su nivel metodológico.³

Dejamos de lado el debate sobre la relación con Hegel; por ejemplo, si utilizó la dialéctica de lo universal, singular y particular; o, como creo que es el caso, más bien la terminología entera y el enfoque provienen de las determinaciones de reflexión de la *Ciencia de la Lógica* (Arthur, 2004) (Hegel, 1956).

Se trata de extraer dicha metodología lo más apegados al texto de Marx y ver cómo procede en su análisis de la mercancía, que es su punto de partida. Por supuesto, no deja de ser una reconstrucción, puesto que la intención de Marx está lejos de proponer una especie de guía metodológica, que le sirvió para escribir esta parte de *El Capital*. Y, además, hacerlo de tal modo que sea comparable con la formulación de los *Grundrisse*.

El recorrido metodológico que se encuentra en *El Capital* sería el siguiente:

Primer paso: Hallazgo de formas de gran alcance

Hallazgo de las formas que son determinantes de todo el proceso involucrado en un fenómeno. Estas formas son expresadas a través de categorías simples, pero de enorme alcance para cubrir toda un área de la realidad y que tengan al mismo tiempo una gran capacidad heurística y descriptiva. Esto es, permite describir y explicar el fenómeno.

Segundo paso: Proceso de abstracciones

Establecimiento de los procesos de abstracción que se dan entre las distintas formas implicadas; esto es, la separación de unas formas respecto de otras, su jerarquización, sus conflictos, sus oposiciones.

3 Un tratamiento extenso de *El Capital* de Marx desde esta perspectiva de la forma y las abstracciones, así como de la relación con Hegel se encuentra en Rojas, Estéticas caníbales. Máquinas formales abstractas (Rojas, 2016).

Tercer paso: determinación de la forma predominante

Una forma se establece como aquella que subsume, organiza, supedita a las otras formas que, aunque no desaparecen, quedan sometidas a la lógica de esta forma primordial.

Cuarto paso: Despliegue de la forma predominante

Despliegue de la forma predominante a partir de su propia dinámica interna, de los elementos contenidos de modo inmanente y de los procesos de supeditación de otras formas, la forma predominante se desarrolla, se despliega, comienza a existir de muchas maneras y en muchas direcciones.

Quinto paso: Indexaciones

Una vez dado el conjunto de este proceso que lleva desde la primacía de una forma sobre otras y su despliegue inmanente, la forma se vuelca históricamente, se encarna, adopta diferentes modos de existencia, tal como lo encontramos en la historia de su aparición y de los fenómenos tal como la conocemos.

(Esto no quiere decir que, en la realidad, primero se dé la forma y luego sus indexaciones; esta es una primacía ontológica y no temporal, porque se dan la forma y sus indexaciones como correlatos inseparables, en una suerte de vaivén que lleva de la forma a sus indexaciones y de las indexaciones a las formas).

2.3. La dialéctica de las abstracciones en *El Capital*

Ahora podemos mostrar la manera concreta como esta metodología funciona en *El Capital*: se trata ahora de establecer qué es esa lógica del capital y cómo funciona efectivamente con todos los aspectos dados anteriormente. Introduzcamos las dos distinciones que sustentan toda la dialéctica del capital:

Primera distinción: la forma-valor

Mercancía: valor de uso/valor

Segunda distinción: forma-dinero

Trabajo socialmente necesario/dinero

La primera distinción introduce en el mundo un campo marcado. La forma de esta distinción que conforma todo el campo es la forma-valor, bajo la cual subyace la dualidad valor de uso/valor.

- La forma-valor es ella misma un producto histórico. Es una abstracción real creada por determinadas relaciones sociales, efectivamente dadas. Pero, una vez dada, puesta, esta forma-valor se indexa y la vemos aparecer como esta mercancía concreta que está siendo cambiada por otra, guiada ya por la forma-valor.

La forma-valor tiene un valor ontológico, existe como cualquiera otra relación social; y, por lo tanto, no es producto de algún tipo de procedimiento cognoscitivo o epistemológico que la extrae de una realidad social.

- El modo de existir de la forma-valor, producido históricamente, se torna productivo. Ha sido producido, pero ahora produce: proceso de producción del capital. Introduce en ese campo marcado por el capital, unas necesidades, unos planos rígidos, unas restricciones.

Es un tipo de necesidad que no se opone a la apertura de posibilidades; por el contrario, significa el surgimiento de un enorme campo de posibilidades sometidas a esta distinción originaria. Dentro de estas necesidades, caben unos grados de libertad. Esa forma-valor producida, ahora produce una sociedad, la sociedad burguesa.

- La primera y principal necesidad que está puesta por esta primera distinción de la forma-valor, es el dinero como capital. Es esta forma-dinero la que compra el trabajo socialmente necesario. Forma-dinero que se indexa en fenómenos concretos, específicos, a los cuales subyace siempre su relación con el trabajo socialmente necesario, aunque esto no aparezca de manera evidente.

Este nuevo campo marcado por esta distinción forma-dinero está incluido en la primera distinción, de tal manera que detrás de la forma-dinero está, siempre y necesariamente, la dualidad valor de uso/valor.

- Cualquier movimiento en el dinero, es un movimiento en el par valor de uso/valor y en su relación con el trabajo socialmente necesario.

Por eso, los desplazamientos del dinero, en cuanto capital, también implican transformaciones en esa relación que le subyace, valor de uso/valor; y en lo que ella implica, la relación entre clases sociales.

- El sistema de indexaciones de la forma-valor y la forma-dinero funciona de manera constante e inmediata; esas formas solo existen en la medida en que se indexan, en que se expresan como fenómenos específicos en realidades concretas.

Y esas indexaciones conforman un bucle que vuelve sobre la forma llevándola a nuevos niveles de expresión; e incluso, colocando debajo de estas dos distinciones primarias, otras igualmente necesarias, como las crisis o el surgimiento del Estado capitalista.

El campo marcado de la forma-valor es tanto una abstracción real como un productor de abstracciones; esto es, es el resultado de la separación de valor de uso y valor; y una vez puesto como tal, produce un nivel cada vez más amplio, nuevas abstracciones reales, tanto en la relación valor de uso/valor como en los demás campos de la sociedad.

Las indexaciones de la forma-valor y de la forma-dinero son sus expresiones concretas, que tienen que ser analizadas a través del cúmulo de información empírica; pero que carecerían de sentido a menos que se las vea como resultado de la realización de estas formas.

Entonces, en vez de una dialéctica en donde se pasa de lo abstracto a lo concreto, en niveles sucesivos, tenemos una dialéctica de las abstracciones reales que se indexan -se concretizan siguiendo la forma-valor; y luego, la introducción de una nueva distinción -al interior del primer campo marcado por la forma-valor- que es la forma-dinero, como una abstracción real que se indexa, que se concretiza.

Hay una secuencia de forma e indexación en los diferentes niveles de la realidad que estamos analizando y en las distintas etapas por la que ha atravesado el capital hasta llegar a la actualidad. Cada onda larga está guiada por una abstracción a un nuevo nivel respecto de la onda precedente y a su interior, las leyes necesarias abren un campo de posibilidades en el cual se dan los fenómenos concretos del capitalismo.

La ampliación de los límites de cualquiera de estos campos marcados, significa la ampliación de los límites del otro; funciona como el universo inflacionario, que crece expandiendo sus límites, sin que pueda nunca colocarse fuera. No hay un fuera desde la perspectiva de la forma-valor.

Si la forma-valor se expande, arrastra tras de sí a la forma-dinero; si la forma-dinero se incrementa, también lo hace la forma-valor.

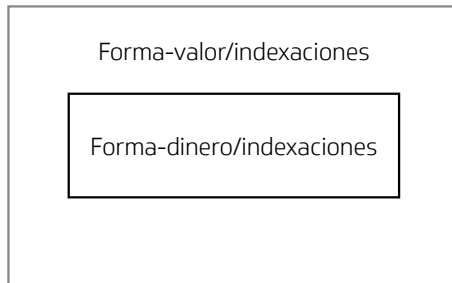


Figura 1

El crecimiento en la forma-dinero, como capital, significa una ampliación de la forma-valor; o, en términos sencillos, la penetración del capitalismo en todos los aspectos de la existencia.

Economía y política se comportan igualmente siguiendo estos mismos patrones: un proceso en el plano económico, una modificación significativa en las relaciones entre la forma-dinero y el trabajo socialmente necesario -por ejemplo, el incremento del ejército industrial de reserva-, significa una alteración de las relaciones entre las clases fundamentales, burguesía y proletariado; y, por lo tanto, unas modificaciones en el orden político, que tienen que ser estudiadas específicamente.

CAPÍTULO II. DIALÉCTICAS

1. La doble negatividad de Fredric Jameson

En la propuesta de una nueva dialéctica que realiza Fredric Jameson, se pueden distinguir cuatro grandes componentes: tres nombres de la dialéctica, reflexiones sobre la historia de la dialéctica, relación entre política y dialéctica y valencias de la historia.

Tres nombres de la dialéctica propone una clasificación de las formas que ha adoptado la dialéctica y la ubicación de la suya en este contexto; luego viene un largo debate con diversos pensadores en torno a temas de la dialéctica para delimitar en ellos sus aportes, sus anti-nomias, la actualidad de sus contribuciones; en el parte de la política se trata ante todo de revisar lo que sucede en el presente globalizado en relación con el marxismo y la utopía; finalmente, considera que hay que ir más allá de la temporalidad abstracta y reintroducir la historia como parte fundamental en la construcción de la dialéctica.

Detrás de este proyecto, hay cuestiones que subyacen al conjunto de sus análisis: ¿de qué manera entender la negatividad intrínseca a todo lo real?, ¿de qué modo se puede evitar que esta negatividad dialéctica se convierta, siempre, en algún tipo de positividad que termina por eliminar las contradicciones?, ¿hay una doble negatividad, una interna a la realidad, independiente hasta cierto punto, de la negación de lo dado, de lo puesto, que introduce un nuevo aspecto más allá de la contraposición tesis-antítesis?

Y, por otra parte, esta formulación de lo que se puede llamar una dialéctica tardía, porque se correspondería con el capitalismo tardío. En este caso, no se trata de elaborar una nueva dialéctica sistemática, alternativa a las que existieron, ni siquiera de proponer una dialéctica fragmentaria, sino de releer el pensamiento occidental contemporáneo desde una clave dialéctica.

Este es el ejercicio que realiza Jameson con autores como Derrida o Deleuze, en donde la hipótesis central consiste en que, en el núcleo de su pensamiento, hay una dialéctica que no es reconocida como tal; o, en otros casos, esas reflexiones son intentos de respuesta a la dialéctica, como modos de su superación (Jameson, 2013).

Por esto, más que una nueva sistematicidad dialéctica, encontramos

en Jameson una serie de aproximaciones dialécticas a pensadores que han tenido un influjo enorme en el pensamiento contemporáneo. De este modo, se pretende reivindicar la validez de la dialéctica para el análisis y la comprensión tanto de la realidad como de sus representaciones.

La aproximación que se realiza aquí sobre esta propuesta de Jameson, tratará de sacar a la luz el funcionamiento de la dialéctica, junto con aquellos elementos que le son constitutivos, como es el caso de la negación.

La dialéctica no se encuentra solo en el pensamiento marxista; está desperdigada en diferentes autores, tendencias, filósofos como Deleuze o Wittgenstein. Esta pluralidad le lleva a Jameson a afirmar que hay una pluralidad de dialécticas locales frente a una pretendida dialéctica general y sistemática. La primera gran consecuencia de esta pluralidad es que se renuncia a unificar el mundo en una totalidad, en una gran teoría del todo, gobernada por una sola lógica de gran alcance.

Una de esas lógicas locales que atraviesa prácticamente al conjunto de ciencias sociales y humanas es la de las oposiciones binarias, tan típicas del estructuralismo. Sin embargo, la dialéctica, aun reconociendo el papel de los opuestos, se niega a encasillarse en estos pares conflictivos.

Por el contrario, se considera que hay una asimetría entre los pares: los esclavos no son lo opuesto de los amos, ni el proletariado de la burguesía. Se trata, más bien, de colocar entre esos polos, en medio de la lógica binaria, una “discontinuidad ontológica”, una ruptura del estructuralismo, de las visiones dualistas del mundo que tienden a volverse maniqueas.

Siguiendo con la crítica a la lógica binaria de los opuestos que terminarían por encontrar su síntesis en un tercer elemento que los superaría, Jameson discute la unión de los opuestos, un dogma tan querido por la dialéctica del marxismo vulgar.

No hay unidad de los opuestos, porque en cada uno de ellos hay elementos irreductibles respecto del otro que rebasan la accesibilidad de los opuestos entre sí; esto es, claramente, una inconmensurabilidad,

que impide que el otro sea asimilado: “Todavía más este exceso o esta misma inasimilabilidad constituye la dialéctica -entre lo dialectizable y lo no dialectizable-, que potencialmente renueva la dinámica de los procesos y abre la posibilidad, a su vez, de una nueva agrandada dialéctica, el reloj de la temporalidad dialéctica una vez más comienza a marchar.” (Jameson, 2009, pág. 26).

Aquí se podría colocar el diálogo que lleva a cabo con Derrida y su utilización de la deconstrucción, en la medida en que esta saca a la luz los procesos que no son dialécticos ni dialectizables. Por eso, la deconstrucción se enfrenta con la dialéctica vulgar, con el marxismo congelado, para mostrar que ha dejado de ser útil porque que ha perdido su capacidad analítica: “Uno de los resultados así devorados y desentrañados es por supuesto la misma dialéctica, detenida por mucho tiempo, y que llega a ser otra ideología por derecho propio, y todavía más objeto de deconstrucción.” (Jameson, 2009, pág. 27).

La deconstrucción se convierte en un compañero de viaje de la dialéctica, porque le permite ubicar aquello que se le escapa, que no tiene otro resultado que el mostrar la lógica de un funcionamiento repetitivo. Jameson termina por encontrar entre la deconstrucción y la dialéctica un parecido, un aire de familia como diría Wittgenstein.

1.1. Hegel sin *Aufhebung*

Jameson propone leer dialécticamente a Hegel, una suerte de dialéctica de la dialéctica, que saca a luz los vericuetos, lo tortuoso de los recorridos hegelianos, los momentos en los que iba más allá de sí mismo y dejaba que aspectos pertinentes de esta dialéctica se hicieran presentes. El nombre de la Parte II, *Hegel sin Aufhebung*, ya muestra la dirección en la que irá el pensamiento de este autor en su empeño de descubrir lo que realmente es la dialéctica más allá del marxismo vulgar, dogmático, estalinista. Una dialéctica en donde el trabajo de lo negativo jamás desaparece subsumido en una positividad, en una síntesis definitiva, absoluta (Jameson, 2013).

El centro de la reflexión de Jameson se encuentra en la oposición entre la dialéctica de la Esencia y el Entendimiento, que trata por todos los medios de fijarse en un concepto e impedir el movimiento dialéctico. La Esencia es la que muestra el movimiento de las contradicciones en

su carácter interno: “El reino de la Esencia es entonces el modo en que las categorías actúan y reaccionan unas sobre otras en el interior de la mente: este es el reino de la dialéctica misma, en el que entendemos en qué grado “definición es negación” ... y en el que cada pensamiento está conectado con su opuesto.” (Jameson, 2013, pág. 93).

Las categorías, especialmente en el momento de la Esencia, son temporales; lo que quiere decir que “se producen a sí mismas y generan su propia sucesión en una suerte de tiempo dialéctico...” (Jameson, 2013, pág. 93). Pero, son unas categorías que se comportan de un modo harto diferente al que estamos acostumbrados en las interpretaciones tradicionales de Hegel, porque se desencadena “la construcción de universales locales a partir de particulares en una situación en donde los universales todavía no existen, y en la que se inaugura una perspectiva más paradójica sobre Hegel”, precisamente por esa “suspensión deliberada de los universales.” (Jameson, 2013, pág. 95).

Esta dialéctica de las categorías es en realidad el “despliegue de las Categorías”, en donde cada “ítem conceptual produce en efecto su propio contexto, que a la vez se disuelve cuando se transforma en otra cosa. Las categorías son entonces específicas de cada situación o contexto, siempre y cuando entendamos que no hay situaciones o contextos generales, ni paisajes conceptuales generales, dados por adelantado.” (Jameson, 2013, pág. 97).

El papel de lo negativo, su trabajo sobre las categorías, aparece aquí en toda su dimensión, en cuanto el pensamiento de los conceptos está destinado a fracasar, tiene que fracasar, no puede darse sin el camino del error. ¿Por qué se fracasa?, ¿por qué el fracaso es inherente a la comprensión de los conceptos? Esto se debe al Entendimiento: “No podemos decir que, a lo largo de la *Lógica*, Hegel rastree la verdad como un detective, pero sin duda podemos decir que rastrea el error y que el error siempre y en todas partes asume la forma de *Verstand*.” (Jameson, 2013, pág. 98).

Es el Entendimiento, *Verstand*, el que está contra la dialéctica, el que produce el error y nos lleva hacia él, porque impide la comprensión de la dialéctica al eliminar el trabajo de lo negativo, de la contradicción, de la irreductibilidad de la negación a una positividad, sea del tipo que fuere.

El Entendimiento es un “pensamiento de la externalidad”, que se hace por medio de “imágenes” y que se opone al pensamiento puro, en cuanto “busca evitar...la contradicción misma.” (Jameson, 2013, pág. 105). “Reprime” y “desplaza” la contradicción para apoyarse en un punto fijo y congelar el pensamiento, dejando de lado el juego de las antinomias, oposiciones, de las que está compuesto el devenir del espíritu.

La dialéctica, contra el Entendimiento, se enfrenta a aquello que se presenta como separado, aislado, como una exterioridad que no le pertenece y restaura esta externalidad a donde pertenece: el interior mismo de la Esencia, haciendo aparecer aquellas relaciones que estaban perdidas:

Pero esta es precisamente la lógica de la dialéctica: enfrentada a un fenómeno dividido contra sí mismo, quiere demostrar la idealidad de lo que pensaba como meramente externo, y luego la externalidad de esa idealidad oculta misma. Este es un mecanismo de diagnóstico que hace aparecer interrelaciones estructurales profundas pero escondidas, pero que no puede en sí mismo reunir lo que está separado (Jameson, 2013, pág. 108).

Para Jameson, la única manera de superar los dualismos que el Entendimiento separa como si fueran cosas opuestas, es a través del concepto de relación que, en su dialéctica, pasa a ocupar un lugar central. La relación señala los límites insuperables de una comprensión de la realidad basada únicamente en el Entendimiento; esto es, que haya dejado de lado las contradicciones y, sobre todo, los nexos inmanentes de unas oposiciones con otras. De este modo, la realidad sería, en último término, relación; esta se transforma en el origen de todo lo que existe, que lo hace a partir de una relación que la define y, su “definición es su esencia”:

Con la pura relación hemos alcanzado un cierto límite del pensamiento sobre lo finito que (como siempre con los límites o fronteras hegelianas) nos coloca ya más allá del reino del Ser y en el de la Esencia, en el que todo es siempre ya pura relación (el reino de la Esencia se corresponde así con lo que vulgarmente se piensa de la dialéctica en general, pero también con todo el espectro de oposiciones explotado por el estructuralismo... (Jameson, 2013, págs. 108-109).

El Entendimiento “es un pensamiento de la separación y la externalidad, un pensamiento de algún modo unido a lo finito; y es también el pensamiento de la inmediatez, inocente de todo proceso de mediación”, que deja de lado esa interioridad que muestra la esencia relacional de lo real (Jameson, 2013, pág. 109).

El plano de la Esencia es, en esta lectura de Hegel que hace Jameson, el lugar en donde habita la dialéctica, porque allí están las dualidades, los términos opuestos, las contradicciones, pero mostradas como momentos de una misma realidad, como aspectos del despliegue de lo “mismo”. Por eso, incluso, la diferencia tiene que ser conceptualizada como derivada de esta Esencia y cabe interrogarla a fondo para que muestre los nexos que unen aquellos aspectos que los vemos como diferentes, que son diferentes, pero que se han producido a partir de “una mismidad” rota, escindida. Cada esfera de la realidad definida como diferente proviene de una misma Esencia fracturada que, por el Entendimiento, la vemos como absolutamente opuesta a otra, sin posibilidad de relación:

El dominio de la Esencia es relacional de dos modos distintos: uno es la familiar oposición binaria de acuerdo con la cual la Identidad resulta ser de algún modo “lo mismo” que la Diferencia, o al menos ofrece el espectáculo de una metamorfosis constante de la una en la otra (Jameson, 2013, pág. 111).

