

Cuestiones teóricas sobre la dialéctica marxista (en torno al libro *Filosofía y dialéctica*, de Alberto Parisí)

Theoretical questions about marxist dialectics
(On *Filosofía y dialéctica*, by Alberto Parisí)

Roberto FOLLARI*

Resumen: El ensayo aborda diversos problemas de la dialéctica marxista, en seguimiento del libro *Filosofía y dialéctica*, de Alberto Parisí. La elevación de lo abstracto a lo concreto en el conocimiento, las diversas concepciones de lo dialéctico, la negatividad en lo real/social objetivo y en la subjetividad, lo ideológico en el proyecto popular, la iniciativa intencional y lo concretado en las clases sociales. En la segunda parte, escrita cuatro décadas después de la primera, se profundiza el análisis de la relación entre individuo y totalidad social, criticándose la posibilidad de totalización política. En esa tesitura, se discute la metafísica presente en la noción de “exterioridad”, que se ha tomado de la obra de Levinas y que apunta al problema sin hacer una lectura materialista de su despliegue y ejercicio.

Palabras clave: dialéctica, marxismo, totalidad, individuo, exterioridad

Abstract: Various problems of Marxist dialectics are discussed, following on from the book *Filosofía y dialéctica*, by Alberto Parisí. The elevation of the abstract to the concrete in knowledge, the various conceptions of the dialectic, negativity in the objective real/social and in subjectivity, the ideological in the popular project, the intentional initiative and the concrete in social classes. In the second part, written four decades after the first one, the analysis of the relationship between the individual and the social totality is deepened, criticising the possibility of political totalisation. In this context, it discusses the metaphysics present in the notion of "exteriority", which has been taken from Levinas' work and which points to the problem without making a materialist reading of its deployment and exercise.

Keywords: dialectics, Marxism, totality, individual, exteriority

Recibido: 3 julio 2022 Aceptado: 17 octubre 2022

Advertencia preliminar

* Dr. en Psicología. Fue profesor titular de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Ha sido docente de posgrado en Argentina, México, Ecuador, Costa Rica, España, Venezuela, Chile y Uruguay. Autor de quince libros, entre ellos: *Epistemología y sociedad* (2000), *Interdisciplinariedad* (1982), *La alternativa neopopulista* (2010), *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* (1990). E-mail: <rfollari@fcp.uncu.edu.ar>

La presente comunicación está integrada por un texto inicial y una adenda. El texto inicial apareció en un lejano año 1980 en la reconocida revista Dialéctica, de la Universidad Autónoma de Puebla (México), en su número 9, dentro de la sección de comentarios de libros. Hemos entendido de interés reeditar el escrito en la nueva condición histórica que hoy toca. Hemos preservado su redacción original, pues una intervención posterior lo habría des-situado de su horizonte temporal. Para comprender su contenido, no es necesario haber leído el libro de Parisí; en su momento, el comentario había sido escrito pensando en quienes no conocieran la obra, y no como un complemento para su interpretación.

La adenda retoma uno de los puntos centrales del texto inicial: el de sujeto individual y sociedad, con sus fuertes implicancias por los efectos que guarda la noción marxista de “totalidad” sociohistórica. Discutimos allí con más espacio la cuestión de la pretendida “exterioridad” que pudiera hacerse a la totalidad —debate que Parisí ya había iniciado en su libro—, advirtiendo la importancia que debiera darse a la cuestión de lo personal y subjetivo dentro de los procesos sociales de transformación colectiva: un viejo problema no suficientemente esclarecido.

Texto inicial (1980)

El tema de la dialéctica ha llenado, y sigue llenando, un espacio central en las discusiones realizadas dentro del campo marxista. No es en vano: se juegan en él problemas eminentemente *políticos*, concepciones con orígenes y consecuencias políticas decisivas. La relación teoría-praxis, el problema de la historicidad y las instancias sociales, el sujeto y la totalidad, conocimiento y práctica social...la recurrencia del tema es el retorno que exige la historia, una y otra vez, a problemas no resueltos por la teoría, problemas que urgen desde la práctica revolucionaria misma.

