

[...] El hombre se apropia su ser
omnilateral de un modo omnilateral y, por
tanto, como hombre total. Cada una de
sus relaciones *humanas* con el mundo,
la vista, el oído, el olfato, el gusto, la
sensibilidad, el pensamiento, la intuición,
la percepción, la voluntad, la actividad,
el amor, en una palabra, todos los órganos
de su individualidad, como órganos que
son directamente en su forma órganos
comunes, representan, en su
comportamiento *objetivo* o en su
comportamiento hacia el objeto, la
apropiación de éste; la apropiación de la
realidad *humana*, su comportamiento hacia
el objeto, es la *confirmación de la realidad
humana*; es, por tanto, algo tan múltiple
como múltiples son las *determinaciones
esenciales* y las *actividades* humanas;
actuación humana y *padecer* humano, ya
que el padecer, humanamente concebido,
es un autodisfrute del hombre.
La propiedad privada nos ha vuelto tan
estúpidos y unilaterales que sólo
consideramos que un objeto es *nuestro*
cuando lo tenemos [...] *Todos* los
sentidos físicos y espirituales han sido
sustituidos, pues, por la simple
enajenación de *todos* estos sentidos, por el
sentido de la *tenencia*.

—Carlos Marx

Amadeo Vigorelli
**Pensamiento cotidiano
y ciencia en Marx.**
Apuntes

La *vida cotidiana* como primer nivel de una *investigación* sobre las necesidades proletarias. Aquí primero está como *fundante*, tanto desde un punto de vista teórico como político. A tales conclusiones provisionales nos condujo la crítica de un cierto *obrerismo*, y de aquí debe recomenzar el análisis. (Cf. A. Vigorelli, “Noi, i soggetti e il ‘politico’. A proposito di ‘bisogni e teoria’”, *aut aut*, n. 155-56, 1976). Indicar la vida cotidiana como lugar de investigación no implica sólo el obvio reconocimiento de las modificaciones históricas acaecidas en este terreno, sino el cambiado papel estructural asumido en el seno de la función de *reproducción social* global. Significa simultáneamente aceptar la hipótesis marxiana de una *transformación subjetiva* de la tendencia a la expropiación de la vida cotidiana, que se da como *límite* más allá del cual la *miseria* no figura ya como tal, sino como *riqueza de necesidades*, o sea en su significado tendencialmente comunista. (Cf. K. Marx, *Escritos económicos varios*, México, 1971, p. 89.) En este nivel de autocomprensión teórica, desaparece la objeción racionalista contra el *pensamiento cotidiano*, identificado reductivamente con el *prejuicio*, y se inicia el proceso de recomposición entre ciencia y *vida*, que contempla en el centro el desarrollo de nuevas *necesidades de conocimiento* en el individuo y en la sociedad. Ya que: “no pasa de ser una mentira lo de admitir una base para la vida humana real y *otra* para la vida” (ibid., p. 88), una mentira que la *rica individualidad* comunista no puede tolerar. Con la bendición de los viejos y nuevos apologistas de la “ciencia pura”.

Raramente los pensadores marxistas se han sabido elevar a esta altura de problemas, los únicos, sin embargo, a los que nos estimula hoy la riqueza del *movimiento real*. En Lukács, por ejemplo, la extensión falsamente totalizante del modelo leninista de organización a las condiciones históricas de la revolución en Occidente, ha acabado por provocar una fatal *escisión* entre la conciencia cotidiana, empírica de la clase obrera, y su autorrepresentación “científica” en la teoría, con la consiguiente reducción a “prejuicio” o a “irracionalidad” de la práctica espontánea de las masas. (Cf. F. Cerutti, D. Claussen, H.-J. Krahl, O. Negt, A. Schmidt, *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Eine Diskussion*, Amsterdam, 1971.) Por otra parte quien, como Colletti, denuncia hoy con radicalismo la