La relación que pertenece a la Esencia no diluye las dualidades en una unidad superior, un Hegel sin *Aufhebung*, sin superación, sino que elabora una dialéctica de estos pares, del “adentro y el afuera”, pero los trata como pertenecientes a una misma esfera que, en su despliegue, ha estallado en esos aspectos separados que se mantienen como tales, en un ir y venir del uno al otro:

La otra relacionalidad fundamental sigue siendo binaria, pero de una clase enteramente diferente, ya anticipada por el término “Esencia”: es la dialéctica de adentro y afuera, esencia y apariencia, fuerza y expresión (Jameson, 2013, pág. 111).

Jameson regresa sobre el Entendimiento para aplicarle el concepto de cosificación. No solo las relaciones sociales aparecen mediadas por cosas, por las mercancías y por el dinero, sino que también podemos

llamar cosificación a esta naturalización del conocimiento que introduce el Entendimiento, al fijarse e inmovilizarse, y así dejar escapar las contradicciones inherentes a la realidad: “Hemos utilizado el término más moderno “cosificación” para describir el Entendimiento, pero más para enriquecer nuestro uso y nuestro concepto de la cosificación que para añadirle algo a Hegel...” (Jameson, 2013, pág. 109).

El Entendimiento como “la ley permanente del mundo caído que se yergue como tentación perpetua y fuente de error a la que debemos prestar incesante atención”, error que proviene de eliminar las relaciones intrínsecas, interiores, que tienen esos pares duales, aun permaneciendo como tales (Jameson, 2013, pág. 110).

Yendo más allá del Entendimiento, tenemos que recuperar lo que la Esencia nos dice, todavía en términos hegelianos, para dejar que reine esa “ley de la tierra” que es la contradicción. Se trata de colocar, de nuevo, la negatividad, entendida de otro modo, sin la posibilidad de superación en una positividad hueca, en el centro del mundo, real y cognoscitivo, y una negatividad que no está encerrada en sí misma, sino que es, desde el inicio, ontológicamente, relacional: “Así el Entendimiento persiste, aun en sus más altos desarrollos, como es el caso de la ciencia, en “evitar -“tercamente”- las mismas ansiedades ontológicas en un nivel superior: temporalidad (“agitación”), contradicción, lo negativo como fuerza por derecho propio, y, finalmente, la pura relacionalidad como tal.” (Jameson, 2013, pág. 111).

1.2. Lukács, Historia y conciencia de clase, un proyecto inacabado

Retomando el título de Habermas sobre la modernidad, Jameson lo aplica a Lukács: *Historia y conciencia de clase como un proyecto inacabado*. Ahora es preciso establecer a qué se está refiriendo, cuáles son las tareas teóricas y prácticas no concluidas en esta obra clave para el pensamiento occidental, cómo debería continuarse, cómo puede ser leída desde un nuevo enfoque dialéctico. Y esta no es una tarea nada sencilla (Habermas, 1988).

Jameson señala que las categorías de reificación y totalidad constituyen el gran aporte de Lukács y que sirven, además, como guía de interpretación de lo que significaría la conciencia de clase. En primer

lugar, tenemos la cuestión de la reificación, como el impedimento de clase que no le permite a la burguesía comprender adecuadamente la realidad porque está sometida a sus intereses y del capital en general en la urgencia de su reproducción ampliada. Por lo tanto, solo es capaz de mirar parcial y distorsionadamente la realidad, convirtiéndola de contingente en necesaria, naturalizándola, presentando la interrelación entre personas como relación entre cosas mediadas por el dinero; esto es, reificando las relaciones sociales.

En segundo lugar, se coloca la noción de totalidad que corresponde a la posibilidad de la comprensión de la realidad tal cual es, a la explicación del modo de funcionamiento del capital y de los caminos de la emancipación. Desde esta perspectiva se puede superar la reificación introducida por el capitalismo y desentrañar las formas de explotación y los procedimientos ideológicos.

En tercer lugar, la conciencia de clase es la conciencia imputada o atribuida a la clase en un momento dado de la historia, de su comprensión y de las tareas de liberación que se desprendan. El proletariado como una clase social específica tiene la capacidad de acceder a esa conciencia imputada desde su propia experiencia.

Lejos de excluir a otras clases o movimientos sociales de esta experiencia, abre camino a su posibilidad. Esto es, a una conciencia “de clase” de los movimientos feministas o afroamericanos. Cada uno desde su propia situación puede tomar esa conciencia atribuida desde su propia forma de vida.

Aquí lo fundamental, para decirlo en términos políticos actuales, es que haya una perspectiva anticapitalista desde cualquier actor social que quiera romper con los procesos de reificación y alienación y aproximarse a una comprensión adecuada de lo que implica la dominación capitalista y, como hemos dicho, de la emancipación de los oprimidos.

Sin embargo, la lectura que hace Jameson del texto clásico de Lukács va más lejos y tiene que ver con la relación del tema de conciencia de clase con la totalidad y con lo que él llama privilegio epistemológico o adopción del punto de vista.

Jameson defiende la continuidad del pensamiento de Lukács, que va desde *Historia y Conciencia de Clase* a sus estudios sobre el realismo en literatura, en donde entraría en funcionamiento esa categoría que es la de totalidad (Lukács, 1985).

Al abandonar el campo de la política, Lukács se sumerge nuevamente en el de la literatura, en donde los conceptos que ha adquirido toman una nueva dimensión: “Por el contrario, y muy inesperadamente, es el concepto de “totalidad”, y junto con él, como argumentaremos, el concepto de “narrativa” en el dominio estético.” (Jameson, 2013, pág. 236).

Por esto, propone “reconectar la totalidad y el realismo”, totalidad y narrativa literaria, de tal manera que “la “aspiración a la totalidad”, célebremente evocada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, implicaría, entonces, en el terreno narrativo, un rechazo de los límites y fronteras habituales e incluso una desfamiliarización de nuestro sentido habitual del reconocimiento y la comprensión de las acciones y pasiones humanas”, precisamente para poder tener acceso a esos niveles del alma humana.” (Jameson, 2013, pág. 238).

La introducción de la lucha contra la cosificación, de las limitaciones provenientes del Entendimiento, como hemos visto, exigiría la superación por parte del novelista, “de las restricciones presentacionales de lo inmediato, y de *algún* sugerir la influencia y los efectos activos de esa entera gama de fuerzas sociales e históricas sin las cuales este acontecimiento singular es en última instancia inconcebible.” (Jameson, 2013, pág. 238).

La mirada que proviene de *Historia y conciencia de clase* y que se vuelca sobre la literatura, lleva a que se analice en qué grado la novela se acerca a ese ideal de una “concepción extendida” y “totalizadora” que pareciera cumplirse en el realismo. Así, la novela se pondría ante la sociedad como un todo, aunque siempre lo haga a través de sus propios instrumentos y por eso se insiste en el “de algún modo”, justamente para separarse del naturalismo estalinista, que es el otro gran enemigo que Lukács tiene en mente.

Sin embargo, la novela está imposibilitada de llevar a cabo esta tarea y, por el contrario, siempre se dirige hacia el fracaso que no puede evitar: “Pero decir esto es también sugerir que esos fracasos formales

-que son también fracasos epistemológicos- pueden ser *explicados*, aun si no pueden ser *corregidos* en el marco de la sociedad capitalista.” (Jameson, 2013, pág. 239).

La novela moderna se ha encontrado con este límite que no ha podido resolver, que “bloquea la *narrativa*”, que separa el alma burguesa de sus formas. ¿Qué otra alternativa le queda a Lukács sino denominarla como decadente? Una literatura que no ha sido capaz de captar “la contingencia”, esto es, la historicidad radical de todos los acontecimientos y que, por el contrario, ha terminado por constituirse como un canon universal, en donde las formas literarias quedan cosificadas, por más que algún momento y de algún modo hayan seguido líneas de ruptura.

Jameson recupera aquí una frase de Lukács: “El absoluto no es otra cosa que la fijación del pensamiento, la proyección como mito de la incapacidad intelectual para entenderlo concretamente como proceso histórico.” (Jameson, 2013, pág. 241). Ahora, como se ve en muchos estudios literarios, terminamos en la exaltación del canon occidental, cuya única perspectiva de superación se encontraría en la formación de nuevas tendencias que, nuevamente, se convierten en canónicas, en fenómenos literarios fetichizados, cosificados.

Y luego, la parte más novedosa de la aproximación de Jameson a Lukács cuando extiende las reflexiones sobre la formación de la conciencia de clase a los demás movimientos sociales, especialmente al feminismo, que habría recuperado de Lukács aquello que ha sido olvidado: el privilegio epistemológico de la clase.

La “epistemología particular de Lukács” consistiría en la existencia de una “prioridad *epistemológica* de un grupo o clase social particular en la sociedad avanzada”, aunque es una tesis difícil de sostener. Prioridad que se vería no tanto en los seguidores de Lukács o en el marxismo, sino en el feminismo.

... sino en cierto feminismo, en el que el movimiento conceptual singular de *Historia y conciencia de clase* ha sido apropiado para todo un programa, ahora rebautizado... teoría del punto de vista (Jameson, 2013, pág. 248).

De tal manera, que el privilegio de la clase obrera de ocupar una situación especial, se extiende a “la experiencia de los distintos grupos o colectividades (en este caso, la experiencia de las mujeres en oposición a la experiencia de la clase obrera industrial).” (Jameson, 2013, pág. 248).

Cada situación de opresión y para cada grupo oprimido, tendría la posibilidad de la constitución de su propia “conciencia de clase”, porque está situado en un lugar desde el cual percibe o puede percibir el mundo de mejor manera y conocer “rasgos del mundo que permanecen ocultos, invisibles o meramente ocasionales y secundarios para otros grupos.” (Jameson, 2013, pág. 248).

Desde luego, se trata siempre de un sujeto colectivo y no de una conciencia individual; la subjetividad aislada solo es un efecto ideológico, “espejismos socialmente generados (pero “objetivos”) proyectados por una experiencia propiamente burguesa de la fragmentación social y la monadización.” (Jameson, 2013, pág. 249).

El posicionamiento de una clase dentro de la estructura social genera un punto de vista, una perspectiva, que es propia para cada grupo o movimiento social. Sin embargo, más que una conciencia actual, con determinados objetivos, se trataría de la determinación de condiciones de posibilidad: “En este punto, se vuelve claro que la “prioridad” epistemológica de la conciencia proletaria, tiene que ver con las “condiciones de posibilidad de un nuevo pensamiento inherente a esta particular posición de clase.” (Jameson, 2013, pág. 250).

Ha sido el feminismo el que ha recuperado esta teoría del punto de vista, yendo más allá del “obrerismo” de la formulación original que se encuentra en *Historia y conciencia de clase*, y que permite que cada grupo social encuentre su “momento de verdad” a través de “los distintos tipos de experiencias grupales”. La “excepcionalidad epistemológica” de la clase obrera se rompe, se abre, para dar paso a otras tantas excepcionalidades específicas para cada movimiento.

Y estas “conciencias de clase” que emergen al margen o por sobre la clase obrera que, además podrían superar la cosificación de la conciencia, se asientan como en el caso del proletariado, de una experiencia que se desprende siempre de la práctica de un determinado colectivo, enfrentando las contradicciones puestas por el capital.

Lejos de significar una dispersión y una oposición sin más de estas conciencias que surgen en cada caso de colectivos oprimidos, su unidad provisional y relacional se desprende de que el opositor, el gran opositor que está a la cabeza del sistema de opresión se llama capitalismo tardío. Si bien cada grupo “produce su propia epistemología, su propia perspectiva “desde abajo”, y su propia pretensión de verdad específica y distinta”, no se cae en un “relativismo” de los “múltiples puntos de vista” porque tienen frente a sí “el término clave contradictorio: capitalismo tardío.” (Jameson, 2013, pág. 255).

Hasta aquí Jameson. Sin embargo, hay que dar un paso más porque nos parece que no queda claro en qué sentido *Historia y conciencia de clase* es un proyecto inacabado. Habría que decir que no solo la modernidad está inconclusa, sino que el socialismo también es un proyecto inacabado, que se quedó truncado por los procesos fallidos de los llamados socialismos reales.

¿Qué es lo que está inacabado en *Historia y conciencia de clase*? Si seguimos la interpretación de Jameson tendríamos que reformular la teoría del partido político, porque finalmente la conciencia de clase no se expresa en un solo partido revolucionario como pretendía el estalinismo.

Esa conciencia de clase está abierta a que sea efectiva en diversos momentos dependiendo de la clase o sector social que se apropie de ella. De allí, que serán necesarias varias corrientes políticas que en su conjunto se puedan postular como aquellas que más cerca están de la conciencia de clase atribuida en un momento histórico dado.

Inacabada está la teoría política del partido revolucionario y por lo tanto es necesario advertir la forma que adquieran las revoluciones. Y esto al menos en las siguientes direcciones:

- La exigencia de una multiplicidad de narraciones acerca de la conciencia de clase.
- La conformación de varias organizaciones políticas que colocan su experiencia de la conciencia de clase atribuida. En términos de los movimientos sociales actuales: ¿de qué modo cada uno de ellos se vuelve anticapitalista a partir de su propio lugar de enunciación?

- La disputa abierta y no dogmática sobre las interpretaciones que llevan a establecer cuál es la conciencia de clase atribuible en un momento histórico concreto.

Quizás, entonces, el segundo tomo de *Historia y conciencia de clase* debería denominarse: historias de las conciencias de clase.

1.3. Tiempo e historia

En los debates actuales hay muchas referencias al tema del tiempo; sin embargo, esta aparición no siempre trae aparejada el descubrimiento de la historia. Se trata, por lo tanto, no solo de establecer las discursividades acerca del tiempo, sino aquellas que se dan en torno a la historia.

Como punto de partida Jameson introduce una de las características centrales de los discursos sobre la historia: su ambigüedad fundamental. Siempre caben diferentes interpretaciones de los eventos; más aún, estos se acompañan en su emergencia de narraciones. Así que existen tanto los “marcos temporales heterogéneos” como las novelas que nos contamos acerca de ellos.

Desde la perspectiva marxista con la que construye su dialéctica, Jameson retoma el eslogan: “Toda historia es la historia de la lucha de clases” que marca un punto de inflexión en los discursos acerca de la historia en general, aunque en sentido estricto, la frase se aplica exclusivamente a las sociedades modernas capitalistas. Sin embargo, su enunciación se refiere a que tenemos que desentrañar, para cada época, el sistema de explotación que lo constituye.

Lo importante es resaltar que la introducción de un “punto de vista narrativo” -que recuerda al lugar de enunciación - no se refiere a la perspectiva de un individuo tratando de comprender la historia, sino que afirma algo mucho más radical: que la tercera persona precede a la primera persona, que el discurso del individuo está enmarcado en la narración social que acompaña a los eventos.

Para Jameson, el marxismo propondría una “narrativización de la historia”, que implica, sobre todo:

Si la narración es la forma a través de la cual yo necesariamente capturo la historia, si la conciencia de la historia siempre es la construcción de una trama (*la mise en intrigue* de Ricoeur), entonces tomar partido sobre lo que es la *inversión* del signo y síntoma de mi subjetividad parecería ser inevitable (a pesar de que esté encubierto o reprimido). (Jameson, 2009, pág. 552).

Tres categorías servirán para analizar esta puesta en escena del marco narrativo que permite el paso del tiempo y, por lo tanto, una mirada dialéctica de esta última: reversión o peripeteia, reconocimiento o anagnórisis, sufrimiento o pathos.

Reversión o peripeteia consiste en la “unidad de los opuestos”, aunque en un sentido harto diferente de las formulaciones dialécticas clásicas y dogmáticas. Más bien remite al hecho de que la historia de los eventos no es solo su éxito o su fracaso, sino que:

La dialéctica no puede ser entendida meramente como una historia de éxitos, ni como la experiencia de la derrota: consiste en esa sabiduría difícil en la que ambos momentos llegan a ser uno y el mismo, en que la derrota se vuelve éxito, y el éxito llega a ser derrota (Jameson, 2009, pág. 554).

Reconocimiento o anagnórisis: nuevamente alejándose de las teorías del reconocimiento que se originan en el mismo Hegel, Jameson lleva el concepto en una dirección distinta que introduce la perspectiva marxista: “... reconocimiento significaría la visualización de aquellas multitudes suprimidas de la historia oficial y del campo de visión.” (Jameson, 2009, pág. 565).

Finalmente, el pathos o sufrimiento retoma la historia como esa simultaneidad de éxito y fracaso e introduce las valencias de la historia: “... es hora de explorar la naturaleza dialéctica del encuentro con la Historia y que puede ser vivida en dos distintas valencias de horror y entusiasmo” que, en último término, acompañan a todo evento (Jameson, 2009, pág. 596).

2. Ausencia y presencia en Roy Bhaskar

La dialéctica de Roy Bhaskar tiene una profundidad conceptual y técnica solo comparable con los sistemas contruidos por Hegel, Whitehead o Badiou. En este sentido, se le puede llamar con todo derecho “la gran lógica.” (Bhaskar, 2008).

Difícilmente ese gigantesco esfuerzo sistemático es reducible a una síntesis por precisa que sea esta. Hemos preferido seleccionar una puerta de entrada a su dialéctica que nos muestre la orientación de su propuesta: la lógica de la ausencia.

Si el trabajo de lo negativo es lo que define a las dialécticas de nuestro tiempo, el caso de Roy Bhaskar es ejemplificador. El origen de toda negación se encuentra en la ausencia como correlato indispensable de la presencia:

La Negación real es primero y más simplemente considerada como la presencia en una región del espacio más o menos determinada... de una ausencia en un nivel específico o contexto de ser de alguna entidad, cosa, poder, evento, aspecto, relación, etc., más o menos determinada (Bhaskar, 2008, pág. 35).

Si se quiere liberar a la dialéctica e instaurar una dialéctica de la liberación es preciso introducir la ausencia tanto “epistemológica como ontológicamente.” (Bhaskar, 2008, pág. 36); esto es la prioridad de la ausencia en todo sentido. Entender los procesos de cambio, las innumerables transformaciones a las que está sometida la realidad, en cualquiera de sus ámbitos, solo puede hacerse a través de la noción ausencia.

Cualquier proceso que quiera no solo ser entendido sino darse efectivamente, tiene que atravesar por la ausencia: “Nótese que la posibilidad de la acción/pasión a distancia y/o a través del (posiblemente niveles específicos) vacío -en efecto, procesos no-sustanciales- provee de otro fundamento para mirar a la negación real (ausencia) como la categoría más básica de la negación transformativa (cambio)”. (Bhaskar, 2008, pág. 36). Y una realidad que no puede ser entendida a través de sus cambios, “negación transformativa”, estaría imposibilitada de existir.

Bhaskar establece los postulados fundamentales de esta aproximación dialéctica a la realidad:

 Mi intención es mantener en esta sección (1) que podemos referirnos al no-ser, (2) que el no-ser existe, y que (3) no solo debe concederse que el no-ser tiene prioridad ontológica sobre el ser en el grado-cero del ser, (3) sino que, más aún, el no-ser tiene una prioridad ontológica sobre el ser. En suma, la negatividad gana (Bhaskar, 2008, pág. 36).

Hay que atacar las teorías de la referencia para mostrar que “no presuponen la existencia o la existencia positiva de hechos”, sino que los enunciados pueden referirse prácticamente a cualquier situación que requiramos, incluida la ausencia (Bhaskar, 2008, pág. 37).

La negación real “opera sobre lo frástico”, de tal manera que “la negatividad es ahora explícitamente ontológica”, para lo cual hay que tomar en cuenta que no se trata de señalar únicamente a la “ausencia”, o lo que está ausente, o lo que tiene algún nivel de “ausencia” como los mundos ficticios, sino que “los procesos de ausentarse son cruciales para una dialéctica concebida como lógica del cambio -que es ausentarse-”. (Bhaskar, 2008, pág. 38). La misma libertad, núcleo de lo que somos los seres humanos, se sustentará sobre estos procesos de ausentarse, de ir más allá de lo dado, del presente, de lo meramente efectivo.

Contra las ontologías de la presencia hay que colocar a la negación, entendida como proceso de ausentarse, que está detrás de todo proceso de cambio, de transformación, de pluralización de las realidades y de nuestra comprensión de ellas (Bhaskar, 2008, pág. 38).

La consecuencia primera y fundamental es la crítica no solo a la ontología de la presencia, como hemos dicho, sino a la insolencia del presente, de lo dado. Si la ausencia es el núcleo ontológico de lo real, entonces esta tiene que ser entendida como cambio, como alteración. Cambio y ausencia van de la mano, no puede existir la una sin la otra.

De este modo se abre la realidad a su radical contingencia; lo que bien pudiera haber sido de otro modo, o bien podrá ser de otra manera. Y este principio arrastra tras de sí al orden epistemológico: también tenemos que dejar que penetre la lógica de la ausencia en el conocimiento, para provocar en este una transformación.

En los cuatro niveles, que constituyen el modelo dialéctico de Bhaskar, el proceso de ausentarse, que equivale a la negación transformativa, es clave, porque es lo único que nos permite tanto reconstruir la totalidad como pasar de un nivel a otro, movernos de un plano al siguiente: (Bhaskar, 2008, pág. 39).