El trabajo de Parisí (1979) se sitúa explícitamente en esta perspectiva (ver su capítulo 5, dedicado a la cuestión del “intelectual orgánico”), intentando una introducción a los problemas fundamentales de la dialéctica, y a la vez una apertura a la discusión de diversos puntos nodales del “método” marxista. A pesar de su brevedad (64 páginas, más una recopilación de seis textos comentados), la obra resulta un interesante compendio en torno a los aspectos centrales de la dialéctica; pero creemos que su valor reside básicamente en la importancia de los tópicos de discusión que abre, y en algunas de las sugerentes soluciones que plantea.

El primer capítulo, sobre “la forma del método dialéctico del pensar”, sigue detalladamente los pasos señalados por Marx en su “Introducción” de 1857, con mucha concisión y rigor. Se advierte así cómo el conocimiento parte desde lo concreto, que a su vez es cognoscitivamente lo más abstracto, para ir configurando, al situarlo dentro de la organicidad de la totalidad, su concretez a nivel cognoscitivo. Este no-partir de lo concreto como pura representación sino como “síntesis de múltiples determinaciones” que se deben ir develando paulatinamente es presentado por Parisí como conjugación simultánea, en un solo movimiento investigativo, de la destotalización analítica y la retotalización sintética (p. 16). Puede pensarse que éste es un programa de respuesta, más que al “por dónde empezar”

que tanto se ha planteado, al interrogante de cómo hacerlo. Se trataría de una articulación férrea y constante de la “totalidad-aún-no-determinada” y los datos empíricos, que se organizaría en diversos niveles de abstracción “en espiral” hacia el objeto.

En este capítulo no se hace la distinción entre “concreto real” y “concreto de pensamiento”, lo cual hace por momentos dificultosa la comprensión y no deja de plantear interrogantes temáticos. Por ejemplo, en la p. 20 se señala acertadamente que para la dialéctica el conocimiento parte de la ambigüedad de la experiencia cotidiana, la cual expresa al objeto pero no lo hace “evidente”, revela y oculta a la vez. Pero la expresión usada mueve a confusión: “El comienzo...es la ambigüedad concreto-abstracta de la cotidiana experiencia histórico-social”. ¿Es concreta o abstracta, o ambas a la vez y en el mismo sentido? Sin duda que es experiencia inmediata de lo concreto-real, y por ello abstracta cognoscitivamente, a nivel del pensamiento. Sin esta diferenciación, la fórmula se vuelve impenetrable.

Es muy interesante la distinción que se realiza entre categoría y concepto (página 24), porque permite ir trabajando con la “totalidad” no constituida como una *categoría*, durante los distintos pasos del proceso de investigación, para ayudar a determinar los “contenidos parciales” de la totalidad sin que ésta esté ya determinada, es decir, sin que aún se la pueda alcanzar como concepto.

Al terminar el capítulo se señala que al hablar dialéctica se lo hace de “la histórico-social” como la única existente: se la plantea como mediación de la praxis humana y *forma* de esta praxis. En este sentido, el subrayado que el autor hace de la *negatividad* es fundamental, negatividad como crítica inmanente a toda realidad-ya-dada. Su posición se aleja así del positivismo y el estructuralismo, recuperando esta categoría esencial al pensamiento revolucionario. También se sugiere la co-determinación del todo y las partes, y la imposibilidad de reducir éstas a aquel. En este sentido el autor apela a Sartre, luego de haber hecho referencia a Mao-tse-tung. Y se nos plantea un problema central que en el libro no es tematizado. ¿Hay una dialéctica, o la dialéctica varía según el objeto de referencia? Difícilmente las categorías de Marx puedan servir al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*; lo inverso es aún más impensable. La diferencia metódica no es casual: están hablando de cosas diferentes. Una es la dialéctica histórica y estructural del capitalismo (Marx); otra, la de los individuos y su praxis en relación a la sociedad global (Sartre). En el caso de Mao, sus categorías son más bien operativas, y relativas al análisis de la acción política. En todo caso, cada una de estas tres dialécticas es definidamente diferenciable de las otras. En tanto el autor plantea sólo una dialéctica sobre la que han operado diferentes autores, se puede pensar que la relación “todo-partes” planteada por Sartre sería aplicable directamente a la dialéctica marxiana, lo que nos parece, cuanto menos, dificultoso. He aquí un amplio campo de problemática (las “recategorizaciones” de los conceptos de cada teoría al interior de la otra, por ejemplo: ¿qué significaría “destotalizar” en Marx?) que, hasta donde sabemos, ha sido poco explorado.

