

RETORNO A MARX

Return to Marx / Retorno a Marx

Henri Lefèbvre¹

Traducción de Roy Alfaro Vargas

RESUMO

Henri Lefèbvre, analisa aqui, a etiqueta do materialismo dialéctico em relação aos imperativos decorrentes do pensamento de Marx. Quer isto dizer que, Lefèbvre questiona a noção de materialismo dialéctico como um impasse da velha discussão entre materialismo e idealismo, com a finalidade de superar esta divisão através da noção de praxis. Lefèbvre define, então, o marxismo e o pensamento dialéctico como a superação (*Aufhebung*) da filosofia, enquanto processo de realização de si mesma, o qual se fundamenta na negação da relação entre o sujeito e o objecto.

Palavras-chave: Dialéctica, marxismo, ciências sociais, filosofia, investigação social.

ABSTRACT

Henri Lefèbvre analyzes here the label of dialectical materialism in relation to the imperatives derived from the Marxian thought. That is to say, Lefèbvre questions the notion of dialectical materialism as a persistent element of the old discussion between materialism and idealism, so as to supersede such division through the concept of praxis. Lefèbvre defines, then, Marxism and the dialectical thought as a sublation (*Aufhebung*) of philosophy, insofar as a process of realization of the philosophy itself, which it is grounded in the negativity of the relation between subject and object.

Keywords: Dialectics, Marxism, Social Sciences, Philosophy, Social Research.

RESUMEN

Henri Lefèbvre analiza aquí la etiqueta de materialismo dialéctico, en relación con los imperativos derivados del pensamiento de Marx. Es decir, Lefèbvre cuestiona la noción de materialismo dialéctico como un resabio de la vieja discusión entre materialismo e idealismo, con el fin de superar tal división a través de la noción de praxis. Lefèbvre define, entonces, el marxismo y el pensamiento dialéctico como la superación (*Aufhebung*) de la filosofía, en cuanto proceso de realización de ella

¹ Originalmente publicado en francés en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nouvelle Serie, Vol. 25 (Julio-Diciembre), 1958, pp. 20-37. Esta traducción se une a una serie de traducciones que rescatan el pensamiento marxista, como: "Marxismo y sociología" (*Revista de Ciencias Sociales*, 2013), "¿Qué es la dialéctica?" (*Revista de Ciencias Sociales*, 2013), "La noción de totalidad en las ciencias sociales" (*Telos*, 2011) y "Karl Marx y estudio de los medios y la cultura hoy" (*Telos*, 2014). Nota del traductor.

misma, el cual se fundamenta en la negatividad de la relación entre sujeto y objeto.

Palabras clave: Dialéctica, marxismo, ciencias sociales, filosofía, investigación social.

En el período que finaliza, se había terminado por admitir sin examen la existencia de una filosofía marxista o de un marxismo filosófico: el materialismo dialéctico. Solo algunos pensadores, los cuales uno hacía pasar por reaccionarios enemigos del marxismo, del socialismo, del comunismo (y que por otra parte a menudo lo eran) planteaban el argumento de que esta expresión “materialismo dialéctico” no figura en Marx. Del conjunto de controversias, resultaron otras antinomias: o bien el marxismo es una filosofía o no es nada más que un momento superado de la historia como ciencia o de la economía política o de la sociología.

Por otra parte, desde que uno admite el marxismo filosófico, es decir el materialismo dialéctico, las antinomias resumidas arriba reaparecen. El materialismo dialéctico deviene un dogmatismo o bien se diluye en un sincretismo inconsistente (los dos procesos pudiendo además combinarse). Este pretende regir las ciencias, fijar para los científicos sus métodos, sus dominios, sus evoluciones, o bien se contenta con ratificar e interpretar los resultados obtenidos por los científicos. Se transforma en filosofía del Estado o, entonces, en algunas de sus corrientes derivadas, da una vana polémica contra tal o cual forma de Estado.

Estos dilemas y antinomias insolubles obligan a preguntarse: “¿Cómo salir de ello?, ¿es posible que el pensamiento revolucionario de Marx, Engels y Lenin nos encierre en tales dificultades, las mismas que nos lega la filosofía tradicional?”

¿Qué piensan ellos exactamente de la filosofía? ¿Nos han transmitido ellos una filosofía? ¿No se habría deformado su pensamiento?”