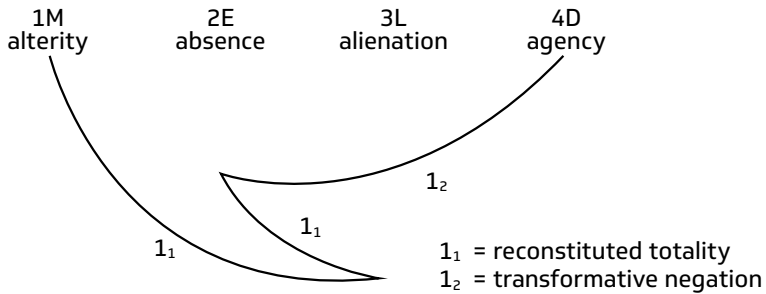


Figura 2. Dialéctica de la ausencia

En cada uno de los niveles podemos encontrar la acción de lo negativo, el trabajo del ausentarse, del retirar algo de la positividad que tenemos frente a nosotros. Así en el Momento 1 (1M) se produce una de-totalización, una quiebra de los procesos totalizantes a través de la introducción de estratificaciones, segmentaciones; en el Segundo Borde (2E), la ausencia resta directamente a la totalidad de alguno de sus componentes, muestra que es incompleto; en el Tercer Nivel (3L), aparece la alienación, que es fundamentalmente un aspecto negativo de la comprensión -distorsionada de la realidad-; y con todos los elementos se vuelca hacia la acción para mostrar la pérdida del agenciaamiento y muchas veces del agente.

Estos cuatro momentos dialécticos introducen, en cada uno de ellos, una negación transformativa o que muestra los límites de su positividad, aunque tienen que ser entendidos como un solo proceso de trabajo de lo negativo.

En el Primer Momento (1M): el plano de lo no identitario, cuyo “concepto central es la alteridad” y que se sustenta en la “necesaria estratificación y diferenciación del mundo, que implica conceptos de poderes causales y mecanismos generativos...” La dialéctica de este

momento se “caracteriza por la estratificación y el fundamento.” (Bhaskar, 2008, pág. 368) .

En el Segundo Borde (2E): la categoría central es la ausencia que atraviesa el conjunto de momentos. Incluye una “gama de categorías de lo negativo, contradicción, crítica” y resalta la unidad de “causalidad, espacio y tiempo en un ritmo temporalizado de procesos de espacialización”. Su dialéctica es la de los procesos, transiciones, fronteras (Bhaskar, 2008, pág. 368).

En el Tercer Nivel (3L): la categoría central es la de totalidad, que termina por ser de-totalizada por el sinnúmero de rupturas que la atraviesan. Por eso su dialéctica tiene que ver con “centro y periferia, forma y contenido, figura y fondo, separación negativa y des-alienación, reototalización en una unidad de la diversidad.” (Bhaskar, 2008, pág. 368).

En la Cuarta Dimensión (4D): la categoría fundamental es la práctica transformativa o agencia. Su dialéctica tiene que ver con la batalla contra la ideología dominante e incluye las luchas reales que se dan en la sociedad.

Desde una perspectiva epistemológica también se tiene que contar con la dialéctica de la ausencia, porque es el único modo de dar cuenta del “cambio óntico” que se produce por la acción de los seres humanos. Así que se tiene que hablar de un “cambio epistémico” y de su correspondiente “cambio meta-epistémico (para acomodar el cambio en los cambios acerca de las creencias) y el cambio conceptual (para posibilitar el cambio en las definiciones...)” (Bhaskar, 2008, pág. 40). La dialéctica de la ausencia se encuentra presente tanto en las modificaciones con respecto a los entes como en el plano epistemológico y epistémico.

Si bien se puede objetar, según Bhaskar, que las ausencias dependen de un conjunto de “cosas positivas materiales”, cabe responder que esa materialidad proviene de “estados de hechos pre-existentes” y que todas las cosas se tienen que dar y se entienden a partir de su llegar a ser; más aún, si se tiene en cuenta el vínculo intrínseco que une “causalidad y ausencia”, porque la causa provoca la emergencia de cambios que no estaban allí presentes y que luego pueden desaparecer (Bhaskar, 2008, pág. 41).

Dado que la noción de diferencia ha sido tan predominante y popular, especialmente en la posmodernidad, se vuelve indispensable distinguirla del concepto de cambio, aunque ambas presupongan la dialéctica de la ausencia.

En primer lugar, el “cambio no puede ser analizado en términos de diferencia porque esta presupone la idea de una cosa continua en un proceso temporal”, y porque subyace a la idea de diferencia una “intransitividad” que se da entre los elementos que son diferentes (Bhaskar, 2008, pág. 42). Y, además, porque la positividad está construida sobre “un mundo sin vacío [ausencias]”, en donde finalmente “nada podría moverse u ocurrir...”, no se podría “trasmitir energía, como la información o la comunicación interpersonal” a menos que se pueda viajar a través de...” (Bhaskar, 2008, pág. 42).

Con estos argumentos, Bhaskar insiste en su tesis central, que es la preeminencia de lo negativo sobre lo positivo: “La negatividad es esencialmente constitutiva de la positividad, y su conversa no se sigue... El ser existe. Pero por un argumento trascendental, el no ser es constitutivamente esencial al ser. No-ser es la condición de posibilidad del ser.” (Bhaskar, 2008, pág. 43).

Bhaskar coloca al “no-ser a la par que el ser” (Bhaskar, 2008, pág. 44), que se sustenta en que se produce constantemente un proceso de-óntico; esto es, de pérdida de la realidad, de regreso de esta a la ausencia, al no-ser.

La ausencia aparece en ese proceso que lleva de lo ontológico a lo óntico y a lo de-óntico; lo que significa: el ser que desemboca en las cosas y estas, a su vez, dejan de ser tales. Es la introducción de la irrealidad en la realidad. Por eso: “Presencias y ausencias pueden estar recursivamente incrustadas y sistemáticamente entremezcladas en toda clase de fascinantes maneras.” (Bhaskar, 2008, pág. 44).

La imagen que emerge es la de un mundo que adquiere las más variadas formas, que van desde las realidades que vivimos cotidianamente hasta los espacios virtuales o hiperreales que cada vez nos son más cercanos. Por eso, la secuencia ausencia-emergencia está poblada de “intervalos, vacíos y pausas, deseos, fallas...” (Bhaskar, 2008, pág. 45).

La ausencia es la riqueza de lo real; solo por medio de ella, otra realidad se hace presente, comienza a existir. De lo contrario, lo único que tendríamos es el peso aplastante del presente, de lo efectivo, de lo que está ante nosotros. Tenemos que colocar y comprender que, junto a los procesos de realización, necesariamente, concurren otros de des-realización, en donde la existencia se deshace, se pierde, la presencia se vuelve ausencia.

Aún hay que ir más lejos en esta consideración: la pregunta por las condiciones de existencia de cualquier fenómeno tiene que ir seguida de su doble, la pregunta por las condiciones de su inexistencia, de su desaparición. Y su entrada a la nada, no es algo que le suceda como una especie de exterioridad maligna que la atrapa y de la cual quiere escapar, sino que proviene de su interior.

Por el contrario, se deben hacer manifiestos, explícitos, aquellos elementos nucleares, internos, “esenciales”, de todo fenómeno que corresponden a los mecanismos de su disolución. Todo lo que existe contiene, desde el inicio, la forma de su inexistencia.

El vacío, la nada, a su vez, se arruga sobre sí misma para dar lugar a todo lo que existe: ausencia-presencia, indefinidamente. (Además, esta es la imagen que nos proporciona la física contemporánea, aunque resulte contraintuitiva).

La cadena completa quedaría de la siguiente manera:

ontológico – óptico – de-óptico – óptico – ontológico...

En la realidad está contenido el principio de su i-rrealidad; y en la i-rrealidad está el universo entero, con las consecuencias que esta propuesta tendría para ámbitos como el estado, la sociedad, los afectos, la ley. Una imagen adecuada del mundo en el que vivimos mostraría que está conformado de esta serie de interrelaciones prácticamente infinitas que unen lo negativo y lo positivo, las ausencias y las presencias:

Una vez que hemos tematizado específicamente la eficiencia causal, la emergencia, el proceso espacializante temporalizado, la totalidad sui generis de las formas sociales, toda clase de topologías llegan a ser po-

sibles: profundidades escondidas, bucles enredados, jerarquías invertidas, mediatizadas, virtualidad e hiperrealidades; agujeros-sin-agujeros (y viceversa), uniones y bloques, intra e inter-acciones; yuxtaposiciones, elongaciones, congelamientos, superposiciones, intersecciones, condensaciones espacio-temporales; procesos interconectados, dislocados, perforados.” (Bhaskar, 2008, pág. 45).

Con estos elementos y con esta imagen de la realidad proporcionada por la dialéctica de las ausencias, Bhaskar avanza hacia el concepto de emergencia, que hace referencia al venir a la existencia de “nuevos seres, entidades, estructuras, totalidades, conceptos” y que poseen la característica de ser autopoieticos.

Para separarse de las diversas versiones que existen sobre el tema recurrente de las emergencias, Bhaskar las vincula al “resultado provisional de multiplicidades heterogéneas de mecanismos cambiantes, agencias y circunstancias” e inclusive a la posibilidad enteramente real de la desaparición (Bhaskar, 2008, pág. 46).

Y que inclusive penetran en el mismo entramado del self, del sí mismo, que termina por estar poblado de “una pluralidad de narrativas, de discordancias internas y de contradicciones palpables”, que cuestionan la existencia de ese interior unificado, de ese sujeto cartesiano habitando dentro de cada uno de nosotros.

Emergencias rítmicas, que devienen existentes siguiendo un patrón temporalizado en el espacio tiempo, producto de un sinnúmero de transformaciones negativas y que conducen a un universo abierto, en donde la libertad se vuelve posible: “En un multideterminado, multilíneo, multirrelacional, multiangular, multi perspectiva, múltiple determinado y abierto pluriverso, la emergencia se sitúa como el fenómeno extendido de controles abiertos, duales, múltiples, complejos.” (Bhaskar, 2008, págs. 48-49).

Unas emergencias que dan cuenta tanto del surgimiento de las estructuras como de los procesos de cambio, que no renuncian a cierto tipo de unificaciones, de totalizaciones, “constituidas por relaciones internas de sus aspectos”; que no dejan de estar cruzados por oposiciones, contradicciones, rupturas, alteraciones, en donde siempre se encuentra el trabajo de lo negativo (Bhaskar, 2008, pág. 51).

Ausencias y emergencias nos llevan hacia el centro de este debate dialéctico: la contradicción. El punto de partida es la diferenciación entre las contradicciones lógicas, A y no-A, respecto de las contradicciones dialécticas, y sobre todo, sostener que no se “violan las normas lógicas de la identidad y la no-contradicción.” (Bhaskar, 2008, pág. 52).

Bhaskar elabora una definición técnica y precisa de lo que son las contradicciones dialécticas, a fin de precisar su campo, así como evitar malentendidos y que tiene que ver con el papel que juega la negación:

Una contradicción interna es entonces un doble vínculo o una auto-restricción (que puede ser multiplicado para formar un nudo). En el caso de un sistema, agente o estructura, S, es bloqueada en su realización con otra, R'; o, un curso de acción, T, genera una compensación, inhibición, quiebra, decisivas o, de otra manera opuesta al curso de acción, T'. R' y T' están negando radicalmente R y T respectivamente.” (Bhaskar, 2008, pág. 52).

Como se puede ver, esta contradicción dialéctica se aleja completamente de la contradicción lógica y se centra en el impedimento que coloca un fenómeno sobre otro para su plena realización, que impide su curso de acción y que da surgimiento a un fenómeno diferente. Desde luego, se trata aquí de contradicciones internas o verdaderas contradicciones y no se trata simplemente de aspectos externos que impidan el curso de acción prevista o las restricciones que cualquier acción tiene. Este bloqueo es interno e inmanente al propio fenómeno.

Incluso se insiste en que hasta en los cambios que vienen dados básicamente por fuerzas externas, tiene que haber “un grado de complicidad interna con la cosa para poder cambiar”, de tal manera que, dadas las características inherentes a una realidad, esta es “capaz de cambiar”, o, si prefiere, tiene la potencialidad de transformarse. (Bhaskar, 2008, pág. 52).

Así que las contradicciones dialécticas antes que relacionarse con la lógica, tienen que ver con “el tipo más básico de contradicción existencial: finitud”, que hace que todas las cosas sean perecibles, porque “este es su destino -su condición de ser.” (Bhaskar, 2008, pág. 52).

Si lo aplicamos a la existencia humana, vemos aparecer un conjunto de “oposiciones entre mente y cuerpo, hecho y fantasía, deseo y desead, poder y necesidad, Eros y Thanatos, amo y esclavo, auto-determinación y subyugación.” (Bhaskar, 2008, pág. 53).

El paso de las contradicciones dialécticas al plano real, a la emergencia de contradicciones dialécticas reales, se da cuando “sus elementos se oponen, en el sentido en que (al menos) uno de sus aspectos niega (al menos) un aspecto del otro, o el fundamento común del todo, y quizás viceversa, de tal manera que son tendencialmente mutuamente excluyentes, y potencial, actual y tendencialmente transformativos.” (Bhaskar, 2008, pág. 54).

Unas contradicciones dialécticas reales, y ya no solo posibles que, o bien tienden a impedir el curso de acción o el despliegue de un fenómeno, o bien pueden impugnar su propio fundamento sobre el que están construidas y, además, nada de esto puede darse a menos que haya el trabajo de lo negativo, de las transformaciones.

El grado de contradicción puede ser muy variable y depende de los aspectos que se pongan en duda, que se paralicen o del tipo de transformaciones que se introduzcan, por eso son “parciales o latentes o rítmicamente dislocadas, o manifiestas en un grado más grande o más pequeño en el conflicto, que puede ser cubierto o abierto, transfactual⁴ o actual, como puede llevarse a cabo de diferentes modos.” (Bhaskar, 2008, pág. 54) .

Bhaskar muestra cómo este tipo de contradicción dialéctica, originada en Marx, se separa de Hegel, porque para este último “la dialéctica es transición, paradigmáticamente de los elementos (e) y (-e) de los positivos contrarios simultáneamente presentes”, pero en donde la “contradicción se cancela a sí misma”. La contradicción hegeliana es más bien del tipo lógico y no puede sostenerse como “dialéctica y contradictoria.” (Bhaskar, 2008, págs. 57-58).

4 Se entiende por transfactual: “Leyes causales que operan como tendencias de las cosas expresadas como poderes, potencialidades o capacidades que pueden existir sin ser actualizadas. Se dicen transfactuales porque puede ser aisladas y expresadas con un sistema estructurado cerrado por la intervención humana, cuando ellas no pueden actuar, o cuando actúan de modo diferente en un sistema abierto”. (Centre for Critical Realism, s.f.).

Alejándose de esta perspectiva de la reconciliación, Marx “intenta explicar las contradicciones del mundo (definiéndolo como capitalista) para eventualmente cambiarlo” (Bhaskar, 2008, pág. 59); de tal manera que la diferencia con Hegel quedaría expresada del siguiente modo:

Dialéctica hegeliana: “Contradicción lógica - conexión dialéctica - redescrición transfigurativa - reinstalación analítica”.

Dialéctica marxista: “Conexión dialéctica - contradicción dialéctica - práctica transformativa - resolución práctica” (Bhaskar, 2008, pág. 59).

Separándose de las variantes pragmáticas de la interpretación de las contradicciones dialécticas, muestra la relación de implicación mutua que camina en el doble sentido, que incluye un doble vínculo entre teoría y práctica: “Ahora quiero insistir en la naturaleza práctica de toda teoría y en la cuasi-proposicionalidad de toda práctica, en la medida en que depende de esta, pero no de modo exhaustivo, tiene sus conceptos, y así sus aspectos expresivos y de creencias...” (Bhaskar, 2008, pág. 61).

Hay un nexo estrecho que une teoría y práctica, porque la teoría exige siempre ser confrontada con la realidad a través de la práctica, de tal manera que en la teoría hay consideraciones acerca de cómo se llegaría a una “adecuada descripción del mundo”. Los dos aspectos quedan “mediados por el carácter transformativo de la teoría y la conceptualidad de la práctica”, que hace que esta sea, como se ha señalado, “cuasi-proposicional”.

3. Žižek: Menos que nada

3.1. Forma y contenido

Žižek, en su obra *Less than nothing: Hegel and the shadow of the dialectic materialism*, traza en dos voluminosos tomos, un vasto panorama de temas dialécticos que giran en torno a Hegel, Marx y Lacan, y desde allí se abren a un sinnúmero de debates contemporáneos

de lo más variado. De alguna manera, esta obra también significa un punto de llegada y de síntesis, parcial, como no puede ser de otro modo (Žižek, 2012).

Selecciona una serie de temáticas que se suceden a lo largo de su obra, especialmente dirigidas a mostrar el rostro que tiene la dialéctica en la actualidad y desde la particular mirada de Žižek. Comenzamos por la dialéctica de la forma y el contenido, en donde se plantea una lectura de Hegel que quiere escapar de “la matriz subjetivista del sujeto apropiándose de todo contenido substancial (internalizando a través de la mediación nocional, superadora e idealizante).” (Žižek, 2012, pág. 315).

Con el fin de explicar esta posición no subjetivista de Hegel -y en general de la dialéctica-, Žižek recurre al psicoanálisis, en donde se puede encontrar la dialéctica de la forma y el contenido: “esto nos impulsa a delinear la distinción entre el contenido reprimido y la forma de la represión, en donde la forma permanece operativa hasta después de que el contenido ya no está reprimido.” (Žižek, 2012, pág. 315).

Aquí hace su aparición la dialéctica porque se produce “un salto entre forma y contenido” que permite que la forma adquiera una vida propia, que le lleva más allá del contenido reprimido inicial: “Solo se alcanza el nivel propio del análisis dialéctico de la forma cuando concebimos un cierto procedimiento formal no como expresando un cierto aspecto del contenido (narrativo), sino como marcando o señalando la parte del contenido que es excluida de la línea narrativa explícita...” (Žižek, 2012, pág. 316).

Más allá de los aspectos técnicos y de detalle que siguen a este análisis que hace Žižek, lo fundamental radica en que la forma no se agota en la expresión de unos ciertos contenidos, sino que los rebasa. Solo así esa forma estará en la capacidad de expresar otros contenidos diferentes, y en este caso reprimidos.

Siguiendo a Lacan se establece que los contenidos de la forma están rotos en dos, porque a más de los explícitos, se encuentran los que han sido reprimidos. Y esta exclusión “que establece la forma misma, es la represión primordial.” (Žižek, 2012, pág. 317).

La coincidencia imperfecta y parcial entre forma y contenido posibilita entender la distinción entre placer y goce, en la medida en que hay un contenido que va más allá de cualquier forma:

...lo que está más allá del principio del placer es el goce mismo, que se conduce como tal. La paradoja básica del goce es que es tanto imposible como inevitable: nunca es plenamente alcanzado, siempre perdido, pero, simultáneamente, nunca podemos deshacernos de este – cada renunciamiento del goce genera un goce en la renunciación, cada obstáculo del deseo genera un deseo de un obstáculo, y así. (Žižek, 2012, pág. 318).

La dialéctica de la forma y el contenido es la de su no coincidencia completa; por una parte, la forma no expresa simplemente un cierto contenido, sino que tiene espacio y tiempo para otros contenidos; por otra parte, hay unos contenidos que quedan atrapados en una forma determinada y otros que escapan a dicha forma, en la medida en que van más allá del principio del placer para encontrarse con el goce.

Cualquier análisis de la forma tendrá que preguntarse por su propio significado más allá de un contenido dado, por la forma de la expresión que rebasa la substancia de la expresión.

Toda comprensión de un contenido nos lleva un paso adelante, excedentario, respecto de la forma, en cuanto es un contenido que rebasa una forma determinada y que, por esa misma razón, es capaz de encontrar otra forma para expresarse (más adelante llamaremos a este enfoque *dialéctica de las conexiones parciales*, siguiendo a Marilyn Strathern, en *Conexiones Parciales* (2004)).

Por eso, cuando Lacan introduce lo real en la economía psíquica emerge el objeto *a*. Desde la perspectiva dialéctica, “lo que la paradoja indica es que, en el objeto *a*, forma y contenido coinciden: el objeto *a* es el resto indivisible que escapa a la forma simbólica, y, simultáneamente, es una forma pura, una distorsión puramente formal... del contenido.” (Žižek, 2012, págs. 20-21).

Esta negación de la negación no es la disolución de la negación en alguna suerte de positividad, de superación, porque efectivamente produce un excedente, un resto, que es el objeto *a*, “el objeto-causa del

deseo: el pasaje del espécimen corpóreo (objeto parcial: seno, heces...) a una función puramente lógica.” (Žižek, 2012, pág. 21).