El capítulo 2, dedicado a la relación entre dialéctica histórica y pensamiento dialéctico, es el que desarrolla más claramente el pensamiento del autor. Es quizá el más problemático, en cuanto se señala que “no todo actuar es dialéctico” (p. 40), o que “no toda la historia

humana ha sido dialéctica” (p. 41). La dialéctica es concebida como aconteciendo “originariamente en la praxis”, como pensar que sea “adecuada mediación” de la praxis. Dialéctica sería aquí pensamiento negativo ligado a la praxis, crítica desde la práctica y hacia ella. Resulta importante rescatar los aspectos de negación y praxis, pero esto a su vez plantea a la dialéctica como acontecer subjetivo, como existente en tanto alguien piensa dialécticamente. Según esto se puede seguir que no habría existido dialéctica hasta que alguien la plantease, lo que sería sin duda de un extremo idealismo. Si se piensa que dialéctica es sólo “negatividad” podría suponerse, por ejemplo, que el pensamiento de los iluministas en la sociedad monárquica resultó dialéctico. Pero amén de que esto sería equívoco (habría una dialéctica objetiva operando sobre el pensar; pero no un pensar dialéctico), el autor señala expresamente que “ni el idealismo, ni el mecanicismo...son dialécticos” (p. 42). Nosotros afirmamos que no son dialécticos en cuanto al *sentido* de su concepción, de su autocomprensión; pero sí lo fueron, en un momento, como mediación desde la negatividad para una praxis revolucionaria. Estos puntos fundamentales quedan en suspenso. Y es que la concepción de dialéctica del autor deja en oscuridad *la objetividad* de lo negativo, la objetividad del “desarrollo de la cosa” que determina la aparición o no, a nivel de conciencia, del pensamiento crítico en general, y del dialéctico en particular (que deberían distinguirse más claramente).

Aun cuando Parisí no lo señala, entendemos que su concepción está muy influida por la fenomenología, y que por ello presenta una noción que se acerca mucho a la sartreana. Si el trabajo le debe sus limitaciones a esta influencia, también a ella debe sus méritos: este modo de entender la dialéctica, con muy poca difusión en nuestro medio, propone algunos problemas centrales casi no tematizados en Latinoamérica: el rol del individuo, la *exterioridad* en relación a la totalización, razón y praxis, etc., cuya importancia *decisiva* nadie puede discutir frente a las encrucijadas del “socialismo real” y a obras como las de los antipsiquiatras o M. Foucault, que han cuestionado los cimientos de determinadas “certezas” del marxismo.¹

Así el capítulo tercero se aboca a un tema central, el de totalidad-exterioridad, a través de la crítica al pensamiento del filósofo argentino E. Dussel. Aquí se imbrica la relación entre “totalidad teórica” y “totalización práctica”, con el totalitarismo como correlato. El tema aproxima al fundamental y poco trabajado de marxismo-sujeto humano. Parisí reconoce en Dussel un intento por pensar la exterioridad, al cual critica por el idealismo de su resolución. La crítica, puesta en un terreno muy diferente al de Dussel, resulta convincente, aunque hallamos aquí nuevamente la carencia en “contextualizar” la relación del autor con la dialéctica. En el caso de Dussel, estamos ante un exponente de la “filosofía de la liberación”, escuela teórica diferente a la del marxismo. Esto no dice nada en desfavor del autor, ya que tal escuela presenta algunos hallazgos teóricos muy valiosos (pensar la

¹ Un intento muy interesante dentro de la línea fenomenológico-marxista es el artículo de Enzo Paci “Sobre la realidad objetiva de la contradicción”, publicado en una compilación (VV. AA., 1977).

especificidad latinoamericana, por ejemplo), y es a la vez “forma teórica” de la praxis militante del cristianismo revolucionario que surgiera a partir de la *Populorum Progressio* y la Conferencia de Medellín, es decir, de un movimiento social actuante y considerable. Incluso es innegable cierto acercamiento de la filosofía de la liberación al marxismo. Y, a su vez, sin duda que hay en Dussel un conocedor de la dialéctica (su obra *Dialéctica hegeliana* es una sólida introducción a Hegel). Pero todo lo anterior no obsta para exigir la aclaración respecto de estos puntos en la obra misma de Parisí, porque para el lector no avisado, pasar de hablar de la población, la mercancía, etc. (capítulo 1) a hacerlo del ser, el otro, la metafísica, etc., sin explicación suficiente, resulta muy desorientador.