crisis de la cientificidad marxista, lo hace a partir de presupuestos empiristas y positivistas, que la impiden captar juntamente y mantener unidos el aspecto *objetivo* de la ciencia marxista y su fundación *trascendental*, y articular por consiguiente entre sí la intencionalidad emancipativa del conocimiento y la radicalidad de las necesidades que la función subjetiva expresa hoy en la práctica cotidiana real. (Cf. L. Ceppa, “Oggettività scientifica e capitalismo”, *Quaderni piacentini*, n. 62-63, 1977.) Por su parte tampoco las *teorías de la vida cotidiana*, a menudo sospechosas de idealismo o de mal sociologismo, han conseguido componer la escisión o al menos indicar las líneas para una recomposición que se revela hoy cada vez más urgente y necesaria. Desde Marcuse a Lefebvre (para indicar dos distintos resultados de la respuesta marxista al desafío de las filosofías de la existencia) nos han proporcionado todo lo más divisiones sociológicas fuertemente sintomáticas de un análisis todavía *in progress*, pero la falta de elaboración de una *teoría materialista del sujeto* las priva de una referencia política concreta de clase. Desde este punto de vista ciertamente no se puede afirmar que la desconfianza existente por parte marxista con respecto a las teorías de la vida cotidiana sea *sólo* la consecuencia de un prejuicio racionalista. (Cf. H.-J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, Milán, 1973.)

Un discurso aparte, entre las teorías de la vida cotidiana, merece la investigación de A. Heller. Retomando algunas temáticas de la tardía reflexión lukacsiana (sobre la relación entre pensamiento cotidiano y *objetivaciones* genéricas desarrollado en la *Estética* de 1963) la autora húngara las desarrolla en dirección fuertemente crítica respecto al pensamiento del maestro, arribando a una forma de marxismo *ético* y decisionista muy distante de las variantes ontológicas y cientifistas hoy dominantes. (Cf. A. Vigorelli, “Critica del socialismo burocratico e teoria della vita quotidiana nella scuola di Lukács”, *aut aut*, n. 157-58, 1977.) Lo que más me interesa en la investigación de A. Heller es el esfuerzo constantemente dirigido a redefinir materialistamente el *factor subjetivo*, bien sea mediante la hipótesis de una *ética* marxista basada en una teoría materialista del *valor*, bien mediante la construcción de una *antropología* marxista fundada sobre una teoría materialista de la *necesidad* y del *deseo*. Lo que por el contrario parece poco resuelto en su elaboración teórica es el discurso sobre el *comunismo*. Se trata del problema de la relación entre la “segunda naturaleza”, aquella totalmente social del *trabajo* y de la *Zivilisation* burguesa, y aquella que podríamos definir como la “tercera naturaleza” comunista. En otros términos la vieja cuestión de la relación entre *necesidad* y *libertad*. La reflexión socioantropológica de A. Heller parece orientarse hacia la conservación de la “segunda naturaleza”, como defensa de los recurrentes ataques de la “primera naturaleza” y del riesgo, históricamente presente, de una *regresión antropológica* de la humanidad. Por el contrario, el discurso

sobre la revolución de la vida cotidiana y sobre el comunismo como libre elección de valor, parecía aludir sobre todo a la necesaria *destrucción* de la “segunda naturaleza” social burguesa, como premisa para la construcción, esta vez artificial y *utópica*, de la “tercera naturaleza” comunista. (Cf. A. Heller, “Un prologo piú che un epilogo. Risposte ai critici”, *aut aut*, n. 159, 1977). No obstante la fuerte acentuación del factor subjetivo, falta en Heller el claro planteamiento del problema de una *teoría materialista del conocimiento*, en ausencia de la cual la apelación a un tipo de racionalidad que conserva fuertes acentos *valorativos* permanece apegada a una idea de filosofía que no sale de un cuadro idealista de referencia.

Por otra parte, precisamente la construcción de una teoría *materialista* del conocimiento, basada en el surgimiento histórico del *individuo social rico* y de las nuevas *necesidades de conocimiento* de las que es portador, se da hoy como tarea teórica urgente. A nivel metodológico, la cuestión de la relación entre *pensamiento cotidiano y ciencia* se presenta entre las primeras y más decisivas. “Según yo siempre hay que comenzar, y esto vale para los científicos como para cualquier otro, por cuestiones de la vida cotidiana en la cual los problemas ontológicos se presentan en un sentido muy burdo”, amonestaba el viejo Lukács. (*Conversaciones con Lukács*, W. Abendroth, H. Heinz Holz, L. Koffler, Alianza Editorial, 1971.) Aun rechazando las conclusiones de su última investigación, que conduce a la ontologización de la categoría de *subjetividad*, me parece importante recoger la sugerencia. (Cf. L. Boella, “Il rapporto di teoria e prassi nell'ontologia dell'essere sociale. Note sul marxismo dell'ultimo Lukács”, *aut aut*, n. 157-58, 1977.) Y ello siempre que no se haga de vida cotidiana una categoría *residual*, esencialmente ahistórica, sino que se la asuma en concreto en su darse como lugar de producción y reproducción del sujeto proletario, de su “producción [como hombre social], como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible” (K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Ed. Siglo XXI, México, 1971, v. 1, p. 361). Antes de proseguir estos desarrollos sugestivos, y a nivel de apuntes preliminares, pienso que será útil reproducir algunas citas de Marx.