Este sorprendente juego del deseo que nos constituye como sujetos nos hace ir una y otra vez tras el objeto del deseo y cuando lo alcanzamos, se nos escapa. No queda otra alternativa sino la interminable lógica de la repetición: “... estamos condenados a repetir el procedimiento; sin embargo, este objeto *a* es puramente formal, es la curvatura del espacio de conducción, por lo tanto ‘el camino más corto’ para alcanzar el objeto *a* no es ir directamente al objetivo sino rodearlo, dando vueltas en torno a él.” (Žižek, 2012, pág. 21).

La negación del orden simbólico, porque estamos impedidos de agotar el objeto *a*, ni siquiera racionalmente, rompe “el balance del orden simbólico” introduciendo una “inconsistencia”: “en resumen, la segunda negación, sin embargo, requiere de un cambio de perspectiva en la que podamos asir este elemento intrusivo sobrante de lo Real, que es el mismo elemento que garantiza una mínima consistencia del inconsistente gran Otro.” (Žižek, 2012, pág. 22).

Esta dialéctica de la economía psíquica -imaginario, simbólico y real- la encontramos con esa forma no solo en este ámbito; así, según Žižek, si nos trasladamos a la lógica de la lucha de clases encontramos que esta introduce el antagonismo en la sociedad y, al mismo tiempo, sostiene todo el aparato social que se fundamenta en la existencia de las clases sociales.

Si volvemos a las relaciones entre forma y contenido luego de estos análisis, nos topamos con el modelo deleuziano que hace una generalización lingüística de este proceso: “... las dos series (o el significado y el significante) siempre contienen una entidad paradójica que está doblemente inscrita (esto es simultáneamente exceso y falta): un exceso de significante sobre el significado (el significante vacío sin un significado) y la falta de un significado (el punto de sinsentido del campo del Sentido).” (Žižek, 2012, pág. 24).

Los fenómenos que se comportan dialécticamente tienen esta característica de que sus elementos, aunque sean pares antagónicos, crean un punto de exceso, de rebasamiento, de algo que no es reducible al otro extremo; y, simultáneamente, la necesidad de comprender que

este punto de inconsistencia es el que sostiene la consistencia del sistema. Caben dentro de esto, como he señalado, la lucha de clases, y podemos añadir: la guerra, las confrontaciones políticas, el crimen y la ley, el poder constituyente y el poder constituido, la biopolítica y la nuda vida.

Desde esta perspectiva, la paradoja consiste en el hecho de que dos series nunca se solapan: siempre encontramos una entidad que es simultáneamente (respecto de su estructura) un vacío, espacio no ocupado y (respecto de los elementos) un objeto elusivo moviéndose velozmente, un ocupante sin espacio." (Žižek, 2012, pág. 24).

Hay que insistir, una y otra vez, que no se trata solo de la no coincidencia o del exceso, sino que el exceso se corresponde con una falta, y la falta con un exceso: "... el espacio vacío en la estructura es estrictamente correlativo con el elemento errante que carece de espacio." (Žižek, 2012, pág. 25).

En cada uno de ellos, en el elemento y en el espacio, existe algo que se resiste a ser absorbido, incorporado, reducido al otro, como si la lógica de la inconmensurabilidad de los paradigmas se hubiera trasladado al plano ontológico. Los paradigmas son inconmensurables porque las realidades lo son. Desde luego se trata, para evitar recaídas metafísicas, de una inconmensurabilidad parcial: hay algo que no se deja reducir.

Aunque en el caso de la relación entre concepto y realidad, la falta, la no coincidencia no estaría en la realidad sino en el pensamiento. Preferimos, contra Žižek, sostener que esa no coincidencia es tanto real como ideal. La realidad se "resiste" a ser dicha completamente por lo real; lo real no agota el trabajo del orden imaginario.

3.2. Superación y repetición

Lacan repite a Hegel, pero lo hace con una mínima diferencia: "Este nos lleva de regreso a la relación entre repetición y la diferencia mínima: la diferencia mínima es la que emerge en la pura repetición." (Žižek, 2012, pág. 494).

Nos interesa el modo cómo Lacan repite a Hegel y el modo en que allí

se produce esa pequeña diferencia. Y esta se enuncia ante todo por la imposibilidad de Hegel de pensar la diferencia como tal, fuera del marco identitario de lo actual.

La diferencia está lejos de implicar el surgimiento de lo nuevo. Bien cabe la posibilidad de que el cambio introducido tenga como finalidad que todo siga igual, como pasa en la política: “Ciertas cosas deben cambiar para que todo quede igual.” Por el contrario, solo cuando se presenta esa mínima diferencia, casi imperceptible, diremos que las cosas efectivamente cambian.

Lo que separa a Hegel de Marx, según Žižek, se ubica en la distinción entre superación y repetición: “... lo que el pensamiento post-hegeliano nos trajo es la noción de una repetición mecánica no acumulativa.” (Žižek, 2012, pág. 497). Una máquina de repeticiones que no es otra cosa que el espíritu penetrando en la vida, lo artificial en lo natural.

La máquina del inconsciente que penetra en la conciencia, la sinrazón que penetra en la razón, la falta de conocimiento en el conocimiento: “... Freud descubre la razón en el corazón de la sinrazón.” (Žižek, 2012, pág. 498). Desde luego, también en Hegel al inicio la conciencia no se da cuenta de que es conciencia, atraviesa por un período de inconciencia de cual tiene que recuperarse.

Sin embargo, “el inconsciente hegeliano es formal; es la forma de enunciación invisible en el contenido enunciado... El inconsciente hegeliano es el inconsciente de la auto-conciencia, su propia y necesaria no-transparencia, la necesaria orientación de su forma... en el contenido que confronta. El inconsciente es la forma universal de un contenido particular...” (Žižek, 2012, pág. 498).

El inconsciente hegeliano es el momento de olvido de sí mismo, de la conciencia, que existe de modo provisional hasta que la marcha histórica y sistemática de la propia conciencia le lleve a encontrarse plenamente consigo misma y ese inconsciente desaparezca. Así, la conciencia desgraciada del cristianismo es una conciencia escindida en dos, que no se da cuenta de que al fin de cuentas es una sola.

Mientras tanto que desde la perspectiva del inconsciente freudiano tenemos una “negación que falla”, que no está destinada a ser superada,

un inconsciente que jamás podrá ser reducido a conciencia sin más y que, sin embargo, es lo que hace posible que haya conciencia.

La imposibilidad de esta resolución de la repetición en superación tiene profundas consecuencias epistemológicas. Por ejemplo, en el campo de la política que “no puede ser totalizado, ‘no hay relaciones de clase’, no hay meta-lenguaje en el cual se pueda describir ‘objetivamente’ la totalidad del campo social, cada una de esas descripciones es parcial.” (Žižek, 2012, págs. 502-503).

Si regresamos la mirada a Lukács, diríamos que la conciencia de clase siempre es virtual, siempre es una conciencia imputada: aquella que la clase obrera y las clases subalternas deberían tener en un momento dado. Ningún partido político, ningún líder, ningún sector social, está en capacidad de representarse en la totalidad del campo político, o, lo que es igual, de actualizar completamente esa conciencia virtual.

Habrà una permanente disputa por saber qué partido se aproxima más a la conciencia imputada tanto desde el punto de vista programático como de su acción. Se produce, entonces, la negación radical del partido único. Un conjunto de organizaciones políticas compite por la conciencia imputada, por el modo en el que el capitalismo y la emancipación deben ser representadas en un momento dado de la historia.

3.3. Dialéctica negativa

Si quisiéramos tanto encontrar el eje de las propuestas, así como de sus diferencias en las dialécticas de nuestro siglo, estas radicarían en la manera cómo tratan a lo negativo. Este es el campo en donde las diferencias con la dialéctica anterior -tanto aquella dogmática como los otros aportes críticos- hacen manifiestas, porque cambia la función de lo negativo.

No es de extrañar que también en Žižek la dialéctica lo negativo ocupe un lugar central, que le lleva a proponer un concepto harto distinto de los anteriores, a partir de una reinterpretación de Hegel y de lo que retoma de Lacan.

Si se coloca en el núcleo del sistema dialéctico a la negación, estamos obligados a duplicarla, porque no puede haber simplemente la nega-

ción como punto de partida. Toda negación es negación de... Retomando a Žižek en *Less than nothing*:

De acuerdo con esto, la negación autónoma solo puede ser negación de la negación. Esto significa que la negación es originalmente auto-referencial: para tener solo la negación, tenemos que tener la negación dos veces." (Žižek, 2012, pág. 302).

Desde el sentido común haría falta alguna positividad que pudiera ser negada. De hecho, Hegel "inicia con una aparente positividad que, en una inspección más cercana, inmediatamente revela en ella misma su propia negación." (Žižek, 2012, pág. 303).

No se trata, todavía, de una negación externa a algún hecho, como el surgimiento de lo opuesto: burguesía-proletariado; se trata, en el ejemplo, de que "la positividad capitalista" implica, en su interior, su propia negación; más aún, esta negación interna es la única que la posibilita ser ella misma, desarrollarse y expresarse plenamente. Los procesos de mediación que llevan a su superación son posteriores, en caso de que existan. Aquí positivo y negativo coexisten dentro del mismo objeto, o del mismo fenómeno como parte de su "esencia".

El error de los críticos es que se les escapa este punto: lejos de ser una anomalía amenazante al movimiento dialéctico *normal*, esto -el rechazo de un momento a ser atrapado en un movimiento, su adherencia a su identidad particular- es precisamente lo que sucede como regla. Un momento gira hacia su opuesto precisamente por medio de su adhesión a lo que es, rechazando reconocer su verdad en su opuesto." (Žižek, 2012, pág. 304).

Un ejemplo paradigmático de esta dialéctica negativa se encuentra en la relación entre crimen y ley. El crimen pertenece a la esfera de la moral como su momento negativo; reconoce ese orden y lo niega de modo específico. Como tal no escapa a la lógica de la moral ni pretende superarlo por otro orden; simplemente lo altera para aprovecharse de él.

La doble negación de la que habla Žižek, consiste en que "la moralidad misma es esencialmente criminal", en su constitución, porque se levanta sobre el reconocimiento de la desigualdad, la opresión de las mujeres, la lógica de la ganancia, la disparidad entre clases sociales,

etc. La moral es la moral burguesa, que se aplica ante todo al pueblo. La ley es básicamente injusta, propone una igualdad abstracta para los desiguales que habitan la sociedad.

Ciertamente que el robo se opone a la propiedad, pero no para proponer otro orden; esto es, sin salirse de su esfera. La doble negación afirma que la propiedad misma es un robo, que únicamente se conforma expropiando a otros. Así, Žižek llega a una conclusión que invierte lo que normalmente pensamos: "... la oposición de crimen y ley es inherente al crimen, la ley es una subespecie del crimen..." (Žižek, 2012, pág. 308).

O para el caso del capitalismo: "...es la misma libertad capitalista que, como libertad de comprar y vender en el mercado, es la verdadera forma de la no-libertad para aquellos que no tienen sino su fuerza de trabajo para vender..." (Žižek, 2012, pág. 309).

La existencia de estos planos de lo negativo: la doble negación inherente a un fenómeno y la negación que proviene de su opuesto externo, redefine radicalmente la relación entre los pares contradictorios.

Aquí lo nuevo es "la radical asimetría entre los polos opuestos." (Žižek, 2012, pág. 312). Los nazis y los judíos no son opuestos que puedan resolver mediante un tercer polo externo; son radicalmente incompatibles, en donde no cabe mediación posible.

Por eso, según Žižek, "la meta no es (re)establecer la simetría y el balance de dos principios opuestos, sino reconocer en un polo el síntoma de la falla del otro (y no viceversa): el fundamentalismo es un síntoma del liberalismo..." (Žižek, 2012, pág. 313).

Las consecuencias políticas en este caso nos llevan en otra dirección, como si tuviéramos que elegir entre el liberalismo occidental y el fundamentalismo islámico: "... el modo de superar la tensión entre el individualismo secular y el fundamentalismo religioso no es encontrar un balance adecuado entre los dos, sino abolir y superar la fuente del problema, el antagonismo que está en el corazón del proyecto individualista capitalista." (Žižek, 2012, pág. 313).

Son estas consideraciones las que le dan el nombre al libro de Žižek: "...

lo que está perdido aquí es propiamente la paradoja dialéctica de una Nada que es prioritaria sobre Algo y, más aún, de un extraño Algo que es *menos* que nada.” (Žižek, 2012, pág. 314).

Žižek en *Contragolpe Absoluto* profundiza la dialéctica que ha propuesto en *Less than nothing*, siguiendo con el análisis del trabajo de lo negativo e introduciendo otros problemas que muchas veces son más bien confusos que clarificadores de sus tesis iniciales, especialmente en la aproximación entre la nada cuántica y la negatividad dialéctica (Žižek, 2016) (Žižek, 2012).

La dificultad que atraviesa el pensamiento de Žižek está en la casi imposibilidad de precisar en qué consistiría una nada menos que nada, una nada anterior a cualquier realidad y a cualquier negación: “El primer Ser no es todavía puro Ser que coincide con su opuesto, sino un preontológico “menos que nada” cuyo nombre en Democrático es *den*, a través de la repetición primigenia este (proto) ser se coloca en la pureza (el espacio vacío) de la nada, y así se convierte en algo.” (Žižek, 2016, pág. 397). Pero ¿en qué consistiría este proto-ser, esta nada antes de sí misma?

Y de esta manera, mediante un *clinamen*, todo lo demás se desprende en donde este se comporta como el origen de todo lo que es: “... los átomos no son nada más que su *clinamen*. No hay un algo sustancial previo al *clinamen* que quede atrapado en él; este “lago” que se desvía es creado, y emerge, a través del propio *clinamen*.” (Žižek, 2016, pág. 398).

Lo que significa que el *clinamen* pone a la cosa, pero lo hace desplazándola, desviándola, como “un exceso respecto de sí misma”; y, por lo tanto, no es la cosa y lo que luego le sucede; sino que solo es en la medida en que está sometida a esta mediación o *clinamen* (Žižek, 2016, pág. 398).

De este modo se evita una caída en algún tipo de metafísica, puesto que la “sustancia no es nada más que el proceso de su propia “caída”, la negatividad que la empuja hacia la determinación productiva.” (Žižek, 2016, pág. 399). Uno de los aspectos centrales de esta reformulación de la dialéctica, tiene que ver precisamente con esta negatividad primigenia, que no puede ser resuelta, que no es un momento de alguna

positividad, sino el origen de cualquier positividad, porque es una “negatividad *fallida*, una negatividad que es obstaculizada, desbaratada, distorsionada, torsionada, desviada.” (Žižek, 2016, pág. 399).

Clinamen y esa nada primigenia, esa menos que nada, no son dos cosas diferentes, la una como sustancia y la otra como su caída en la realidad, sino que esa nada es inmediatamente clinamen, desvío, distorsión, porque la “protorealidad está en sí misma barrada, bloqueada, de modo que la Caída siempre ya ha tenido lugar.” (Žižek, 2016, pág. 401).

Entonces, ese inicio mismo del movimiento dialéctico del Ser que es igual a la Nada, tal como está planteado en Hegel, se convierte en algo muy distinto, en donde una negatividad fundamental atraviesa la realidad entera como su “esencia” misma, como su “fundamento”:

...el movimiento principal no es la sustracción de la nada a través de la cual surge el menos que nada (*den*), sino la repetición mínima a través de la cual la Nada misma emerge del dé. O, la tríada negativa primigenia no es Algo-Nada-*den* (lo que ya presupondría Algo como dado), sino *den*-Nada-Algo. (Žižek, 2016, pág. 403).

Esta “extraña versión de la negación de la negación” surge sobre todo para escapar de cualquier posibilidad de síntesis, de *Aufheben*, de resolución positiva de la negatividad: esta es el punto de inicio y hacia ella vuelve finalmente todo. La vieja tesis-antítesis-síntesis, o mejor posición-negación-negación de la negación, queda aquí desbaratada (Žižek, 2016, pág. 403).

Todo emerge de una negación primordial que, a su vez, es negada y solo así algo existe, “Algo en vez de nada”; así tenemos que se ha “constituido” una nada derivada de la primigenia, que la tenemos a cada paso presente como momento negativo de cualquier realidad, que existe allí como su fundamento.

CAPÍTULO III:
DOBLE VÍNCULO,
CONEXIONES
PARCIALES Y
CRÍTICA DE LA
RAZÓN DIGITAL

La nueva dialéctica tiene que nutrirse de otros aportes que permitan una mejor comprensión de los procesos sociales, al mismo tiempo que posibiliten mantener aquellos núcleos claves de su definición histórica, sobre todo los temas de la contradicción, las transformaciones, su vínculo con el anticapitalismo y con una perspectiva de clase social, género y raza, aunque todos estos elementos requieran, a su vez, de profundos cambios.

Este es la situación del doble vínculo en la interpretación y el uso que le dan Reiner Schurmann y Gayatri Spivak, con una clara orientación anti-hegemónica y con una plena conciencia de la necesidad de reinterpretar el pensamiento occidental, incorporando aspectos anticoloniales y de género, especialmente desde la mirada de Spivak (Schurmann, 1996) (Spivak, 2012).

Se tratará en este apartado de reconstruir los aspectos epistemológicos y metodológicos del doble vínculo, haciendo hincapié más en los procedimientos utilizados que en una reconstrucción de debates específicos, aunque estos estarán inevitablemente presentes.

Primero, una breve aproximación al concepto de doble vínculo, tal como lo presenta Spivak en la Introducción de su libro *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, luego un acercamiento a este tema por parte de Reiner Schurmann a través del concepto de doble prescripción y, finalmente, el uso concreto del doble vínculo en la obra citada de Spivak (Schurmann, 1996) (Spivak, 2012).

El punto de partida de Spivak es la globalización y sus terribles consecuencias sobre la humanidad: “La globalización tiene lugar solo en el capital y en los datos. Todo lo demás es daño colateral. El comando de la información ha arruinado el conocimiento y la lectura. Por lo tanto, no sabemos qué hacer con la información. Proyectos no analizados existen simplemente porque hay información acerca de ellos.” (Spivak, 2012, pág. 1).

En este contexto globalizado, Spivak avanza su tesis central sobre el doble vínculo, que no solo tiene que ser conocido, sino que tenemos que actuar dentro de este: “Los capítulos mismos son en beneficio de aprender el doble vínculo -no tanto aprender acerca de este-. Dadas las necesidades de las humanidades de apoyarse en el mundo académ-

mico, esta consistente indicación a menudo conduce a la convicción de que las humanidades pueden de alguna manera aprender a resolver el doble vínculo jugándolo.” (Spivak, 2012, pág. 1).

No cabe la posibilidad de resolver el doble vínculo exclusivamente a través de interpretarlo, conocerlo, mostrar sus implicaciones, sino que hay que tener una actitud similar a los videojuegos: sería imposible tener una aproximación puramente teórica y jamás jugarlos; algo sustancial se escaparía. El doble vínculo exige el reconocimiento del doble vínculo en el que estamos implicados todos nosotros, colectiva e individualmente.

Además, el doble vínculo implica, desde la consideración hecha, la “necesidad de un cambio epistemológico que recomponga los deseos.” (Spivak, 2012, pág. 2), y a partir de esto, señale los caminos metodológicos para un tratamiento adecuado del doble vínculo, jugándolo desde dentro, implicándonos en él.

Spivak retoma la definición clásica de doble vínculo: “La Introducción se abre con el doble vínculo: aprender a vivir con instrucciones contradictorias” y quiere ir más allá del entorno en el que se le trata o del que surgió: “... contradice la virtud de adquirir destrezas para jugar el doble vínculo: la esquizofrenia como figura, reterritorialización y recodificación.” (Spivak, 2012, pág. 3).

Es importante desprenderlo de su matriz originaria y llevar el doble vínculo a prácticamente todos los ámbitos sociales, puesto que, en todos ellos, más aún en la época de la globalización, estamos sometidos y bombardeados con instrucciones contradictorias, con demandas opuestas, con fuerzas que nos tironean en direcciones contrarias, con oposiciones que no sabemos o no podemos resolver: “En otras palabras, habitar los dos extremos del espectro, y así el doble vínculo puede reconocerse.” (Spivak, 2012, pág. 4).

Hay que resaltar con insistencia que no hay una exterioridad respecto del doble vínculo, que no podemos mirarlo desde fuera o actuar sin tomar en cuenta esos polos entre los cuales oscilamos y que exige de nosotros tanto una actitud ética y política, como el cambio de epistemología.

La propuesta de Spivak es que la educación estética es lo que mejor nos prepara para enfrentarnos al doble vínculo: “En el contexto contemporáneo, llamamos a este doble vínculo, la universalización del singular, el doble vínculo en el corazón de la democracia, para la que la educación estética puede ser una preparación epistemológica...” (Spivak, 2012, pág. 4). Una educación que parte de recuperar el legado de la Ilustración, conociendo que, en su seno, estuvo habitado por el colonialismo.