Las últimas páginas del capítulo, pasos para pensar el problema de la exterioridad, representan a nuestro juicio la principal aportación del libro. La aporía de lo exterior en lo totalizado lleva a sugerir como salida la negatividad, el proceso de destotalización-retotalización como constante, la historicidad como ruptura permanente de lo dado. Parisí propone oponer al “todo unívoco” un “todo análogo”, todo que incluye la negación que lo excede. Realmente se abre allí un horizonte de problemática fecundo, donde cabe también re-pensar la relación todo-individuos. Estos, en cada determinación, afirman su dependencia del todo y producen una reestructuración gradual del mismo. Podría continuarse...

El capítulo 4, sobre dialéctica, filosofía y liberación, plantea gran cantidad de elementos para la polémica. Se afirma que las clases sociales son “mediación” del fundamento, que se da en la mediación humana del sentido. Aparece aquí la noción de que lo fundante está más allá de las clases, en cierta constitución ontológica (aun cuando Parisí no usa esta expresión). Esta ideal resulta fundamental para confrontarla con un historicismo absoluto en que el hombre sería “fruto puro de la historia” sin determinaciones constitutivas. Encontramos otro enorme campo de problemática poco explorado, o explorado sólo desde la particular perspectiva estructuralista que abandona el campo del sentido. Sin embargo, señalaríamos que para nosotros las clases no “median” el fundamento, sino que se articulan ambos indisolublemente; el único modo de ser de ese fundamento es el de aparecer históricamente en clases determinadas de ciertas sociedades. El fundamento está-ya-situado en la perspectiva histórico-social.

El otro punto fuerte del capítulo se dedica al problema de la ideología. Señala Parisí que los proyectos liberadores, develadores de la justicia, no son ideológicos; sí lo son los de la dominación, signados por la falsa conciencia. Es una nueva manera de plantear el problema del “punto de vista de clase” en la teoría, enriquecida con el concepto de Verdad vivida, pretemática, que plantearan los existencialistas. Tal Verdad no es ideológica porque expresa la autenticidad humana del proyecto, a nivel del fundamento.

La idea nos parece sumamente rica, en tanto reubica el problema de la verdad (aun cuando Parisí no lo señala explícitamente) fuera de la epistemología, en el nivel primero de la praxis y el sentido. Sin embargo, al adosarse la categoría de “ideología”: ¿No sigue planteando Parisí, como gustaría decir Althusser, una nueva problemática con conceptos de la anterior? ¿No se requeriría de nuevas palabras para esta temática?

El capítulo 5, muy breve, señala algunas consideraciones sobre la cultura y el intelectual orgánico. Es valioso, más que por lo que dice, por lo que sugiere; la relación de “interioridad” del intelectual respecto de las masas, el análisis detallado de la cultura popular de nuestros países, el lugar de la filosofía...

El libro termina con cuidadas recopilaciones de textos de Marx, Engels, Lenin, Lukacs, Sartre y Althusser sobre la dialéctica. Cada uno es comentado muy brevemente. Puede discutirse la interpretación de una ruptura teórica en Lenin, quien, si bien cambió sus posiciones luego de leer a Hegel, difícilmente pueda afirmarse que abandonó totalmente su “mecanicismo” de la primera época, que lo acercaba al materialismo vulgar y a la dialéctica de la naturaleza. Parisí señala su desacuerdo con la idea de Sartre de que “el núcleo de la acción dialéctica reside en la acción individual”: un punto de diferenciación a ser desarrollado. La crítica a Althusser es interesante, y muestra también la necesidad de mayor espacio del que le ofrece el libro. Reaparece allí el tema del individuo, al criticar las implicancias de la noción de “proceso sin sujeto”.