Un primer grupo concierne a las relaciones entre *pensamiento cotidiano y ciencia* en el espacio de la *crítica de la economía política*. “La economía política clásica tomó de la vida diaria, sin pararse a criticarla, la categoría del ‘*precio del trabajo*’, para preguntarse después: ¿Cómo se determina este precio?” (C. Marx, *El Capital*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1972, t. 1, p. 450).

De la *asunción acrítica* de las categorías económicas de la vida cotidiana, donde “[las formas

exteriores] se reproducen de un modo directo y espontáneo, como *formas discursivas* que se desarrollasen por su cuenta” (ibid., p. 454), derivan la aparente solidez de una “ilusión popular” (op. cit., t. 1, p. 80, n. 29), y ello corresponde para Marx a la situación ideológica normal de la economía política burguesa, especialmente en su versión *vulgar*, la cual “se limita a traducir, sistematizar y preconizar doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués” (op. cit., t. III, pp. 756-57). Como es sabido, Marx vincula esta situación ideológica al fenómeno del *fetichismo* capitalista, entendido como inversión real de las relaciones sociales y materiales, como *volteamiento real*. En la versión de las *Teorías sobre la plusvalía* que sintetiza el discurso del tercer libro de *El Capital* sobre la “fórmula trinitaria”: “La manera deformada en que se expresa la verdadera inversión se reproduce, como es natural, en las concepciones de los agentes de este modo de producción. Es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar” (C. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1975, t. 3, p. 374). En el espacio de una *crítica del fetichismo* capitalista, por lo tanto, el procedimiento científico de la crítica de la economía política se da esencialmente como *crítica del pensamiento cotidiano* de los agentes de esta producción, mediante la separación analítica de *forma fenoménica* y *esencia, apariencia* y fundamento material *real*: “es la ciencia quien ha de *descubrir* [la realidad sustancial]” (*El Capital*, cit., t. I, p. 454). El *develamiento* producido por la ciencia coincide con la destrucción de la religión de lo *cotidiano*, la religión de lo *vulgar*. Entre pensamiento cotidiano y ciencia no parece plantearse otra posible relación que no sea aquélla, antagonista, entre *ideología* y ciencia.

Un segundo grupo de citas, tomadas de la sección del primer libro de *El Capital* dedicada a máquinas y gran industria, obliga a articular diferentemente el discurso, e impide llegar a simplificaciones apresuradas. Dejando la esfera de la circulación (“el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*”, op. cit., t. I, p. 128), para aproximarse a la de la producción, Marx se ve obligado a dejar a sus espaldas no sólo “todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción, todas sus ilusiones librecambistas, todas las frases apoloéticas de la economía, vulgar” (op. cit., t. I, p. 452), sino también a revisar algunos prejuicios sobre la vida cotidiana en su relación con la ciencia (al menos la *de parte obrera*, que más le interesa a él y a nosotros). Marx entra en el infierno de la fábrica, donde el obrero “sabe la suerte que le aguarda: [que le] *curtan* [...] su propia pelleja” (op. cit., t. I, p. 129). Aquí el científico debe luchar ante todo no sólo con la “atmósfera pestilente” y el “hedor apestoso” (op. cit., t. I, p. 391), sino contra algunos prejuicios inveterados, que se derivan de su papel social separado. Primero entre todos seguramente es aquel que