Precisamente allí, Spivak ubica el doble vínculo: por una parte, la recuperación de la educación Ilustrada, especialmente Schiller, y por otra la denuncia activa de los procesos de colonización. ¿Cómo actuar dentro de este campo polarizado por dos extremos contradictorios sin poder escapar a él?, ¿de qué manera producir un cambio epistemológico y no solo ético, para vivir lo invivable?, ¿cómo intentar resolver la paradoja?

1. Reiner Schurmann

En el caso de Schurmann, entenderemos que el conjunto de sus reflexiones sobre la doble prescripción, que están en el centro de su obra más importante, de hecho, son otro modo de llamar al doble vínculo, tal como lo veremos en la acepción que le da y a la manera cómo lo hace funcionar en el juego del par institución/destitución (Schurmann, 1996).

Aunque varios períodos de la filosofía occidental son tratados por Schurmann para exponer la doble prescripción, elige aquel que permite mostrar con mayor nitidez su sentido y actuación y que gira en torno al pensamiento de Maitre Eckhart, como la destitución de la naturaleza, que había sido hasta entonces “legitimante” para todas las leyes del conocimiento y la acción” y que ahora se rompen.

La estructura del doble vínculo tiene la siguiente estructura en Eckhart: un polo de la doble prescripción viene dado por la “apropiación de la tesis neo-aristotélica de la connaturalidad universal: un conjunto de afinidades entre los entes, por la sola actualidad de su ser” y, además, “refuerza todavía la prescripción fijada.” (Schurmann, 1996, pág. 350).

El otro polo, que destituye a la naturaleza instituida como único elemento de prescripción, “lleva esta tesis a extremos en donde el dispositivo de afinidades da una voltereta hacia cualquier otra cosa, incompatible con toda la configuración claramente normativa. La configuración legalizante se desfigura y se eclipsa.” (Schurmann, 1996, pág. 350).

Y tenemos así los dos extremos del doble vínculo, los dos enunciados que se dicen simultáneamente y que son incompatibles y que llevan a una situación paradójica en donde “el argumento que sostiene la naturaleza referencial hacia su propia lógica es el argumento que, al mismo tiempo, y con la misma vehemencia, la destituye.” (Schurmann, 1996, pág. 351).

Se insiste en que este proceso de destitución y apertura a la doble prescripción, se da desde el interior del propio fenómeno, porque en realidad le es inherente, le pertenece tanto como la demostración de su unidad: “La demostración de la naturaleza-ley entonces le sirve para volver el principio de continuidad contra sí mismo”, de tal manera que para “dejar ser lo singular, hace falta dejar el universal que lo encuadra en los fines. Para permanecer fiel a los fenómenos, hace falta vivir sin por qué.” (Schurmann, 1996, pág. 351).

Eckhart no solo hace esto con la naturaleza, sino con su tratamiento de Dios que se muestra al inicio como “fundamento” y que permite la emergencia simultánea de la “condición extrasistémica: “nada”, “desierto”, “fondo”, deidad”, “origen”...” (Schurmann, 1996, pág. 352), y el surgimiento de la doble prescripción, la doble normatividad: “Dios es normativo supremamente, la deidad también es normativa, pero de otro modo.” (Schurmann, 1996, pág. 352).

Así se deja entrar en el mundo no solo a Dios, sino a la nada y ambos elementos son colocados allí necesariamente, a fin de que los seres humanos puedan existir:

... la red continua de fines depende de un ente primero que dispone (condición principal); más a su vez, este primer orden de la naturaleza es “enunciado”, es el “fruto de la nada”, “deviene”, “se vierte”, “brota”, “nace”, de otra procedencia, en donde el régimen principal se *deposita*. De allí la incongruencia de principio y origen. En el diferendo, colocan al hombre sobre una doble prescripción trágica (Schurmann, 1996, pág. 352).

Porque si no penetra la finitud en el mundo, entonces los seres humanos no pueden existir; pero, si la finitud hace parte del mundo, no puede provenir sino de la nada, de aquello que deviene, no de dios sino de alguna deidad. Y de regreso, esa finitud solo puede tender hacia el infinito como su resolución final, que sería su desaparición completa. He aquí la dialéctica de la finitud.

Porque esta finitud escapa a la única prescripción de la naturaleza, como esencia, por medio de su singularización, que introduce una “fisura originaria”, que separa y rompe la prescripción en dos partes incompatibles: “el orden apriórico y el re-imaginarse-se”, y más aún, entre “la naturaleza y el *se-enuncia*”, que introduce el lenguaje que nos separa radicalmente de la prescripción natural (Schurmann, 1996, pág. 403).

La manera de lidiar con este doble vínculo se hace introduciendo la negación, el desapego, “volver a la negación trágica”, que nos muestra al mismo tiempo como hombre desapegado y hombre de la ley, pero “el uno como el otro, soy yo.” (Schurmann, 1996, págs. 403-404). Y entre uno y otro extremo, quedamos en la indeterminación; esto es, asumimos la condición trágica de la finitud que es.

El “misticismo especulativo “de Eckhart conduce a un “sistema de subsunciones”, guiadas por el camino del desapego, en donde “no se quiere nada, no se sabe nada, no se posee nada” (Schurmann, 1996, pág. 406), porque de esta manera escapamos de las determinaciones, nos reconocemos en “una condición que nos *indetermina*”, porque en el desapego dejamos todo, sin excepción, fuera: “todo lo que es, se separa.” (Schurmann, 1996, pág. 407). De este modo, si “todas las creaturas son nada”, se ha producido una “desnaturalización de la naturaleza” y así escapamos de su prescripción, dejamos de lado “la apropiación normativa” y nos instalamos en la “expropiación sustractiva.” (Schurmann, 1996, pág. 407).

Este conjunto de subsunciones a las que nos sometemos para escapar de la prescripción monolítica del orden legaliforme, nos lleva a la necesidad de re-imaginarse, que se opone a la “imaginación a priori del orden.” (Schurmann, 1996, pág. 408).

En este re-imaginarse hay dos componentes: un volver a imaginarse, de otra manera, lo que el orden ha imaginado y el carácter reflexivo

de esta acción: “se”: “Se ré-imager”. El orden, en este caso el orden medieval, se levanta sobre un “mundo visible, imagen de lo inteligible; el hombre, imagen de Dios; el concepto, imagen especular de la cosa; lo múltiple, imagen compuesta de lo simple; la ficción, imagen torcida de lo verdadero; el mal, imagen agotada del bien...” (Schurmann, 1996, pág. 408).

Si bien en Dios no hay imágenes, él las contiene todas como *urbilde*, como modelos primigenios a partir de los cuales se forman las imágenes y hacia las cuales tienden, mientras que el ser humano está constantemente adquiriendo imágenes del mundo, de sí mismo, de los ideales, del bien o de lo que sea. Pero ¿en qué consistiría este esquema, el re-imaginar-se como estrategia contra la prescripción unívoca del poder?

Se trata de “invalidar la imaginación apriorista del orden”, mostrando la doble negatividad de la imagen: “La imagen no es de ella misma, la imagen no es para ella misma” y así no puede ser la imagen del orden, porque ella misma no tiene “un ser propio”, porque ella “existe para el espectador.” (Schurmann, 1996, pág. 412).

La imagen coincide, para Eckhart, con el “estatuto mismo de lo creado”, que finalmente se vuelve contra sí misma; porque esa “imagen canónica” del ser creado a imagen de Dios, muestra su insuficiencia radical: “En el proceso de re-imaginar-se, la imagen no es precisamente borrada. Ella pierde su eminencia canónica” y simplemente se la deja ser.

Aquello que nos toca hacer no es otra cosa “que lo que hace la imagen: aniquilar al ser propio, indeterminar el orden eidéticamente organizado; reconocer como originaria esta disensión por la que *la imaginación* nos mete en la naturaleza y *el saber*, que anticipa la expropiación y por lo tanto la muerte de lo propio...” (Schurmann, 1996, pág. 415).

2. Spivak y el doble vínculo

El pensamiento de Gayatri Spivak (2012) se instala de lleno en una imposibilidad que no tiene que ser evitada o esquivada con algún gesto intelectual o teórico, que lo disuelva de algún modo.

Se trata de reconocer que allí afuera hay otros, a los que no tenemos acceso, que no podemos comprenderles en cuanto tales, en su especificidad, en lo que les hace que sean otros y que sean ellos mismos. Esta conciencia de la alteridad es indispensable si no se quiere caer en cualquier forma de colonialismo o de opresión.

En el otro extremo, y con igual fuerza está el capitalismo en su fase de globalización, con la abrumadora invasión del capital financiero y, desde luego, con la crisis monstruosa a la que nos ha sometido y que estamos pagando. La comprensión de los fenómenos, obligatoriamente involucra a la globalización; sin esto, simplemente se corre el riesgo de estar jugando a favor de estas fuerzas, de estarse integrando inconscientemente a la lógica del capital.

Así que se trata de una imposibilidad real, porque no se puede alcanzar al otro desde la perspectiva del capital; y ser subalterno significa, precisamente, escapar radicalmente a la lógica del cálculo, de la racionalidad de la ganancia.

Imposibilidad real que se expresa con igual violencia en el plano epistemológico y epistémico, porque los caminos para entender al otro también están cerrados. Desde luego, no es posible evadirse de esta situación; por el contrario, hay que tomarla en las manos, aunque nos queme, hay que incorporarla a nuestra experiencia, aunque la haga estallar.

El punto de partida de Spivak se encuentra en ese doble vínculo expresado como nuestra característica de ser intersubjetivos y, al mismo tiempo, encontrarnos que hay unos otros que se escapan a nuestro pensamiento; esto es lo que ella llama una alteridad radical:

La alteridad radical -el otro total- debe ser pensado y debe ser pensado a través de imágenes. Nacer humano es nacer inclinado hacia el otro y los otros. Dar cuenta de esto es presuponer lo realmente-otro (Spivak, 2012, pág. 98).

Ahora bien, ¿qué hacer para resolver, aunque sea parcial y provisionalmente esa imposibilidad constitutiva, porque, aunque sepamos que está allí, tenemos que encontrar algún camino de negociación?

Primero leamos este párrafo crucial completo:

La alteridad radical si uno puede decirlo, parece requerir de unas imágenes de lo que es la figuración de lo ético como imposible. Si la ética es asida como un problema de relación antes que un problema del conocimiento, no es suficiente construir bases de datos, convertir el “don”, si hay alguno, a lo “dado” (datum)... Es necesario imaginar esta mujer como otra y como ella misma. Esto es, estrictamente, imposible. La imaginación es estructuralmente no verificable. Así, la imagen del otro como autoproducida por la imaginación que suplementa al conocimiento o su ausencia es la figura que marca la imposibilidad de la realización total de la ética. Es en la experiencia de esta figura (de lo que no es lógicamente posible), que nosotros hacemos nuestros cálculos de lo político y lo legal. El don del tiempo asido como nuestro presente no anticipable, como un momento de vida y de agonía, de ser llamado por los otros tanto como distanciarse de esa llamada, se inicia como reparación, como responsabilidad, como dar cuenta.” (Spivak, 2012, pág. 104).

Y ahora trabajemos sobre este párrafo en detalle. Antes que expresar conceptualmente esa alteridad radical, la imaginamos, nos hacemos figuras acerca de ella, porque nos topamos con esa resistencia a ser conceptualizada, a ser volcada sin más en enunciados. Siguiendo a Wittgenstein diríamos que nos hacemos figuras del mundo y solo podemos mostrar su sentido, porque este le es completamente exterior.

Entonces, aquí se repite el movimiento a lo Wittgenstein (1981): pasamos de la lógica y la lingüística a la ética. Es en este campo en donde aquello que no puede pensarse se muestra como imagen. Así logramos hacernos una imagen del doble vínculo como imagen de lo que es imposible. Nos limitamos a mostrar, a señalar: allí hay una imposibilidad, allí afuera hay alguien que es radicalmente otro. Y esta es una afirmación ética: “La alteridad radical si uno puede decirlo, parece requerir de unas imágenes de lo que es la figuración de lo ético como imposible.” (Spivak, 2012, pág. 104).

Este don -don puro a la Mauss (2009) añadiría - que es la imagen del otro, al cual no tenemos acceso y por lo tanto, ocupa el lugar de lo imposible, se resiste epistémica y epistemológicamente: no encontramos los procedimientos para describirlos o explicarlos y tampoco lo

podemos convertir simplemente en la ciencia del otro, de la radical alteridad del otro -cuestión en la que sea cae con mucha frecuencia-: “Si la ética es asida como un problema de relación antes que un problema del conocimiento, no es suficiente construir bases de datos, convertir el “don”, si hay alguno, a lo “dado” (datum).”

Dicha imposibilidad del doble vínculo -esto es, pensar la alteridad radical desde la globalización y viceversa-, se enreda todavía más, porque no solo que vemos ante nosotros ese otro -ese realmente otro- que se nos muestra como otro, en su plena diferencia, sino que somos arrojados a preguntarnos si ese otro no será como nosotros; esto es, un sí mismo. Husserl ha mostrado los vericuetos de mirar al otro no solo como otro, sino de saber que tiene la misma estructura intencional que la mía y que por lo tanto es con igual derecho un sí mismo (Husserl, 1991) (Husserl, 1997).

Como diría Baudrillard (1997), la necesidad de oír al otro por sí mismo y no a través de cualquier mediación o delegación, democrática o no. El otro como un sí mismo que se muestra como sí mismo. Diríamos que no solo la fenomenología de las cosas es una fenomenología *alien*, sino que toda fenomenología es *alien*, tal como lo señala Ian Bogost (2012).

Para el caso de las mujeres, Spivak lo expresa así: “Es necesario imaginar esta mujer como otra y como ella misma. Esto es, estrictamente, imposible.” (2012, pág. 104).

Si el ámbito cognoscitivo falla, entonces tenemos que acudir a otro plano y es la experiencia como experiencia de la alteridad del otro. Nuevamente se tiene que eludir la tentación de un racionalismo extremo de quererlo reducir a algún tipo de semiótica y debemos quedarnos en el plano de la experiencia ética.

Experiencia ética que quiere decir fundamentalmente que mirar al otro que se muestra como otro y como sí mismo, tiene para nosotros el carácter de la responsabilidad. Aproximarnos a ese doble vínculo tiene, ante todo, consecuencias reales, concretas, en la sociedad en la que vivimos, porque tenemos que dilucidar con mucha claridad nuestra responsabilidad para con el otro, para no invadir el espacio del otro como sí mismo. Salir del dilema quiere decir asumir en toda su dimensión la responsabilidad para con el otro:

Esta es una responsabilidad del doble vínculo de lo ético... Cuando uno decide hablar de doble vínculo y de las aporías, uno es cazado por los fantasmas de lo indecible en cada decisión... Más aún, no es posible permanecer en la aporía o en el doble vínculo. No es un problema lógico o filosófico como una contradicción, un dilema, una paradoja, una antinomia. Solo puede ser descrito como una experiencia.” (Spivak, 2012, pág. 104).

Cualquier decisión que tomemos, los razonamientos que hagamos, las aproximaciones que lancemos, los recursos y estrategias que utilicemos nos llevan siempre a la responsabilidad. Es una ética de la responsabilidad: “En la aporía o en el doble vínculo, decidir es cargarse de responsabilidad.” (Spivak, 2012, pág. 105).

Esta es solo la mitad del problema, un fragmento del doble vínculo. Esa imposibilidad de acceder a la alteridad radical del otro, tiene que ubicarse en la relación entre cultura y capital, entre dicha alteridad que pertenece al ámbito cultural y la existencia brutal de la globalización que lo penetra todo y que subsume a la misma alteridad radical.

En esta particular situación, entonces, la globalización es también el sitio para una decisión correcta. Para hacer esta crítica una debe juntarse con lo abstracto, con la virtualidad del dinero virtual (Spivak, 2012, pág. 105).

Es una alteridad radical existiendo en la época de la globalización; son los nuevos subalternos de la globalización. Esos otros tienen que encararse al capital, a la lógica del dinero. Lo más concreto -que es el otro sí mismo- confrontado como lo más radical: el dinero virtual.

En este entendimiento rarificado y marxista, la globalización, la financiarización del globo, es lo abstracto como tal, lo abstracto como virtual, pura estructura. En contraste con esto, la cultura es el irreductible textil en donde lo que las mujeres tejen siempre se despliega hacia adelante, en un futuro siempre anterior. La cultura viva siempre fluye, como decimos una y otra vez.” (Spivak, 2012, pág. 105).

Entonces, a más de lo que se ha dicho sobre la carga de responsabilidad que nos toca llevar frente al otro, tenemos que ubicar a este en

la lógica del capital, en el modo en que quedan subsumidos en este, penetrados por las abstracciones del dinero.

Esas configuraciones culturales del otro que nos son dadas en la experiencia ética, ahora requieren ser codificadas siguiendo el rastro de la influencia -y de las determinaciones- del capital sobre ellas: “Yo estoy sugiriendo su constante desplazamiento por medio de prestar atención al posicionamiento de las mujeres sobre los ejes abstractos del capital, que necesitan una *codificación* cultural.” (Spivak, 2012, pág. 108).

Spivak da ahora un giro, que es lo que estructura su último libro, hacia la educación, con el fin de diseñar unas estrategias educativas que permitan, de alguna manera, dar cuenta de la imposibilidad del doble vínculo y quizás abrirse a espacios de resolución parcial.

La educación desde la perspectiva del relacionamiento entre nosotros y los otros -como otros y como sí mismos- inaugura una nueva forma de tratamiento de nuestro sí mismo, que nos conduce a escindirnos, a rompernos, a fracturarnos y que desembocará en nuestra conversión en otros: “Yo soy otro.”

El gesto de escisión -o quizás de descubrimiento de que estamos constituidos en esta falla-, no está destinado a un trabajo orientado a la resolución de las dificultades de la economía psíquica de cada uno, sino que es un instrumento, una guía para el rito de pasaje que nos muestre cómo sería eso de entender al otro por sí mismo:

... que es nuestra capacidad incorporada para volvernos otros a nosotros mismos, lo que puede quizás conducirnos a entender a otras gentes desde adentro...” (Spivak, 2012, pág. 111).

La “imaginación como una virtualidad de lo real...” (Spivak, 2012, pág. 112) nos abre hacia la intersubjetividad ciertamente, pero más allá, nos deja vislumbrar ese otro que en su alteridad radical se nos ha escapado hasta ahora. La tarea es: “...volviendo otro al sí mismo y acercando tanto como sea posible el acceso al otro como sí mismo.” (Spivak, 2012, pág. 113).

El enfoque de la educación, sus estrategias, más aún su responsabilidad, quedan signadas por el doble vínculo y por la necesidad de

aprender a ser otros para comprender a los otros: “Cualquier truco para entrenarles a ellos en el hábito mental de volverse otros más que proveerles de herramientas descriptivas.” (Spivak, 2012, pág. 112). (Con seguridad mucho de este tendría que ver, para nosotros aquí y ahora, en el mundo amazónico y andino, con el perspectivismo ontológico y con la metafísica caníbal que postula, precisamente, que solo se es uno mismo volviéndose otro) (Viveiros de Castro, 2002) (Viveiros de Castro, 1992) (Viveiros de Castro, 2009).

3. Conexiones parciales

El mundo está hecho de conexiones parciales, que son las únicas que existen. Diversas consideraciones tienen que hacerse al respecto. Quiero decir el mundo no está hecho de cosas cerradas, completas, definitivas, sino de partes (Strathern, 2004).

Quizás estamos tan acostumbrados a pensar la relación entre partes y todo, que nos es difícil escaparnos a esta idea. Lo que dicen las conexiones parciales es que la realidad entera está hecha de partes de partes y no de partes de un todo.

En el momento en que introducimos la idea de parcial, estamos diciendo que los diversos elementos, que entran a ser parte de un “objeto”, no se agotan completamente, no son absorbidos de modo exhaustivo.

Dos razones sustentan estas conexiones parciales dentro de las unidades operacionales: los componentes guardan la memoria del mundo al que pertenecían y desde el que han sido tomados; por lo tanto, traen consigo expresiones y contenidos, formas y sustancias, de vidas pasadas, de otras unidades operacionales.

Y luego, una vez que está ya construido el “objeto” que se quería, esos mismos elementos están listos para marcharse a ser parte de otras unidades operacionales. Hay aquí una inquietud que no les deja permanecer quietos y que les obliga a desplazarse constantemente.

Además, tenemos un aspecto adicional de las conexiones parciales. El “objeto” que se ha elaborado se traslada a un espacio en donde tiene

que convivir con otros “objetos” diseñados; con estos entra a su vez en una serie de relaciones parciales, que pueden ser tanto de diálogo como de confrontación.