Parisí replantea cuestiones centrales de la discusión actual sobre la dialéctica, y abre otras. En este sentido el libro es más bien punto de partida de problemas e investigaciones a desarrollar (el mismo autor, por su parte, ha seguido desarrollando algunos). La urgencia de ciertos temas exige tales desarrollos. ¿Mediará la teoría —dialécticamente— con la praxis revolucionaria hoy en crisis?

Addenda: la tensión sujeto/totalidad: crítica de la noción de “exterioridad” a lo social (2022)

Según se indicó, el escrito que antecede (Texto inicial) fue publicado hace algo más de 40 años en México, donde había por entonces un rico desarrollo teórico —aunque no práctico/político— en torno del marxismo.

Siendo historicidad, negatividad y totalidad tres de las categorías centrales del pensamiento dialéctico, apelamos a la historicidad para que se advierta cuánto ha cambiado a nivel mundial, y en lo específicamente latinoamericano, desde entonces. Permanecían las dictaduras en el Cono sur y había luchas por vía armada en Centroamérica. Acababa de triunfar el sandinismo en Nicaragua. Aún no se configuraban las democracias tuteladas posteriores a la doctrina de seguridad nacional, y menos aún la globalización neoliberal de los años noventa, junto a la caída del bloque soviético. Y no podía ni imaginarse la oleada de gobiernos populares que aparecería en el subcontinente a comienzos del siglo XXI, con la experiencia chavista como espacio de apertura, y luego interpretada en diversas claves teóricas, donde resultó especialmente fecunda la del populismo formulada por Ernesto Laclau (2006).

En aquel tan diferente horizonte histórico, donde todavía las opciones propiamente revolucionarias aparecían como posibles y los movimientos sociales aún no habían eclosionado fuertemente (ecologismo, feminismo, indigenismos e indianismo), la dialéctica mostraba aún una vigencia que hoy parece menos evidente. En el camino, la clausura de las

izquierdas por 30 años en Europa y la posmodernización cultural, más el auge del posestructuralismo con grandes autores como Foucault y Derrida, postergaron el peso teórico de la dialéctica hacia el acontecimentalismo y el apagamiento de las nociones de conciencia y de sujeto históricos (Follari, 1990)

Creemos, sin embargo, que el análisis microsociales no anula su encuadramiento en lo macrosocial, y que la reivindicación del evento no clausura la necesidad de pensar la historia como devenir, y también como largo plazo. De tal modo, la dialéctica sigue teniendo una vigencia que hay que desentrañar y tematizar; así como la tiene el marxismo, como teoría de la cual tal dialéctica es su método.

Dicho lo anterior, señalemos los principales puntos que hemos destacado en nuestra reseña del libro de Parisí sobre la dialéctica:

1. La relación entre dialéctica en lo real y dialéctica como método de pensamiento. Y ya dentro de esta última, la distinción (y mutua relación) entre lo concreto real, y el camino de “elevación” hacia lo concreto pensado.
2. Las diferentes formas de entender la dialéctica en el nivel de la teoría, por ej. en casos como los de Marx, Sartre y Mao-Tse-Tung, y la necesidad de distinguirlas entre sí.
3. La negatividad como proceso en lo real, que para realizarse no requiere (no necesariamente) de ser dialécticamente pensado. Podemos asumir como negatividad lo promovido por los ilustrados contra el Antiguo Régimen antes de la Revolución Francesa, aunque el pensamiento dialéctico por entonces no hubiera sido inaugurado.
4. La cuestión de totalidad social e individuo, de lo social y el sujeto personal, presentada como discusión sobre la noción de “exterioridad” que E. Dussel tomara de Levinas. Parisí prefiere pensar al interior de la dialéctica (no de la “analéctica” dusseliana) la no-totalización del sujeto en la totalidad social.
5. La relación del individuo con las clases sociales, como su “fundamento” vivido. Allí, sostuvimos que tal fundamento se da en un solo movimiento con esas clases sociales, pues siempre el sujeto humano es-ya-social.
6. La idea de que el proyecto liberador no es ideológico, ya que estaría fundado en la justicia y la verdad. Tema que, dentro de la problemática epistémica acerca de lo ideológico, resultaría incomprensible. Por ello, planteamos que se requeriría allí —si quiere sostenerse esa singularidad del proyecto liberador— salir de la problemática de lo epistémico hacia otra diferente. Quizás allí la apelación a la noción de lo histórico/universal de Lukacs, pudo haber resultado útil (lo cual advertimos ahora, no en 1980).