identifica la práctica espontánea, las luchas cotidianas de los obreros con la *ideología* a la cual contraponer una “ciencia objetiva”. Afortunadamente Marx no es un discípulo de la *école parisienne*, y no leyó *Lire le Capital*: para él la lucha cotidiana no es un *prejuicio*, sino un hilo rojo para interpretar desde el punto de vista obrero el capital. Una lección ejemplar nos la da el análisis de la lucha entre obrero y máquina: “Hubo de pasar tiempo y acumularse experiencia antes de que el obrero supiese distinguir la *maquinaria* de su *empleo capitalista*, acostumbrándose por tanto a desviar sus ataques de los *medios materiales de producción* para dirigirlos contra su *forma social de explotación*” (ibid., p. 355). Tiempo y experiencia enseñan al obrero que si “el instrumento de trabajo” lo “azota” (ibid., p. 358) ciertamente no es “la *maquinaria misma*” (ibid., p. 366) la responsable de su esclavitud o de su “liberación”, sino su “*empleo capitalista*” (ibid., p. 367). Las luchas cotidianas enseñan al obrero aquello que para el economista, “atrapado en las relaciones de producción burguesa”, permanecía oculto: ¡aquí el fetichismo tiene un revés potente en la materialidad de los comportamientos y del pensamiento cotidiano por parte obrera! En efecto: “el economista burgués declara lisa y llanamente que el *examen de la maquinaria como tal* demuestra de un modo preciso que todas aquellas contradicciones palpables son una simple *apariencia* de la realidad vulgar, pero que no existe *de por sí*, ni por tanto tampoco *en la teoría*. En vista de esto, no se molesta por quebrarse más la cabeza y, encima, achaca al adversario la necesidad de no combatir el *empleo capitalista de la maquinaria*, sino la *maquinaria misma* (ibid., p. 367). Aquí la ciencia está obligada, acosada en la lucha por el adversario, a mistificar la relación ordinaria con el pensamiento cotidiano, pero en la lucha los papeles se invierten y el *prejuicio ideológico* incumbe esta vez a la ciencia.

Consideraciones análogas pueden hacerse a propósito de las páginas dedicadas a la legislación de las fábricas, o a la lucha por la reducción de la jornada laboral. La preocupación, que aquí expresa Marx, de no quedarse por debajo del nivel de *socialización* producida por la gran fábrica, y que llega hasta el reconocimiento de la “base técnica” “revolucionaria” (ibid., p. 407) de la gran industria, no es confundida con una especie de fetichismo del *desarrollo*. No existe ningún “en sí” de la producción capitalista que la ciencia del lado obrero deba “salvar”, fuera de la dialéctica determinada entre capital y trabajo, como *lucha mortal*. Es más bien la lucha cotidiana como *negación determinada* del uso capitalista de la ciencia la que pone las condiciones para el desarrollo del *individuo social*. Es con posterioridad a esta lucha que la exigencia de “sustituir al individuo parcial, simple instrumento de una función social de detalle, por el individuo desarrollado en su totalidad, para quien las diversas funciones sociales no son más que otras tantas manifestaciones de actividad que se turnan y revelan”

(ibid., p. 408), se convierte en una “cuestión de vida o muerte” (loc. cit.) para el capital. Del mismo modo, es la lucha a nivel social por la afirmación de un nivel superior de *vida cotidiana* lo que permite al individuo proletario, emancipado de los viejos lazos naturales con la comunidad, poner fin al aspecto “espantoso y repugnante” que adopta “la disolución de la antigua familia dentro del sistema capitalista”, y reconocer en el nivel de socialización históricamente producido “las nuevas bases económicas para una forma superior de familia y de relaciones entre ambos sexos” (ibid., p. 410). Pero es sobre todo en el desarrollo de nuevas *necesidades de conocimiento* por parte del individuo social “totalmente desarrollado” que se plantean las condiciones para una recomposición potente entre luchas cotidianas y ciencia por parte obrera, entre pensamiento cotidiano (como conjunto de prácticas y de comportamientos) y ciencia. Y si Marx aquí se limita a indicar las “*écoles d’enseignement professionel*” (ibid., p. 408), como ejemplos concretos de estas nuevas necesidades, la miseria empírica de la indicación no nos debe impedir entender la validez del método. En otra parte (en otras páginas famosas de *El Capital* y más aún en los *Grundrisse*) él va mucho más adelante, hasta llegar a indicar en la lucha por la reducción al mínimo del tiempo de trabajo socialmente necesario y en la creación consiguiente de tiempo disponible liberado del trabajo, el terreno de la transición comunista. Con la creación del “individuo social” como nueva base y “pilar fundamental de la producción y de la riqueza” (K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política...*, cit., v. 2, p. 228) se comienza a medir sobre el tiempo de vida total el nivel de la reapropiación comunista, ya que “ya no es [...] el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el disponible time” (ibid., p. 232). Aquí la reapropiación del “cerebro social” enajenado, “absorbido por el capital” (ibid., p. 220) es el único nivel de *riqueza* hacia el cual pueda dirigirse la apropiación comunista, porque “no hay nada que el obrero pueda tomar [y decir]: esto es mi producto, lo guardaré para mí” (ibid., p. 233). De nuevo estrecha unidad entre necesidades de conocimiento que nacen en el terreno de la lucha cotidiana y ciencia, tiempo de vida y enriquecimiento genérico. Estamos mucho más allá de las concepciones del comunismo bruto o de la apologética vulgar sobre el trabajo como *sacrificio*: “Un ente meramente negativo nada crea” (ibid., p. 120), “además del sacrificio es menester que exista alguna otra cosa” (ibid., p. 122).