Con esto se ha establecido un triple plano de las conexiones parciales: las que provienen de otras realidades, aquellas de su presente persistente y las que conforman los estados futuros. (Si quisiéramos darles nombres técnicos podríamos designarlos como: arqueología, momento y tendencia).

Las conexiones parciales se desarrollan a través de la obviación y explicitación (*Obviation* y *eliciting forms*). Se entiende por obviación el hecho de que las relaciones que dan origen a los entes parciales y a los modos en que estos precisamente se vinculan, constituyen una “diversidad simbólica”, en cuanto se encuentran constantemente en un proceso de emergencia de “*de formas recursivas procesuales*.” (Strathern, 2004, pág. 79).

La utilización de este término “*obviation*”, que tiene el mismo sentido que obvio, se refiere a que la relación misma es obviada, o si se prefiere, que se vuelve obvia en el modo en que las entidades parciales entran en relación -y por eso mismo comienzan a existir como tales-; y por eso mismo, pueden ser dejadas de lado a través del trabajo de los tropos.

Así desembocamos en un constante proceso que consiste en:

Personas y cosas están así descompuestas para revelar las relaciones que las constituyen.” (Strathern, 2004, pág. 79).

Proceso que, por ejemplo, para la estética nos importa muchísimo porque alude a la permanente sustitución de unas imágenes por otras, de unos tropos por otros, en una sucesión interminable de formas -y de formaciones-.

La obviación conduce al proceso de explicitación, que contiene dos aspectos: emergencia de entidades y emergencia como entidades concretas. El camino sin embargo no se detiene en este primer aspecto, sino que se torna recurrente y recursivo. Nuevas relaciones que desembocan en otras tantas formaciones y formas:

Una es testigo, por así decirlo, de cómo las imágenes crean imágenes (Strathern, 2004).

Para persistir como tales, las imágenes tienen que producir nuevas imágenes. Y para completar nuestro entendimiento de este proceso, hay que tomar en cuenta que cada nueva imagen, aunque provenga de la anterior, tiene con la primera una relación parcial y está lista para entrar en otra relación, trans-formarse y adquirir otro sentido.

Si aplicamos esto a la epistemología tendríamos que un paradigma se caracteriza, ante todo, por su inconmensurabilidad; lo que implica que en la relación entre varios de estos, el acceso desde un paradigma a otro es imposible porque no comparten términos con significados comunes que pudieran ser comparables entre sí (Kuhn, 1971).

De tal manera que aquellos aspectos que conforman un paradigma: categorías, generalizaciones simbólicas, ejemplos compartidos, le pertenecen a cada uno de ellos de forma exclusiva. Parecería que hablar de paradigmas parciales es una contradicción que no se sostiene. Digamos en primer lugar que conservamos la idea de inconmensurabilidad y que efectivamente no podemos pensar alguno de ellos desde las categorías de otro.

Sin embargo, esta inconmensurabilidad paradigmática la concebimos -en esta redefinición que estamos haciendo de la epistemología de Kuhn- como parcial. Los paradigmas son parciales porque su inconmensurabilidad es parcial. Cuando hablamos de inconmensurabilidad parcial queremos referirnos a un conjunto de aspectos que le dan forma a este nuevo concepto: existencia de segmentos del paradigma que son inconmensurables y que, por lo tanto, no pueden ser trasladados a otro ni expresados desde una mirada externa.

Esta inconmensurabilidad de los paradigmas se origina en el campo de lo real y después desciende al mundo del conocimiento, de la epistemología. Hay realidades que son inconmensurables, segmentos del mundo incomparable con otros que provienen de otras realidades, que se expresan en lo que hemos llamado conexiones parciales. Como lo expresa Agamben:

La inteligibilidad, que está en cuestión en el paradigma, tiene carácter ontológico, no se refiere a la relación entre sujeto y objeto, sino al ser (Agamben, 2008, pág. 34).

Aspectos de un paradigma que son efectivamente utilizados por otros, a pesar de sus elementos incomparables. Por ejemplo, en el caso de la física o la psicología, nos estamos refiriendo a paradigmas científicos, aunque estos mismos términos tengan diversas acepciones y, de hecho, no comparamos teorías que no son científicas.

También la capacidad de narrar un paradigma utilizando los medios de otro paradigma, como en el caso de los procedimientos de traducción, que siempre son parciales. A pesar de esto, por más difícil que sea un concepto en una determinada lengua y que no tenga una palabra equivalente en el idioma que le queremos transferir, es posible escribir un libro entero para explicar y aproximarse al sentido que esa palabra tiene en la lengua original. Tenemos, como ejemplo, el enorme trabajo de la hermenéutica de los textos clásicos.

Poner en contacto paradigmas significa reconocer que hay en ellos, núcleos intransferibles que, a lo mucho, pueden ser narrados desde sus propios términos; y, al mismo tiempo, detectar los otros componentes que comparten o que son traducibles. Se salva la noción de paradigma que sigue siendo útil en muchos campos y se permite su apertura para tener visiones más integrales de la realidad, sin tener que mantenerse aislado en uno de ellos.

Todo esto nos conduce a lo que Haraway denomina conocimiento situado y privilegio de la perspectiva parcial, como parte del posicionamiento feminista en la ciencia, pero que se pueden generalizar y adoptar como conceptos epistemológicos generales, que entran a formar parte de la mirada dialéctica (Haraway, 1995).

Una perspectiva parcial tiene que ver directamente con el problema de la objetividad, tal como se la presenta en las corrientes neo-positivistas y que siguen siendo hegemónicas dentro de la ciencia: “Desenmascaramos las doctrinas de la objetividad porque amenazaban nuestro embrionario sentido de la subjetividad y de la función histórica y nuestras definiciones de verdad...” (Haraway, 1995, pág. 319).

Y frente a esta objetividad cuestionada se propone una alternativa desde el feminismo: “Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarada que acomode los proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*.” (Haraway, 1995, pág. 324).

Conocimiento situado que se refiere a una “localización limitada”, desde la cual miramos el mundo y nos apropiamos de él; pero, es de esta manera que se conforma la objetividad que queremos, porque solamente adoptando una perspectiva parcial podemos ser efectiva y coherentemente objetivos.

Se reconoce que la pretensión de una mirada general, universal, total, es simplemente imposible y que, en último término, todas las perspectivas, incluidas las de la llamada ciencia dura, como la física, son perspectivas parciales, que aprehenden un segmento del mundo con un segmento del conocimiento posible de esos fenómenos.

La perspectiva parcial que emerge desde los subyugados, si bien está en una mejor posición para comprender objetivamente el mundo -esto es, desde su propia parcialidad-, “no son posiciones “inocentes”. Al contrario, son preferidos porque en principio tienen menos posibilidades de permitir la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento” y porque “parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo”, pero que, al mismo tiempo, tienen enormes obstáculos para constituirse y estar al nivel de las grandes teorizaciones científicas. De tal manera, que el probable privilegio epistemológico de los subyugados es una posibilidad cuya concreción tiene que atravesar muchos obstáculos, que no siempre se superan y que pueden igualmente ser disputados y controvertidos. Nada asegura que sea una especie de acceso directo a la verdad (Haraway, 1995, pág. 328).

Haraway insiste en que la adopción de una posición epistemológica basada en la perspectiva parcial, como núcleo del conocimiento situado, está lejos de ser ni totalizante ni relativista y que, por el contrario, exclusivamente allí “se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional.” (Haraway, 1995, pág. 329).

Más aún, la racionalidad del conocimiento científico proviene de “polí-

ticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional.” (Haraway, 1995, pág. 335).

Estas perspectivas parciales, que se reconocen como tal de manera responsable, no se encuentran aisladas, sino que están sumergidas dentro de campos en donde habitan otras perspectivas parciales, hacia las que hay que estar abiertos, porque así se contribuirá a la formación de una mejor imagen de la realidad.

Una dialéctica de conocimientos situados, compartiendo y confrontando sus perspectivas parciales, a través de una objetividad y racionalidad, que surge únicamente de estos encuentros: “La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular. La cuestión de la ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada.” (Haraway, 1995, pág. 339).

4. La dialéctica de la razón digital

La hegemonía ya plenamente establecida de la razón digital en todos los ámbitos de la existencia, implica con igual fuerza transformaciones epistémicas y epistemológicas de gran alcance y profundidad, no del todo comprendidas y estudiadas, especialmente por esa capacidad de ocultamiento que le permite mover los hilos fenoménicos sin que percibamos lo que está detrás, como es el caso del predominio del software.

Por esto, se vuelve necesaria y urgente una crítica de la razón digital que nos proporcione una perspectiva sobre estos cambios que se dan en la producción y en la difusión de conocimientos, y nos aproxime a su mejor comprensión y manejo. Desde luego, hay una serie de análisis que crece cada vez más que nos aproximan a esa crítica de la razón digital.⁵

En este momento, el interés se centra en sacar a la luz algunos aspectos

5 Una bibliografía referencial básica sobre este tema podría incluir a Drucker (2014).

tos epistemológicos y metodológicos que cualquier visión dialéctica del mundo actual debería incorporar y que se derivan precisamente del predominio de la razón digital sobre el conocimiento.

Estas reflexiones se sintetizan, en primer lugar, con la introducción del concepto de cibernético que ha estado vinculado a la unión de seres humanos con partes mecánicas, cuyo mejor ejemplo son las prótesis. El concepto se ha desarrollado para ser más inclusivo y para reflexionar cómo las nuevas tecnologías de la información y la comunicación nos convierten, en gran medida a todos, en cibernéticos.

Sin embargo, hace falta un concepto mucho más técnico que cubra sus diferentes usos y aplicaciones, especialmente desde la perspectiva de aquello que ahora se llama posthumano. Siguiendo los trabajos de Donna Haraway (2007), Marilyn Strathern avanza sobre la noción de cibernético a fin de generalizar su significado, de tal modo que puede ser aplicado a diversos campos, en su caso a la antropología.

Cibernéticos melanesios: un circuito de diferentes figuras o componentes. Los componentes nunca son iguales a lo que les hace funcionar, que está centrado en la persona.” (Strathern, 2004, pág. 118)

Para llegar a este punto, hay que introducir fuertemente la idea de que la distinción entre natural y artificial no se sostiene más; más aún, se puede decir que no hay nada tan natural como los dispositivos de comunicación que usamos; no hay nada tan artificial como los cuerpos humanos que cada vez más son producidos y acercan a lo posgenómico:

Un cibernético no es ni un cuerpo ni una máquina, en donde los principios en base de los cuales funcionan sus diferentes partes no forman un sistema único. Sus partes no son ni proporcionadas ni desproporcionadas. Sus conexiones internas constituyen un circuito integrado, pero no una unidad singular.” (Strathern, 2004, pág. 36).

Lo importante es entender en este contexto que esos elementos que entran a formar parte de la nueva entidad tienen un estatuto ontológico diferente: cada uno existe a su manera y por lo tanto son “entidades que están hechas y se reproducen de un modo diferente -tienen orígenes diferentes en este sentido- pero trabajan juntos.” (Strathern, 2004, pág. 37).

Por esta misma razón las conexiones que se establecen entre esos distintos componentes son siempre parciales, jamás se agotan dentro de la entidad que forman, de tal manera que “están conectados (pero) no son comparables.” (Strathern, 2004, pág. 39). El hecho de estar conectado hace que la entidad funcione, en la medida en que un componente potencia o desarrolla las capacidades del otro.

Un cibernético es una unidad operacional en donde sus elementos son compatibles, pero no comparables. Podemos sintetizar lo que se puede entender por cibernético, a fin de que sea aplicable a cualquier campo que vaya desde las clásicas prótesis hasta la antropología, pasando por todas las variantes imaginarias o reales que se den.

Un cibernético implica:

- Una relación de prótesis que le permite a otra entidad desarrollarse y abrirse otros campos de experiencia.
- Las relaciones entre los componentes son siempre parciales, de tal manera que los elementos no forman una unidad indiferenciada, aunque funcionan.
- Los componentes pertenecen a órdenes ontológicos distintos; esto es, son formas de vida incomparables, como el caso del cuerpo humano y las prótesis mecánico-digitales: celular, computadora, tablet. Esto es: son compatibles, pero no comparables, por eso se pueden conectar para funcionar, pero no pueden reproducirse como una unidad.

Esto nos conduce a preguntarnos por aquellos elementos que tenemos que incorporar en nuestra comprensión y manejo de la realidad y que tienen que ver directamente con aquellos elementos que deberán “suplementar” la noción de realidad, a fin de mostrar su insuficiencia.

Una realidad que jamás está terminada, completa, cerrada, sino que tenemos que concebirla con la capacidad de ampliación de la realidad y de nuestro sentido de ella; y, además, captarla como medio, no solo por su insuficiencia radical, sino por la serie de elementos virtuales, imaginarios, perceptuales, contrafactuales que la rodean constantemente.

Aunque no se desarrollará aquí, dos referencias son indispensables: la existencia de una pluralidad de los mundos, el carácter ontológico de las modalidades, en donde siempre es viable un mundo posible; y la concepción de que las cosas podrían haber sido de otra manera, que los cursos de la historia siempre han estado abiertos. Han sido los avances en el mundo digital los que han hecho emerger esos otros campos, tanto posibles como contrafactuales, sobre los que Lewis habría tenido tanto que decir (Lewis, 1973) (Lewis, 2015).

Este largo siglo XXI tiene marcado en la frente la tecnología, su exaltación, su triunfo, su promesa y su maldición. Difícilmente cualquier propuesta de comprender el mundo en el que vivimos podrá escapar a un profundo diálogo con la tecno-ciencia.

Hemos ido tan lejos que los límites entre lo natural y lo artificial se vuelven cada vez más borrosos. ¿Qué puede ser más natural que la tecnología que usamos todos los días como el celular o la computadora? ¿Qué puede ser más artificial que un maíz transgénico? La naturaleza es naturaleza producida y lo artificial se incorpora a lo humano para convertirnos en cibernéticos. Lo posmoderno se transforma en poshumano.

Por esto, cabe entrar en las reflexiones que se desprenden de la tecnología; es pertinente analizar la utilidad de los conceptos de ese campo cibernético para nuestra comprensión dialéctica del mundo y no solo como metáforas, sino como verdaderos instrumentos analíticos. Un ejemplo esclarecedor de esta relación lo encontramos en la comprensión de la dialéctica como realidad aumentada.

Entendemos por realidad aumentada la complementación de la realidad que vemos con otros elementos -reales o no- que no están presentes o que no se muestran de manera explícita, aunque correspondan a esos fenómenos.

Como ejemplos, un celular que toma una foto de una calle y la realidad aumentada le provee del resto de la información que se requiere: distancias, transporte, servicios, la dirección que buscamos. La imagen delineada de un auto o el logo de Toyota, que mostrados a la cámara de un determinado programa nos permite conducir virtualmente el auto, verlo por dentro, desarmarlo.

En el momento en que se afirma que la dialéctica es la realidad aumentada se quiere decir que nos proporciona los elementos que nos llevan más allá de las apariencias, de lo que efectivamente vemos, en donde emergen los otros componentes de la realidad.

Esos otros aspectos de lo real están ocultos porque lo que vemos no puede proporcionarnos toda la información y nosotros no estamos en capacidad de percibirla de modo completo. Además, la dialéctica corrige las distorsiones introducidas por la ideología dominante, dejando que salgan a la luz los procesos de explotación, de dominación, de subordinación al que nos tiene sometido el capital y su sociedad.

La dialéctica como realidad aumentada también actuaría como espacio virtual en el que rastreamos ese otro mundo posible que anhelamos, esa sociedad alternativa, esos procesos de emancipación por los que luchamos. Nos permitiría construir virtualmente a partir de la realidad actual, esa otra sociedad sin explotación. Igualmente la utilizaríamos como instrumento educativo, por ejemplo, en el ámbito ecológico para explicitar los efectos de la explotación minera o para proponer un entorno en donde se cuide de la naturaleza.

En síntesis, la realidad aumentada le serviría a la dialéctica para insistir en lo insuficiente de nuestro concepto de realidad, que tiene que ser sustancialmente ampliado para incorporar todo lo que ella oculta.

5. La dialéctica de lo Medio-Real

Todos somos medio reales, de muchas maneras y en muchos sentidos.

Una de las características más llamativas de los juegos de video es el entrecruzamiento de lo real y de lo virtual. Con todo derecho, la persona que se sienta a jugarlos puede ser llamada un cibernético, porque está perteneciendo tanto al mundo de lo real como al virtual -en este caso: al orden de la ficción-.

Habrán un impacto en los dos lados del espejo: las influencias del mundo de los videojuegos en la realidad social; y la manera cómo podemos rastrear los conflictos reales en el espacio virtual: cuestiones de la

subjetividad, violencia, renacimiento de un pensamiento estratégico.

Como señala Jesper Juul (2005), las reglas son reales; las personas se encuentran efectivamente teniendo una experiencia determinada frente al computador y ganan o pierden; estas reglas no pueden ser evadidas o evitadas, porque hay una restricción que lo impide, aunque son de una extrema flexibilidad para permitir que el juego tenga diferentes desarrollos. Pero, se trata, de todas formas, de una ficción y se la toma como tal, a pesar de lo inmersiva que pueda ser la experiencia.

En palabras de Juul:

En el título, Medio-Real se refiere al hecho de que los juegos de video son dos cosas diferentes al mismo tiempo: los juegos de video son reales en cuanto tienen reglas reales con jugadores que actúan efectivamente, y en cuanto perder o ganar es un evento real. Sin embargo, cuando se gana un juego, cuando se mata un dragón, este no es un dragón real sino uno ficticio. Por lo tanto, jugar un juego de video es interactuar con reglas reales mientras imaginamos un mundo ficticio, y un juego de video es un conjunto de reglas al mismo tiempo que un mundo ficticio (Juul, 2005, pág. 1).

Los videojuegos segmentan su propio mundo ficcional y una vez que se pasa la fase del juego, uno se encuentra con segmentos. Ni siquiera hay la intención de colocarlo de modo completo que, por otra parte, sería imposible de hacerlo.

Esto también muestra que, aunque los gráficos describen un elaborado mundo ficcional, solo una parte de este mundo es actualmente puesto en funcionamiento en las reglas del juego... (Juul, 2005, pág. 1).

De tal manera, que un pequeño número de reglas da lugar a un campo de variación prácticamente infinita, en donde se introducen las estrategias de los jugadores. En su carácter performativo, se tiene que completar un conjunto de acciones para concluir el juego.

El juego ni muestra el mundo ficticio completamente, ni provee de la narración de forma exhaustiva, de tal manera que deja al jugador en la libertad de inventar lo que allí pasa. Así, al jugador se le exige que construya su propio orden ficcional:

De hecho, la experiencia del jugador acerca del juego de ficción aparentemente no requiere mucha consistencia -el mundo del juego es algo que el jugador a menudo elige imaginar libremente." (Juul, 2005, pág. 6). Los juegos en su forma actual, tienen esa enorme capacidad de ocupar prácticamente todos los medios, sin restringirse a uno solo. Se caracterizan por una enorme amplitud de soportes y el término que se usa para expresarlo es: transmedial.

Adicionalmente, el modelo no une el juego a ningún medio específico y los juegos son, por lo tanto, transmediales en la misma medida en que la historia narrada es transmedial...los juegos son transmediales en la medida en que muchos diferentes medios (o instrumentos) pueden ser usados para jugar un juego (Juul, 2005, pág. 7).

Con estos elementos que muestran a los videojuegos como medio-reales, podemos, por ejemplo, comprender el mundo del arte. La primera pregunta que resalta de estos razonamientos, es si el mundo del arte como el del videojuego es medio real; y de serlo, de qué manera lo es.

Se afirma aquí, entonces, que el mundo del arte es medio-real, porque pertenece tanto al campo de lo ficticio como al de lo real. Una obra de arte es un hecho o un evento sociológico, cultural, que penetra en el mercado, en las noticias, que estructura un gusto, entre otras cosas. Pero, el mundo de la obra de arte no es real: se trata de una ficción. No importa cuánto pretenda ser una realidad, su mitad no puede escapar a la ficción. Y por más esfuerzos que haga, la cuestión de su relación con la realidad -en cuanto evento- surge a cada paso.

La cuestión de las reglas, sin embargo, muestran que videojuegos y arte están estructurados con estos elementos: realidad y ficción, pero lo hacen de manera invertida. Quiero decir que mientras los videojuegos consisten de un mundo ficticio y reglas reales, postulo que en el arte las reglas son ficticias y los mundos son reales. Hay que precisar que cuando se dice: reglas ficticias, no se trata de no que existan, sino que son inventadas por el artista y no esperan tener consecuencias reales como finalidad fundamental. Quizás sea preferible hablar de reglas que pertenecen al mundo de las ficciones.