Variaciones sobre totalidad e individuo

Nos parece importante retomar —con necesaria brevedad— una cuestión capital: la número 4 de las arriba referidas, en torno a la problemática de la totalidad, y su relación con los individuos.

Es poco feliz la noción de “individuo” pues remite a lo *indiviso*, y si algo caracteriza al sujeto —como muestra el psicoanálisis— es su estar dividido (la *Spaltung* de Jacques Lacan) (s./f.). Pero la noción de “sujeto” no es mejor: por un lado, suele remitir al sujeto-de-conocimiento, en vez de al ser humano como ser-viviendo, como puesto-en-el-mundo, en el sentido heideggeriano. Y, además, existe también el sujeto colectivo, ubicado en los espacios de lo social y de lo político, esos que aquí mucho nos importan. Por ello, y advirtiendo la insuficiencia del término, hablaremos de “individuo”, el cual, dialécticamente, es siempre-ya un ser socialmente constituido.

Fue Sartre quien tomara este problema en su momento: quizá su pasado existencialista y su impronta fenomenológica lo privaron de suficiente escucha. Pero el tema era central: se hace necesario reivindicar al individuo frente al todo, pues de lo contrario, en nombre de la totalidad se lo puede negar. Y del borramiento en la doctrina al borramiento brutal de las prácticas represivas, hay sólo un paso (como trágicamente mostró el stalinismo), pues bien había dicho Freud que el ceder en las palabras, es el camino a ceder en los hechos (1973).

Sobrevino luego aquel auge efímero de los “nuevos filósofos” franceses (Glucksmann, Levy), al que acompañara Foucault, en contra del Gulag. De tal modo, se asumió al marxismo como si no fuera la búsqueda de la plena libertad sino el camino del totalitarismo, se lo condenó *in toto*, y de algún modo se pretendió enterrarlo en el desván de los recuerdos muertos.

Por eso, es central reivindicar una totalidad no totalizante. Y no es un juego de palabras. La totalidad es punto central de la teoría marxista, aquello que distingue al marxismo de las teorías burguesas, según la célebre postulación lukacsiana en *Historia y conciencia de clase* (Lukacs, 1969). Categoría nodal de la dialéctica, la de *totalidad* muestra que nada existe fuera de la estructura social en que se inscribe, así como es esa estructura histórico-social de conjunto, la que determina y explica qué condición vital es la del individuo, dentro de qué restricciones y posibilidades se establecen las prácticas de éste.

Ello ha llevado a cierta *reducción* (tanto en la teoría como en lo práctico-político) del individuo a la totalidad social, con la consiguiente pretensión de que la realización colectiva conlleva siempre la felicidad individual (la posibilita, pero no la *determina*), la de que la atención al arte “desinteresado” o a los dramas existenciales sería una despreciable “conducta burguesa”, o la de que la entrega al proyecto colectivo anularía toda dimensión de conflictividad en lo personal.

Todas estas reducciones han implicado la posibilidad de reprimir a los individuos en nombre del proyecto colectivo, lo que alcanzara límites inauditos en el stalinismo o con Pol Pot en Camboya, y lo que fue visto también en organizaciones revolucionarias latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX. Por supuesto que todo proyecto colectivo exige disciplinas y conductas coherentes, pero la dimensión de la vida individual con el arte, la(s) pareja(s), la amistad, incluso la familia, debe ser tenida en cuenta como un espacio de eficacia propia, en que cada individuo debe encontrar márgenes de realización y de libertad inalienables.

Dicho esto con una brevedad que no hace honor a su importancia decisiva, vayamos a la cuestión teórica de la tensión totalidad/individuo, y a la noción de *exterioridad* como intento de resolución de la misma.

Si bien la versión que Althusser hizo del marxismo lo despolitizó y dejó de lado lo individual, así como todo el campo de la conciencia y el sentido (la historia como “proceso sin sujeto”), no puede negarse la importancia de su aporte en torno de la cuestión de la totalidad. Porque él la criticó en su versión lukacsiana, pero no la eliminó de su repertorio conceptual. Se trató de una “totalidad no expresiva”: es decir, que no habría un núcleo único desde el cual emanaría hacia el conjunto una única “coloración” (Althusser et al., 1969).