Sería aventurado, en este punto, buscar en el hilo conductor que liga estas citas algo parecido a una nueva definición de “ciencia obrera”. Y todavía más intentar una concretización política del discurso, en relación a la nueva fenomenología de la vida cotidiana. La finalidad de estos apuntes es más modesta: me urge, por un lado, denunciar un vacío de investigación teórica, por el otro, poner en

guardia contra un peligro real. Temas como la vida cotidiana en la fábrica, el lenguaje de las luchas, las formas del aprendizaje y de la comunicación obrera, etcétera, raramente han sido objeto de una adecuada consideración *teórica* por parte de los marxistas. Entre las pocas excepciones que recuerdo se encuentran el libro de Negt sobre el aprendizaje obrero (O. Negt. *Coscienza operaia nella società tecnologica*, Bari, 1973) y el de Haraszti sobre la vida cotidiana en la fábrica y sobre el salario socialista (M. Haraszti, *Salaire aux pièces*, París, 1976). ¡Ciertamente demasiado poco para hablar de una nueva necesidad de teoría! Y sin embargo esta necesidad es hoy más que nunca una necesidad de las luchas, que hablan cada vez más el lenguaje de la vida cotidiana. Y aquí nos encontramos frente a un peligro: el de que una teoría marxista reducida cada vez más a simple *técnica*, en ausencia de instrumentos interpretativos nuevos, se limite a reactivar viejas categorías y a reproponer viejos problemas. Esto se ha visto ya a propósito del pretendido “irracionalismo” de los jóvenes y de las luchas autónomas que se han desarrollado en los últimos meses en Italia. El fantasma del *irracionalismo* ha sido agitado contra todo comportamiento y toda teoría que no hablase el lenguaje abstracto de la nueva filosofía de la austeridad, sino aquel concreto (¡y más antiguo!) de las luchas. Esto no quiere ser una polémica como fin de sí misma. Al silencio de la teoría tradicional no corresponde ciertamente una plenitud y una riqueza de prácticas reales que puedan por sí solas compensar el vacío o el retraso. El riesgo es si acaso el de hacer más profunda y tal vez definitiva la escisión entre “política cotidiana” y “política científica”, cayendo en un malentendido culto de *lo inmediato*. La única vía parece ser la de una recomposición teórica entre luchas cotidianas y contenidos del comunismo, que permita desarrollar las nuevas necesidades de conocimiento como *negación determinada* de la ciencia enajenada y de la vida cotidiana enajenada del capitalismo. Verdaderamente aquí “se vuelve cuestión de vida o muerte el sustituir esa monstruosidad que supone una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital por la disponibilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo; el sustituir al individuo parcial, simple instrumento de una función social de detalle, por el individuo desarrollado en su totalidad, para quien las diversas funciones sociales no son más que otras tantas manifestaciones de actividad que se turnan y relevan” (*El Capital*, cit., t. I, p. 408).

[Tomado de *aut-aut*, n. 161, Milán, 1977. Traducción de Ana María Palos.]