Por su parte, los medios, los recorridos, las visualidades son plenamente reales. Y entre los mundos reales y las reglas ficcionales se producen

una serie de sentidos, jamás cerrados completamente, nunca abiertos de modo indefinido. Toda obra de arte es un conjunto más o menos definido de interpretaciones posibles en un momento y contexto dados.

Ahora queremos establecer un paralelismo entre el modo como funciona el plano real y el ficticio en los videojuegos, con lo que sucede en la manera en que desde nuestra subjetividad se apropia del mundo. La hipótesis central es que somos radicalmente medio reales; o si se prefiere: mitad reales y mitad virtuales. Los videojuegos no serían otra cosa que la exteriorización plena de una característica que todos poseemos.

La interacción entre reglas del juego y reglas de la ficción es una de las más importantes características de los videojuegos... (Juul, 2005, pág. 1).

El papel de la imaginación es clave en este contexto. Lo real no está conformado solo de lo que está presente, sino de lo ausente, por una parte; y por otra, de lo que imaginamos, de aquello que visualizamos como posible o como imposible. Estiramos la realidad por todos los lados hasta que finalmente la quebramos, para que aparezca una nueva realidad. Sin el trabajo de la imaginación, llevar a cabo esta tarea sería imposible.

Tomando a Jesper Juul hay que dar un paso adelante: se tiene que reconocer que tanto la realidad como la ficción están sometidas a reglas; y estas entran en constante relación, de tal manera que se alimentan unas a otras en su doble plano, tanto en el modo cómo la realidad se representa en la ficción y en cómo la ficción altera la realidad; y, por otra parte, las interrelaciones específicas entre las dos clases de reglas (Bogost, 2006) (Juul, 2005).

...dos maneras básicas en que los juegos están estructurados y proponen desafíos a los jugadores: el de la *emergencia* (un número de reglas simples que se combinan para formar variaciones interesantes) y el de la *progresión* (desafíos separados presentados serialmente) (Juul, 2005, pág. 5).

En nuestra realidad social e individual tendríamos que indagar sobre las reglas que nos conforman -que muchas veces, se vuelven reglas rígidas que se nos imponen- y la progresión que siguen; esto es, la manera cómo se desarrollan en condiciones histórico-concretas en contextos definidos.

La manera cómo se conforma el mundo de los videos juegos, según Juul, aparece en el siguiente cuadro en donde el espacio central corresponde al video juego: (Juul, 2012).

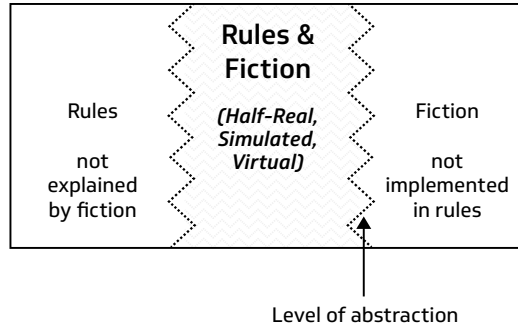


Figura 3. Niveles de abstracción (Juul, 2012).

Lo que trata de mostrar este autor es que los videojuegos ponen en relación las reglas que provienen de la realidad con las historias que se viven en los diferentes desafíos del juego, y que el margen de la abstracción es susceptible de desplazarse hacia la izquierda o derecha, ampliando los niveles virtuales o reduciéndolos, incorporando segmentos más grandes de ficción o aproximándolos a la realidad.

Si se generaliza este esquema para que sea aplicable de modo mucho más general, quedaría de la siguiente manera:



Figura 4. Medio real

CAPÍTULO IV. LA
DIALÉCTICA DE LAS
ABSTRACCIONES:
¿QUÉ PERSISTE?
¿QUÉ HAY DE
NUEVO?

En este recorrido que se ha hecho de la dialéctica, de tradición marxista en nuestro siglo, constatamos que hay un panorama disperso, con muchas orientaciones, postulados, desarrollos, que en la mayoría de casos no dialogan entre sí. Por esto, se torna difícil encontrar elementos comunes, aspectos similares, un cierto aire de familia, unas constantes que están allí a pesar de las diferencias.

Esto es lo que intentará producir, sin que lleguemos a tener una especie de sistema dialéctico, suficientemente organizado y articulado, sino puntos de vista que en algún momento tienden a confluír, para volver a separarse y así seguir su propio camino. Por otra parte, todas son consideraciones parciales y se presentan como tales; ninguna se postula como la verdad sin más por encima de las otras, sino que están allí como propuestas, como indagaciones que quizás conduzcan más adelante a un ensamblaje de las diferentes teorías, sin disolverlas unas en otras, peor aún en alguna suerte de nuevo dogma.

El viaje que se ha hecho a través de estas dialécticas no ha sido, ni ha pretendido serlo, completo; por el contrario, diversos puntos de vista han quedado fuera, bien sea porque no estaba claro su componente dialéctico, bien por falta de tiempo. Futuras ediciones incorporarán nuevos autores y nuevas perspectivas; aunque se ha procurado que la imagen que se muestra sea suficientemente representativa de lo que podía denominarse, la nueva dialéctica, como un espacio en plena fase de constitución.

Entonces, ¿cuáles serían esas constantes, esos aspectos persistentes que encontramos en estas dialécticas?, ¿qué tipo de constelación se está construyendo?, ¿qué tipo de argumentaciones encontramos que las aproximan?, ¿en qué medida se diferencian de las anteriores dialécticas, especialmente de su variante dogmática, que fue largamente predominante?, ¿cómo incorporan elementos de la vida actual, como las nuevas tecnologías de la información y comunicación?, ¿cómo piensan luego de la caída del Muro de Berlín, del fracaso de los socialismos reales, de no saber cómo serán las revoluciones del futuro; pero, con igual fuerza, a través de las emergencias de nuevas resistencias contra el capitalismo tardío y sus gobiernos?, ¿en qué medida siguen reflexionando sobre la lucha de clases e incorporando los enfoques de género, los anti racistas y las perspectivas ecológicas?

Todo esto nos lleva a preguntarnos, en primer lugar, por las condiciones de posibilidad de una nueva dialéctica, acorde a nuestros tiempos y necesidades, que señale con claridad los contextos, los elementos, las situaciones, que deberán concurrir a fin de que tengamos una dialéctica.

Y estas condiciones de posibilidad, que ya vienen contenidas dentro de las propias preguntas que señalan la dirección de la respuesta, se deberán encontrar en la confluencia de teorías y prácticas de los movimientos sociales, del proletariado, las mujeres, los negros, los indios, los ecologistas que, ciertamente, pugnan muchas veces en direcciones opuestas y en donde los desencuentros son la norma. Desde luego, no se trata de hacer una síntesis artificial, imposible, sino de reconocer los campos de confluencia y las diferencias irreductibles, que deberán expresarse a profundidad en esa nueva dialéctica.

El único elemento que se colocaría como un referente, a pesar de la diversidad, es la adopción de una perspectiva anticapitalista, único lugar de enunciación desde el que se puede formular una dialéctica para nuestros tiempos, en un mundo globalizado y gobernado por el capitalismo tardío, en donde a pesar de su crisis, las clases dominantes no han dejado de triunfar y los sectores populares y subalternos todavía sufren grandes derrotas.

Desde luego, estas condiciones de posibilidad tendrán que ser confrontadas con las teorías y las prácticas que pongan a prueba su capacidad de explicar la realidad, su potencia heurística, con una orientación emancipadora y de iluminar las prácticas sociales liberadoras; al mismo tiempo que competir con suficiencia frente a innumerables epistemologías y metodologías que incluso, se postulan como alternativas como es el caso, por ejemplo, de las llamadas epistemologías del sur.

Finalmente, estas condiciones de posibilidad exigirán una orientación no dogmática, capaz de dialogar con otras propuestas igualmente potentes, sin importar de donde provengan, y que se establezca con claridad que aunque construyendo una dialéctica sistemática, ésta siempre será parcial, un punto de vista entre otros, una propuesta a ser permanentemente discutida, mejorada, alterada, criticada, que se reconoce como situada en una perspectiva de clase, género, anti racista y ecológica, con una intención emancipadora.

Ahora, propongamos unas cuantas características que las dialécticas actuales parecen compartir, aunque no todas en el mismo grado ni de la misma manera:

1. Una relectura de Marx, especialmente de *El Capital*

El planteamiento de una nueva dialéctica se levanta sobre una nueva lectura de Marx y una serie de debates en torno a la relación con Hegel, así como discusiones que giran en torno a aspectos técnicos que son radicalmente redefinidos, como el papel del dinero o la relación entre la subsunción formal y la real. Todo esto, como se ha dicho, se desprende de la publicación crítica de la obra de Marx en el Mega2.

Lo importante en este caso es entender que la “lógica” de *El Capital* penetra en todos los espacios de la sociedad, desde los reales hasta los virtuales, de tal manera que el capital subyace al conjunto de fenómenos del mundo social y que, por otra parte, a más de esta determinación directa, funciona como modeladora, provocando que diversos campos de la realidad se contaminen con esta “lógica”.

Por eso, cabe preguntarse, en cada caso concretamente, cómo la dialéctica de las abstracciones, que mueve el capital, se convierte en la guía de los procesos de ciertos ámbitos, como pueden ser los videojuegos, el cine, la literatura, el diseño, etc. Esto, desde luego, no puede convertirse en un ejercicio esquemático, sino en la inmersión en los fenómenos para mostrar y demostrar este carácter modelador de la dialéctica de las abstracciones.

2. Una separación radical de la dialéctica del siglo XX, tantos en sus vertientes dogmáticas como críticas.

La nueva dialéctica representa una ruptura radical con la dialéctica del siglo XX, incluso con sus vertientes más críticas. Sin embargo, hay elementos cruciales que muestran su continuidad y luego su transformación, porque se mantiene la perspectiva de clase, el tratamiento de las contradicciones, la necesidad de entender el trabajo de lo negativo.

Como se ha mostrado, la imagen que arroja esta dialéctica de las abstracciones, como la hemos denominado, es harto diferente de cualquier texto de la dialéctica en su versión dogmática o crítica; al extremo que, en los casos en que se retoma el pensamiento de Hegel, este será reinterpretado, de tal manera que su dialéctica en su versión más esquemática ha desaparecido: tesis, antítesis, síntesis; o, si se prefiere, posición, negación, negación de la negación.

Ambas versiones de la dialéctica conservan ese interés emancipatorio, ligado a las luchas de las clases sociales, de los sectores sociales, de los movimientos sociales clásicos y nuevos; aunque la perspectiva de una revolución, como tarea inmediata, ha desaparecido no solo del pensamiento, sino de la realidad social como tal, en una época tan profundamente reaccionaria como la que vivimos y porque estamos lejos de haber superado la destrucción del socialismo real.

Otros aspectos, como la relación clase y partido, en la nueva dialéctica han desaparecido casi por completo; en la revisión que se ha realizado, únicamente Žižek retoma este tema, por cierto, en otros trabajos no vinculados con la dialéctica.

3. La negación como eje de la nueva dialéctica.

La negación es el aspecto que más transformaciones ha sufrido en la dialéctica de las abstracciones; su conceptualización se separa de las formulaciones clásicas, más hegelianas, hasta volverse irreconocible. Parecería que el carácter mismo de la época, en la fase tardía y decadente del capitalismo y la quiebra del socialismo real, a más de la destrucción de la naturaleza, lleva a que la negatividad sea colocada en primer plano y que se resista a ser solo un momento mediador entre dos positivities.

En esta nueva dialéctica, la negación queda conceptualizada de la siguiente manera:

- La existencia de una doble negación: aquella que es externa a un fenómeno y que es la más conocida y teorizada; y aquella que está incluida en cualquier proceso, como su parte intrín-

seca, inherente, que existe en cualquier realidad de manera inmanente.

Así que, adoptando esta nueva perspectiva dialéctica, cabe preguntarse en cada situación, para cada realidad, cuáles son las negatividades que se le oponen desde el exterior; y cuáles son las negatividades contenidas en su propio interior, de tal manera que aun dejándolos que se desarrollen sin obstáculos, terminarían destruidas.

Esta es una excelente pregunta para el capitalismo actual o para los gobiernos, que muchas veces se levantan sobre grandes derrotas populares y que carecen de una oposición organizada y que, sin embargo, terminan por hacer crisis que pueden llevarles a su propia destrucción, por esa negación interna que actúa en su interior.

- Negación como origen de todo el movimiento dialéctico, en donde ya no se parte de alguna positividad -o tesis- ya dada, sino que el mundo entero comienza en esa nada de la cual todo parte y a la cual todo vuelve.

Así que la dialéctica tradicional tendrá que cambiarse por otra que se formule como:

Negación - positividad - negación...

- La negación como ausencia, que significa la insuficiencia de la realidad, que no puede ser entendida ni en su constitución ni en su futuro, solo a través de lo que está dado. Lo real existe en la medida en que no todo está dado, en cuanto hay algo fundamental, esencial, que está ausente.

Esta es una crítica radical de las pretensiones del presente, que permite que nos interroguemos sobre las insuficiencias del presente, que indagemos sobre lo que no está aún dado y que entendamos que este elemento ausente es lo que confiere sentido al presente, a la realidad. Como diremos más adelante, toda realidad es medio-real, porque habita dentro de ello esa insuficiencia ontológica que la conforma.

4. Teoría y práctica

La nueva dialéctica propone una relación diferente entre teoría y práctica, más allá de las viejas consideraciones sobre la práctica como criterio de verdad o como el referente al cual se supedita la teoría. Ahora cada uno de estos elementos ya contiene dentro de sí un aspecto del otro:

Como dice Bhaskar: “Ahora quiero insistir en la naturaleza práctica de toda teoría y en la cuasi-proposicionalidad de toda práctica, en la medida en que depende de esta, pero no de modo exhaustivo, tiene sus conceptos, y así sus aspectos expresivos y de creencias...” (Bhaskar, 2008, pág. 61).

Siguiendo este enfoque tendríamos:

Teoría	→	Consecuencias prácticas
Práctica	→	Cuasi-proposicionalidad

Más aún, la teoría, sea cual fuere, ha surgido de unas determinadas prácticas sociales y las ha transformado en conceptos; y luego, esa teoría apunta en una determinada dirección para su encarnación en la realidad.

Por su parte, la práctica siempre va acompañada de algún nivel de ideación que se manifiesta discursivamente y que, finalmente, produce enunciados que se aproximan a la teoría en algún grado.

El esquema completo quedaría de este modo, en donde R significa relación:

Teoría → Consecuencias prácticas **R** Cuasi - proposicionalidad ← Práctica

Y esto evita recaídas en formas de empirismo o en conceptualizaciones vacías. La parte más novedosa está en la capacidad que se tenga de extraer de las prácticas esos aspectos cuasi-proposicionales, esos enunciados que le permiten existir como una práctica social, ese escape del empirismo desnudo.

5. Contradicciones

La contradicción se separa de su formulación lógica, de A y no-A, porque así se evita sostener que la dialéctica cree que hay contradicciones lógicas en la realidad. Por el contrario, se trata de contradicciones reales, efectivamente actuantes y que, por eso, tienen que ser comprendidas de otro modo.

Bhaskar propone una definición extremadamente clara de lo que ahora se consideraría una contradicción, en donde esta es el obstáculo, más o menos destructivo, que un fenómeno encuentra para su realización y que no se refiere a las condiciones negativas externas que toda realidad tiene:

Una contradicción interna es entonces un doble vínculo o una auto-restricción (que puede ser multiplicado para formar un nudo). En el caso de un sistema, agente o estructura, S, es bloqueada en su realización con otra, R'; o, un curso de acción, T, genera una compensación, inhibición, quiebra o, de otra manera, opuesta al curso de acción, T'. R' y T' están negando radicalmente R y T respectivamente (Bhaskar, 2008, pág. 52).

6. La dialéctica del doble vínculo

Esta característica del doble vínculo -y la siguiente: las conexiones parciales- que se han colocado como integrantes de la nueva dialéctica, proviene de la necesidad de integrar la perspectiva de género, de raza y ecológica, sin la cual no es posible una dialéctica contemporánea, porque se le escaparían estos fenómenos fundamentales.

Como se ha mencionado, no se trata de disolver las oposiciones, contradicciones, malentendidos, entres estos aspectos, en una especie de reduccionismo de clase, sino comprender los vínculos que los unen sin perder sus diferencias.

La nueva dialéctica sostiene que se debe aprender el doble vínculo, para poder manejarlo y tratarlo adecuadamente y no tener acerca de él solo una actitud teórica que, por lo demás, es imposible. El doble

vínculo implica nuestro involucramiento en él; y no es una elección, sino que se nos impone a cada paso que damos en la vida social.

Se entiende por doble vínculo, el conjunto de instrucciones contradictorias que la sociedad emite constantemente, que nos polariza entre dos extremos, que nos conduce a dilemas que no sabemos cómo resolver. Desde luego, aquí no hay una estrategia para disolver el doble vínculo, sino una manera de aproximarse a él, sabiendo que sus aspectos esenciales provenientes de las instrucciones contradictorias no van a desaparecer.

Esta dialéctica es particularmente útil para la elaboración de teorías con sus concreciones prácticas, relacionadas con la imposibilidad de acceso a ese otro que está frente a mí, al cual no puede entender a cabalidad pero que tampoco puede renunciar a comprender la experiencia del otro en cuanto otro. Este es el caso del género, la raza, los migrantes, otras especies o la misma naturaleza.

La dialéctica del doble vínculo no hace desaparecer la alteridad radical, pero propone una estrategia a través de imaginar la experiencia del otro, que pueda aproximar esos dos extremos del doble vínculo.

7. La dialéctica de las conexiones parciales

La dialéctica anterior contenía un enfoque central sobre el cual se organizaron infinidad de debates: la totalidad. En esta nueva dialéctica, esta totalidad ha desaparecido y ella misma no se pretende como un sistema cerrado y completo, cosa que considera imposible por principio.

Frente a la totalidad se opone lo parcial y la realidad como el conjunto de conexiones parciales. Las totalidades, en caso de haberlas, no son sino agrupaciones temporales, estructuraciones provisionales de conjuntos parciales. Una totalidad no sería otra cosa sino un conjunto determinado de parcialidades que se han reunido espacio-temporalmente y que tarde o temprano se disolverán, para entrar a formar parte de otras parcialidades.

Los aspectos centrales de una perspectiva parcial serían:

- La realidad está conformada de partes de partes.
- Estas partes entran en conexiones que también son parciales, de tal manera que ninguno de sus elementos corresponde de manera completa o definitiva a una parte, sino que puede desprenderse para ser un componente de otra parte de la realidad.
- La dinámica de las conexiones parciales hace que los aspectos esenciales sean sumergidos y ocultados, mientras otros fenómenos aparecen ante nuestros ojos. Procesos que llamamos obviación y elicitación respectivamente.
- Las conexiones parciales también se aplican al plano epistemológico, en donde tenemos el conocimiento situado, local, que tiene su perspectiva parcial. Todo conocimiento es local y solo existen pretensiones de universalidad.

8. La introducción de la dialéctica de la razón digital

Estos elementos incorporados a la nueva dialéctica provienen de la consideración de que las tecnologías actuales han transformado radicalmente la realidad y nuestra comprensión de ella. No se entendería una dialéctica que no reflexionara y aprendiera de los procesos que se dan en la esfera de lo digital, hasta para poder realizar una crítica a la razón digital.

Dos aspectos se toman en consideración en la dialéctica de la razón digital:

- El surgimiento de los cíborgs, en donde este término se ha ampliado y profundizado para que vaya más allá de su significado común y tenga la capacidad de explicar otros fenómenos.
- Un cíborg es cualquier realidad en donde sus componentes son ontológicamente no comparables, pero son funcionalmente compatibles. Sin lugar a dudas el mejor

ejemplo está en la diferencia ontológica entre el plano del hardware-software y los seres orgánicos, especialmente los seres humanos, pero que son totalmente funcionales cuando están juntos.

CAPÍTULO V.
ABSTRACCIONES
REALES EN *EL*
CAPITAL DE MARX

Se puede decir que la forma es la sustancia, y la abstracción real, el procedimiento por el cual esta forma se origina, se desarrolla y llega a su máxima expresión. Esto es; el camino que se recorre desde la mercancía hasta el dinero, es conducido por la abstracción. Así como ha sido indispensable dilucidar el concepto de forma, de igual manera es necesario hacerlo con la noción de abstracción real.

Más aún, cuando la abstracción es un término que en la tradición está completamente pegado al conocimiento y que esto puede provocar muchos equívocos. Por este motivo, en este primer momento de análisis, nos referiremos únicamente a las abstracciones reales, que son procedimientos que emergen de las relaciones sociales que establecemos los seres humanos y que tienen consecuencias prácticas harto visibles. Nos quedamos en el plano ontológico, dejando para un segundo momento los temas epistemo-metodológicos y las relaciones que puedan establecerse entre esos dos tipos de abstracciones.