Es ese un gran aporte, pues se trata de una *totalidad no-homogénea*. Pertenecer al todo, no significa que cuanto hay en ese todo sea de una misma característica. Ciertamente Lukacs jamás había afirmado tal homogeneidad, ni siquiera Hegel: para este último lo heterogéneo luego se sintetizaba en el Absoluto racional, pero tal síntesis no suprimía la diferencia previa. En Lukacs ese universal sería histórico en vez de filosófico, y consistiría en el proyecto a construir por el proletariado. Pero subrayemos que toda absolutización del proyecto, aun cuando se la presente como utopía, se puede volver despótica. En nombre de la salvación absoluta, hay siempre lugar para reprimir la disidencia.

Por eso la aportación althusseriana es sugerente en este sentido, a pesar de su repulsa radical de la praxis y del individuo. De allí surgió su noción —abandonada en el final depresivo de su vida— acerca de las diversas *instancias* de lo social, y de la irreductibilidad de éstas respecto de algún núcleo único. Lo religioso, lo ideológico, lo jurídico, lo artístico, no serían “epifenómenos” de la organización social de lo económico. Sin embargo, se dejaba para la economía la luego famosa “determinación en última instancia”, que hace a la primacía de lo material en la reproducción de la vida. Y se hacía también la importante distinción entre lo “determinante” en todo proceso (lo económico) y lo “dominante”, para así advertir que a veces lo principal puede ser lo político —como en todo momento pre/revolucionario—, o lo cultural (como Gramsci planteara, y tan patentemente se advierte en los actuales procesos latinoamericanos, en tiempos de proliferación mediática y de las llamadas “redes sociales”) (Portelli, 1978)

Con Althusser, queda claro que la totalidad no es —ni podría ser— homogénea, y por ello, no cabe que se la haga homogeneizante. El arte no tiene por qué ceñirse (al menos no tiene por qué “siempre” ceñirse) a consideraciones políticas, así como la erótica supone un orden no reductible a la consideración de lo ideológico en la elección de *partenaire*, o el ocio no se subsume —al menos no en principio— a la disciplina del proyecto político.

Estamos haciendo jugar el aporte de Althusser dentro del campo de preocupaciones de Sartre, al que tanto aborreció desde lo conceptual. Pero creo que sin dudas puede ser útil allí, al liberar las instancias sociales de la tiranía de un “centro” único organizador.

Y ya hablando de individuo y no de instancias —y por ello, alejándonos de Althusser—, hubo muchas reacciones contra el marxismo durante el siglo XX, entendiéndolo como arrasador de la libertad individual. Y si bien es cierto que tal libertad es sólo para los sectores dominantes mientras se viva en el capitalismo, nada justifica cercenarla en nombre

de la liberación de los oprimidos. La búsqueda de Marx va desde la necesidad hacia el logro de la libertad: no puede en nombre de su legado, cercenarse tal libertad.

Ante tal efectivo cercenamiento en la URSS, sobre todo —pero no exclusivamente— en tiempos de Stalin, y sobre el fondo del criminal totalitarismo nazi, es que un judío como Levinas, escribirá en nombre de la *exterioridad* del individuo al sistema (2002). En el cara-a-cara se recuperaría lo inexpressable y se presentificaría lo Infinito, y esto haría rechazable a la totalidad, que no da lugar ni a esa otredad del que se me expresa en el cara-a-cara, ni a lo Infinito y su emergencia.

Esta noción resultaba obviamente contraria al marxismo. Dussel la retomaría en los años setenta iniciales, cuando su versión de la filosofía de la liberación aún no reconocía a dicho marxismo, y desde allí criticaría a Heidegger, en la misma línea en que Levinas ya lo había hecho. Sólo que Dussel hablaría del pobre como lo exterior al sistema, y de América como lo exterior a Europa (1972).