Se hará una lectura detallada del capítulo I, La mercancía, haciéndose hincapié en la actividad de las abstracciones reales, en la serie de momentos que atraviesa la mercancía hasta llegar al dinero y mostrar un panorama general de estas en su funcionamiento en el capital, siguiendo siempre un enfoque sistemático en la aproximación a *El Capital* de Marx.

Aunque no se vaya a desarrollar en extenso, se irán señalando una serie de aspectos que resultan de la lectura, no siempre relacionados con el tema de la abstracción real, pero que se consideran indispensables a la luz de los debates actuales; por ejemplo, el tema del trabajo material e inmaterial.

I. El movimiento de las abstracciones reales en el paso de las mercancías al dinero

Empecemos por un esquema general del movimiento de las abstracciones reales que provoca la llegada a la existencia de la forma valor y luego de la forma dinero, para seguir a Marx paso a paso y en cada momento, sacar a la luz los hallazgos que se provocan, que siguen una secuencia lógica rigurosa, casi obligatoria. Además, tiene esta parte que ser tomada en su totalidad, en su integralidad, porque cada fase presupone necesariamente a la anterior y, a su vez, las fases despla-

gadas no son sino realización de esa abstracción real fundamental que es la separación del valor de uso respecto del valor.

Esquema:

Primera abstracción real: separación del valor de uso y el valor.

Segunda abstracción real: separación de las mercancías y el equivalente general.

Tercera abstracción real: separación de los equivalentes generales y el dinero.

Ahora entremos en detalle para analizar la función de las abstracciones reales en el despliegue de la forma valor, desde su inicio en la ruptura entre valor de uso y valor; para lo cual hay que responder, en cada fase, a dos cuestiones: qué clase de abstracción real ha entrado en funcionamiento y qué consecuencias han tenido; esto es, qué se separa de qué y qué efectos tiene esta separación, que siempre desemboca un conjunto de fenómenos nuevos; en qué consiste la abstracción real y sus resultados.

1. Primera abstracción real:

El punto de partida es la mercancía; esta es, “un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran.” (Marx, 1975, pág. 43). Y en este sentido, es una cosa útil. Los ejemplos que Marx pone, desde luego solo pueden estar tomados de la sociedad en la que vive y por eso, están allí el hierro o el papel; pero, esto no significa que están pegados obligatoriamente a una suerte de materialidad. También son mercancías todos los productos de la llamada sociedad de la información y del conocimiento, como el software o los programas de realidad virtual.

Sea cual fuere su uso, su “utilidad hace de ella un valor de uso” que se “efectiviza únicamente en el uso o el consumo.” (Marx, 1975, pág. 44). Aquí nos topamos con este arduo tema de la materialidad: “Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de esta.” (Marx, 1975, pág. 44). Aunque no entrará aquí en esta problemática, que por sí sola requería una dilucidación

propia, el término material no se refiere a la “materialidad física de la cosa”, sino al contenido efectivo, a la sustancia de la riqueza. Significa que las mercancías inmateriales no se diferencian de los materiales en cuanto tienen la misma sustancia, el mismo “contenido material de riqueza”, aunque en diferentes magnitudes.

Ahora bien, estas mercancías que son útiles, valores de uso, también son “portadores materiales de valor de cambio.” (Marx, 1975, pág. 43). Estos valores de cambio no son propiedades intrínsecas, inherentes, a los objetos útiles, sino que provienen de una relación. De tal manera, que podemos equiparar una cierta cantidad de un producto por la cantidad de otro.

Para poder realizar esa equiparación entre mercancías y que la una expresa en una determinada magnitud a la otra es “preciso reducir los valores de cambio de las mercancías a algo que les sea común, con respecto a lo cual representan un más o un menos.” (Marx, 1975, pág. 43). Este es el primer momento en el que hace su aparición la abstracción, a partir de la necesidad de comparar dos mercancías: “Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías (Marx, 1975, pág. 46).

Se prescinde de las características específicas de esa mercancía, por ejemplo, del tipo de programa de computación haya sido usado, del lenguaje específico en el que está escrito, y nos quedamos exclusivamente con su capacidad de ser cambiadas por otro; esto es, con su valor de cambio. Este programa vale tantas veces más que una pantalla de televisor. Esta primera abstracción real separa los componentes concretos de la mercancía y se queda con su intercambiabilidad; deja en suspenso como una especie de epojé, suspensión temporal, en donde si bien la mercancía no deja de ser útil a partir de sus propiedades, estas no son tomadas en cuenta.

Este proceso de abstracción no es una cuestión de orden cognoscitiva o epistemológica, sino que efectivamente en el momento de comparar el valor de cambio de una mercancía por otra cualquiera, esos elementos no cuentan.

¿Qué permite esa comparabilidad?, ¿cuál es la sustancia del valor de

cambio de una mercancía?: “Ahora bien, si se prescinde del valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo.” (Marx, 1975, pág. 46).

La primera abstracción real hace “abstracción de su valor de uso”, en donde “se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos.” (Marx, 1975, pág. 46). Una vez que se han suspendido las características efectivas de las cosas, la primera abstracción real, de la cual se desprende todo lo demás, culmina en: “...estos dejan de distinguirse reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.” (Marx, 1975, pág. 47).

La primera abstracción real que funciona aislando temporalmente al valor de uso de las mercancías, provoca la emergencia de aquello que efectivamente sustenta su intercambialidad, abre ese nuevo mundo del valor y crea las condiciones para el desarrollo del capitalismo. Así que es la abstracción real, que irá desarrollándose, desplegándose, realizándose, hasta llegar a su plena culminación. Todo el proceso que desemboca en el dinero tiene que verse como uno solo, cuyo fundamento no deja de ser esta primera abstracción real.

Abstracción que, como vemos, tiene gigantescas consecuencias, porque no solo que separa valor de uso y valor, sino porque en este movimiento, desembocamos en el trabajo abstracto: “Un valor de uso o un bien, solo tiene valor porque el trabajo abstractamente humano está objetivado, o materializado, en eso.” (Marx, 1975, pág. 47).

Se hace presente en este momento un tema recurrente a lo largo de este capítulo sobre la mercancía, que es el tema de la objetivación. Los procesos de abstracción provocan que las formas se objetiven; la forma valor se objetiva en el valor de uso confiriéndole, precisamente valor, al hacer abstracción de sus características concretas, que le dan su utilidad.

Llegamos al trabajo abstracto y caemos inmediatamente en su objetivación, sin la cual simplemente no existiera. Es indispensable resaltar que los procesos de abstracción real funcionan tanto separando o suspendiendo algún aspecto de los fenómenos y, a continuación, provocando su volcamiento hacia otras realidades o incluso posibilitando la emergencia de algunas completamente nuevas.

Se podría decir, en términos de la Teoría General de la Forma: doble carácter ontológico de las abstracciones real: separar y objetivar; introducir distinciones que, a su vez, crean nuevos campos marcados, en donde proliferan esas objetivaciones.

Dentro de esta primera abstracción real, se da un subproceso que lleva el trabajo socialmente necesario a otro nivel. Este trabajo abstracto, de hecho, produce mercancías concretas, con sus características particulares, que varían incluso de trabajador a trabajador. Pero, el trabajo socialmente necesario también es separado de la magnitud concreta de la fuerza de trabajo utilizada para producirla y es comparada con el “tiempo de trabajo socialmente necesario” y esto es lo que “determina la magnitud del valor”.

En este momento, la primera abstracción real ha provocado ya el resultado básico, que desencadenará todo el proceso que viene y que se mantendrá como su fundamento, el que no se perderá a pesar de lo laberíntico de los procesos y de las situaciones específicas de desarrollo del capitalismo.

En síntesis, el primer nivel de abstracción real ha introducido distinciones claves entre valor de uso y valor, trabajo abstractamente humano y trabajo socialmente necesario. Y ha abierto el campo de las objetivaciones de la forma valor, que es a la tarea que Marx se dedica minuciosamente.

2. La segunda abstracción real: el despliegue de la forma valor

El proceso llevado por la primera y fundamental abstracción real, ha desembocado en una “dualidad”, que no va a desaparecer sin importar los avatares del capitalismo: “... forma doble: la forma natural y la forma de valor.” (Marx, 1975, pág. 58).

La objetivación de la forma valor proviene de “la misma unidad social, del trabajo humano”; y es esta la que permite comparar a las diferentes mercancías, es aquello que las vuelve conmensurables: “...una forma común de valor que contrasta, de manera superlativa, con las abigarradas formas naturales de sus valores de uso...” (Marx, 1975, pág. 59).

Sin embargo, la primera abstracción real no arroja directamente una forma valor totalmente desarrollada, realizada, sino que tiene que atravesar por un segundo proceso de abstracción, en este caso al interior de la forma valor. Ser parte de la forma simple de valor. Aquí una mercancía es comparada con otra, pero en donde la segunda funciona como su equivalente: “La segunda mercancía funciona como equivalente, esto es, adopta una forma de equivalente” (Marx, 1975, pág. 60).

Ahora la actividad de la abstracción real inicial, en su camino hacia el dinero, requiere de una nueva disyunción, de una nueva separación, que se da entre la forma relativa de valor y la forma de equivalente; esto es, la primera mercancía sigue considerada como tal, sin modificaciones, mientras la segunda se la contrapone y ahora es mirada como aquella mercancía que expresa el valor de la primera en una determinada magnitud.

Allí, de modo inherente, la comparabilidad de las mercancías, el hecho de que estén siendo consideradas en cuanto valores, exige que otra mercancía se le ponga al frente, una distinta: “La forma relativa de valor del lienzo supone, pues, que otra mercancía cualquiera se le contraponga bajo la forma de equivalente.” (Marx, 1975, pág. 60).

Esta segunda abstracción real muestra el desplazamiento del trabajo concreto que queda subsumido formalmente bajo el trabajo abstractamente humano: “Es, pues, una segunda peculiaridad de la forma de equivalente, el hecho de que el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano”. (Marx, 1975, pág. 72). Se hace una abstracción real del trabajo privado y nos quedamos únicamente con el “trabajo bajo la forma directamente social.” (Marx, 1975, pág. 72).

Esta forma simple de valor se despliega, de tal manera que imaginamos con facilidad la sucesión de mercancías, que expresan su valor en términos de otras mercancías, hasta llegar a la forma relativa desplegada del valor. Más aún, hay un momento en donde una mercancía termina sirviendo como equivalente general.

La tercera abstracción real, que cierra este proceso que va desde la mercancía hasta el dinero, y que tiene como fundamento el trabajo abstractamente humano, deja de lado, separa, a todas las mercancías,

incluso a aquellas que temporalmente funcionaron como equivalentes, y se queda con una sola: el dinero.

“La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente deviene en mercancía dineraria o funciona como dinero. Llega a ser su función social específica, y por lo tanto su monopolio social, desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general.” (Marx, 1975, pág. 85).

II. Las abstracciones reales

Se ha realizado un recorrido sintético por el capítulo primero, La mercancía, de *El Capital* de Marx, poniendo énfasis en la actividad de las abstracciones reales, como procedimiento de surgimiento y desarrollo de la forma valor, en el camino que lleva desde la mercancía hasta el dinero. Ahora dejemos de lado las particularidades del proceso y tratemos de encontrar aquellos aspectos generales, que expliciten su funcionamiento y que nos posibiliten comprender de qué manera subyacen a todos los procesos sociales en el capitalismo y cómo se comportan como modeladores de otros campos distintos del suyo.

Además, este es el momento de exponer la metodología de *El Capital* que, ciertamente, no coincide con sus formulaciones clásicas, especialmente en los *Grundrisse*, aunque estos se hayan convertido en la versión clásica, que ahora es preciso abandonar. Finalmente, señalaremos algunos elementos para transitar de las abstracciones generales de *El Capital* a las abstracciones reales en cualquier otro campo.

1. Una abstracción real fundamental o suficientemente profunda, como la que da lugar a la forma valor, introduce en el mundo una distinción que separa y parte en dos la realidad: aquello que está determinado por esta abstracción real y lo que queda fuera. Esto es lo que se llama subsunción real cuando nos estamos refiriendo al capitalismo y que ahora prácticamente ha invadido el planeta entero, incluyendo los espacios virtuales, los productos digitales, la esfera del conocimiento.
2. Una vez que se ha introducido esa distinción, y se ha creado ese campo específico, la objetivación resultante no está, de ningún modo, completa. Apenas si es un hecho embrionario que tiene que

desarrollarse, desplegarse, realizarse. En el caso del capital, hasta desembocar en la forma del equivalente general: el dinero. Estos procesos de objetivación, desde luego, no se dan a través de los mismos momentos, fenómenos, expresiones históricas y sistemáticas. En cada caso dependiendo del tipo de abstracciones reales de las que se trate habrá que reconstruir estas fases con todo detalle. O, de otro modo, preguntarse cómo esa distinción introducida subsume a la realidad social entera, como es el caso, por ejemplo, del software o de la razón digital.

3. La lógica y la metodología de *El Capital* de Marx redefinen radicalmente aquella relación mostrada en los *Grundrisse*, porque aquí hace su aparición la abstracción real. No se trata, por lo tanto, del ascenso de lo abstracto a lo concreto, sino de la escisión de lo concreto en concreto y abstracción real, que permite mostrar el fundamento del uno y del otro proceso, del valor de uso y del valor, que es el trabajo abstractamente humano. Marx muestra durante todo su análisis, e insiste, en la formación de esa dualidad entre concreto y abstracción real, en donde la forma valor termina suspendiendo toda consideración, nunca completamente, sobre las cualidades específicas de cualquier bien, sea este material o virtual, físico o puro conocimiento.

Antes que ascenso de lo abstracto a lo concreto, se trata de la segmentación del valor de uso que se ve obligado a expresar otra objetividad, la del valor, que proviene del trabajo abstractamente humano. La cuestión, en términos metodológicos, sería cómo esa dualidad de valor de uso y valor, de concreto y abstracto real, se trasladan del plano ontológico al gnoseológico (Esta es la reflexión, por ejemplo, de Sohn-Rettel, que analiza este paso, aunque parte de la esfera de la circulación y no de la producción y que trata de sacar a la luz, los modos específicos de este traslado de la abstracción real a las abstracciones).

Marx en el fetichismo de la mercancía, en cuyo análisis no se ha entrado aquí, señala, en síntesis, que se produce en este paso de lo ontológico a lo cognoscitivo, un ocultamiento de la “verdad” de la mercancía y del dinero, y que el fundamento, el trabajo abstractamente humano, queda ocultado.

Ese ocultamiento se sigue de una exteriorización, de un fenómeno que lo encubre, en donde ese trabajo socialmente necesario aparece como relación entre cosas, entre mercancías; de ahí su nombre, fetichismo. Cabe preguntarse si además del fetichismo, el fundamento del capital se presenta en otros modos duales y complementarios, de obviación -modos de ocultamiento, como ahora los del software- y modos de explicitación o elicitación -como el manejo de cualquier programa-.

4. Luego de arribar a este punto, esta abstracción real se torna enteramente productiva, entra en una fase de proliferación, que no tiene límites, que se expande cada vez más, sin dejar de estar fundamentado por esa primera abstracción real (Este es su *affordance*: el campo de posibilidades y de actualidades dentro del campo marcado por esa abstracción real). Esto quiere decir que el funcionamiento de la abstracción real no se da solo en el inicio, sino que se repite indefinidamente para cualquier fenómeno, en cualquier circunstancia, en una suerte de repetición interminable de sí misma, que va construyendo el mundo propio, llámese capitalismo o razón digital.
5. En la sociedad, en una época dada, varias abstracciones reales entran en juego simultáneamente, superponiéndose, imbricándose, incluso fundiéndose, aunque nunca completamente. Este es el caso del capitalismo y lo digital, en donde el capital penetra en todas las esferas de la producción del *hardware* y el *software*, y de sus usos y aplicaciones; y al mismo tiempo, lo digital lleva al dinero -y al capital- a un nuevo nivel de realización antes desconocido.
6. Las abstracciones reales que no tienen estas dimensiones tan abarcadoras como el capital o lo digital, también funcionan del mismo modo en sus espacios delimitados. Esto es, introducen distinciones que crean mundos particulares, en donde se dan procesos de objetivación hasta llegar a un primer momento de realización y, finalmente, abren un campo de posibilidades -que pueden efectivizarse o no-. Hay que insistir en que esos mundos particulares no pierden su fundamento en sus diferentes fases o expresiones, aunque este quede oculto.

7. Los mundos fundamentados en una abstracción real se guían por esa doble lógica: de una parte, ocultan su fundamento, su esencia, no dejan ver la distinción que les mueve ni las abstracciones reales que están en juego; y, por otra parte, colocan frente a nosotros fenómenos, en donde se funden objetivación y alienación.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arthur, C. J. & Reuten, G. (eds.) (2002). *The circulation of Capital. Essays on Volume Two of Marx's Capital*. New York: McMillan Press.
- Arthur, C. J. (2005). De la crítica de Hegel a la crítica del capital. En M. L. Robles (Ed.), *Dialéctica y capital: elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política* (págs. 229-256). México D.F. : UAM-CHS.
- Arthur, C. J. (2004). *The new dialectic and Marx's Capital*. London: Brill.
- Badiou, A. (2009). *Logic of worlds*. London: Continuum.
- Centre for Critical Realism. (s.f.). *Basic Critical Realism*. Recuperado de <https://centreforcriticalrealism.com/about-critical-realism/basic-critical-realism/>
- Baudrillard, J. (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Bellofiore R. & Taylor, N. (eds.). (2004). *The constitution of capital. Essays on volume I of Marx's Capital*. London: Palgrave.
- Bellofiore, R. (2016). Marx after Hegel: capital as totality and the centrality of production. *Crisis and critique*, 3 (3), 68-82.
- Bhaskar, R. (2008). *Dialectic. The pulse of the freedom*. London: Routledge.

- Bogost, I. (2006). *Unit operations. A approach to videogame criticism*. Cambridge: The MIT Press.
- Bogost, I. (2012). *Alien phenomenology or what it is like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campbell M. & Reuten, G. (eds.) (1998). *The Culmination of Capital. Essays on Volume III of Marx's Capital*. London: McMillan.
- Carver, T. & Blank, D. (2014). *A political history of the editions of Marx and Engels's "German Ideology" Manuscripts*. New York: Palgrave MacMillan.
- Close, F. (2009). *Nothing*. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Diferencia y repetición*. París: Amorrortu .
- Drucker, J. (2014). *Graphesis: Visual form of knowledge production*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fineschi, R. (2013). The four levels of abstraction of Marx's concept of "Capital". *En Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*. Series: Historical Materialism Book Series, Volume: 48 (págs. 71-98). Leiden: Brill.
- Habermas, J. (1988). La modernidad, proyecto incompleto. En H. Foster, *La posmodernidad* (págs. 19-36). México D.F.: Kairós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia. cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (2007). *Manifiesto cyborg*. Recuperado de <http://manifiestocyborg.blogspot.com/>
- Hegel, G. W. F. (1956). *Ciencia de la lógica* (Vol. II). Buenos Aires: Librería Hachette S.A.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Madrid: Crítica.
- Husserl, E. (1997). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Jameson, F. (2009). *Valences of dialectic*. London: Verso.
- Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Juul, J. (2005). *Half-real*. Cambridge: The MIT Press.

- Juul, J. (2012). *Half-real*. En *A Certain Level of Abstraction*. Recuperado de: <http://www.half-real.net/>
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: FCE.
- Lewis, D. K. (1973). *Conterfactuals*. Malden: Basil Blackwekk.
- Lewis, D. K. (2015). *Sobre la pluralidad de mundos*. México D.F.: UNAM.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. México D.F.: Orbis.
- Marx, K. (1971). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (1975). *El Capital* (Vol. Tomo I/Vol.I). México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (2010). *Collected Works. Marx 1857-61* (Vol. 28). London: Lawrence & Wishart.
- Mauss, M. (2009). *El don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Moseley, F., & Smith, T. (2014). *Marx's Capital and Hegel's Logic: a reexamination*. Leiden: Brill.
- Ollman, B. (2003). *Dance of dialectic. Steps in Marx's Method*. Chicago: University of Illinois Press.
- Rojas, C. (2017). *Estéticas caníbales. Máquinas formales abstractas*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Schurmann, R. (1996). *Des hégémonies brisées*. Mauvezin: Trans-Europe Re-press.
- Sekine, T. T. (1997). *An Outline of the Dialectic of Capital* (Vol. 1). London: Palgrave/McMillan.
- Spencer Brown, G. (1972). *Laws of form*. New York: Julian Press Inc.
- Spivak, G. C. (2012). *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view*. Chicago: University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.

Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

Žižek, S. (2012). *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectic materialism* (Vols. 1 y 2). London: Verso.

Žižek, S. (2016). *Contragolpe absoluto*. Madrid: Akal.



UNIVERSIDAD DE CUENCA
Facultad de Artes



UNIVERSIDAD DE CUENCA
Facultad de Artes

ISBN: 978-9978-14-459-6



9 789978 144596