Y el mismo autor, continuará hasta nuestros días sosteniendo la idea de *exterioridad a la totalidad*, aún luego de su estudio detallado de la teoría marxista. Así, interpreta que el trabajo vivo produce valor “de la nada” (según una frase que ha hallado en Marx), y eso lo lleva a suponer que habría en el materialismo marxiano una asunción de exterioridad del trabajo al capital, y de allí a la totalidad capitalista en cuanto tal (Dussel, 2018: 52-53).

Pero una cosa es el capital, y otra la totalidad social capitalista, que incluye a los que no tienen capital alguno. Los pobres no están *fuera* de la totalidad capitalista, no le son exteriores. La cuestión será determinar, en esa totalidad no homogénea, *cómo* están, cuál es su condición específica. La apelación a la infinitud levinasiana es claramente religiosa, y no cabe en una noción materialista de la sociedad. Y la intuición de que “hay que salvar al individuo de la totalización” la compartimos, pero no en clave de *exterioridad*. Coincidimos en ello con Parisí, y el desarrollo que este autor hace en su libro.

No habría que confundir/superponer negatividad con exterioridad. La negatividad es netamente dialéctica, se produce al interior de cualquier facticidad dada. La oposición a la burguesía por parte de “los de abajo” se da en la medida en que se participa de la misma totalidad social: los obreros de Argentina no se oponen a la burguesía tailandesa, porque con ella no tienen relación. Es *al interior* de la contradicción, que se da la negación dialéctica. Si se estuviera *fuera*, no se daría la lucha contra el opresor, a la que se sería ajeno/a.

Y Latinoamérica es obviamente diferente y exterior a Europa, y ha recibido conflictivamente su legado de dominación/asimilación, pero no estamos fuera del sistema/mundo. En esa totalidad que es el capitalismo mundial sin dudas que somos parte, si bien lo somos en condición de dependencia. Que no son de exterioridad: aún los campesinos e indígenas más renuentes o ajenos a la inculturación occidental, viven en relación con el capitalismo existente, incluso en los casos en que sus singulares prácticas trabajen en su negación *de hecho*.

Y para volver a la cuestión del individuo según la dialéctica: el sujeto personal no es homogéneo a la totalidad. Cada uno/a se vive desde sí mismo, se autopercebe desde su propia singularidad. No hay noción de totalidad que lo libere de su singularidad vivida. De

tal modo, la vida personal no es sintetizable en el Todo, aunque se dé dentro de él y determinada por él. En el mismo Todo, vivimos cada uno diferencialmente, por supuesto según ubicación geográfica, clase social, profesión u ocupación... La totalidad es el horizonte necesario de la autoconceptualización pero no de la vida cotidiana, irremisiblemente propia y específica de cada uno/a.

Si pensamos que no hay la síntesis del Espíritu Absoluto pero tampoco la de la Sociedad Liberada como perfecta, podemos evitar la clausura del espacio de la subjetividad personal por parte del horizonte de la totalidad. Es imposible estar fuera de esta: no hay “trascendencia inmanente” a la misma, como se ha pretendido en un lenguaje de lo imposible (Acosta, 2008), que busca resolver el gran problema: que el individuo no sea arrasado por el Sistema, que la Totalidad no sea totalitaria. Y, en ello, el individuo, como negación práctica y no-reductible de la totalidad en la cual se inscribe, no admite ningún borramiento de su específica condición, ni queda subsumido en ese mundo al que —sin embargo— pertenece necesariamente.

Referencias

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan/Comunidad.
- Althusser, L. et al. (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1972). *Para una de-structuración de la Historia de la ética*. Mendoza: Instituto de Filosofía.
- Dussel, E. (2018). “Descolonización de la filosofía y de las ciencias sociales”. En VV.AA., *Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Castañeda.
- Follari, R. (1990). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires: Aique/Rei/IDEAS.
- Freud, S. (1973). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Biblioteca Nueva, Tomo III.
- Lacan, J. (s./f.): Entrevista, en P. Caruso, *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Laclau, E. (2008). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito (ensayo sobre la exterioridad)*. Salamanca: Sígueme.
- Lukacs, G. (1969). “¿Qué es marxismo ortodoxo?”. En *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Parisi, A. (1979). *Filosofía y dialéctica*. México: Edicol.
- Portelli, H. (1978). *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.
- VV.AA. (1977). *La dialéctica revolucionaria*. Puebla: BUAP.