El examen de las dificultades actuales del marxismo, en el cuadro más general de las dificultades (de las antinomias) de la filosofía, reclama un trabajo inmenso, que sobrepasa las fuerzas de un solo hombre: un trabajo colectivo. Estas páginas contienen pues a su manera una comunicación, un mensaje, un llamado para profundizar (algunos leerán: para “revisar”) un cierto número de cuestiones yendo hasta los fundamentos y hasta la exigencia de pruebas.

Marx y Engels sobre la filosofía. –Hegel ha retomado, en su *Filosofía de la historia (Philosophie der Weltgeschichte)*, la imagen de Edipo para indicar el sentido de la transición entre el pensamiento egipcio y el griego. La Esfinge, “imagen egipcia del enigma mismo, habría planteado la cuestión enigmática, que resolvió el griego Edipo declarando que la palabra del enigma, era el hombre. Por su respuesta, él precipita la Esfinge desde lo alto, desde su peñasco y la destruye².

Nosotros podemos retomar la imagen a propósito de Marx, de la transición entre el hegelianismo y el marxismo y del “milagro marxista”. En 1842, Marx entra a sus 25 años. El joven filósofo percibe ante él, cortando camino, dos monstruos fríos, dos masas gigantes tan apiñadas como las pirámides de Egipto y la Esfinge que las guarda: el Estado y el Sistema. Nuevo Edipo, Karl Marx va a resolver el enigma planteado por la Esfinge, animal humano, hombre todavía animal, imagen del enigma. Él precipita los colosos desde lo alto de su grandeza, los destruye,

² Cfr. *Philosophie der Weltgeschichte*, 510 (*Morceaux choisis*, de N. Guterman y H. Lefèbvre, p. 224).

acabando en primer lugar con la incertidumbre de doble naturaleza de la existencia ambigua de la Esfinge. La palabra del enigma es el Hombre y el hombre solo. Ni la naturaleza en sí, ni el Espíritu en sí...

Hay para él un lazo doblemente real (histórico y lógico) entre la filosofía y la política, pues entre el Estado moderno y el Sistema hegeliano. El Estado moderno representa el apogeo, la terminación del Estado, la forma cumple iluminando las formas antecedentes. El Sistema representa la terminación de la filosofía, la forma acabada dando su sentido a las formas inacabadas que la han precedido. El sistema no puede no contener una teoría política, así pues una filosofía del Estado moderno. Esta teoría debe ser la llave del candado, su lazo con la actualidad. Recíprocamente, el Estado prusiano queriendo hacerse pasar por la forma moderna y definitiva del Estado; tiene necesidad de la filosofía sistemática. Está pues en claro derecho que Hegel proclame en su prefacio de la filosofía del Derecho que la filosofía no puede ser más practicada por nosotros a título de arte privada, como en los griegos; ella tiene ahora una existencia pública, en relación con el público, al servicio del Estado³. Hegel nos restituye así el eminente servicio de mostrar el lazo entre la filosofía y el Estado. Ellos no coinciden más, sin lo que ellos no podrían sostenerse uno al otro. Pero ellos se apuntalan necesariamente. El hombre real (a la vez individual y social, natural y cultivado, no sin conflictos entre estos aspectos o elementos) deviene abstracto e irreal de las dos maneras siguientes: en y por la Filosofía –en y por el Estado. De los dos lados, indica Marx, se proyecta fuera de sí, se exterioriza en una realidad ilusoriamente objetiva,

³ Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, *Mega* (Marx-Engels *Gesamtausgabe*), I, 1, p. 409. Cfr. mi estudio más desarrollado sobre filosofía y política en las primeras obras de Marx, *Revue métaphysique et morale*, 1958, n° 3.

definitiva, absoluta. El hombre real, actuando, produce objetos y obras; tiene una necesidad –una necesidad fundamental– de objetivarse. Él no se produce a sí mismo y solo se crea en tanto que hombre por la mediación (*détour*) de los productos y las obras. Pero su propia obra lo desgarran. Él la fetichiza. Se pierde en ella y se desraza al punto de una expresión de sí aparentemente superior, en tanto que esta expresión le parece más alta, y definitiva y acabada y terminante. El hombre real *se aliena* así de dos maneras diferentes en el Estado y el Sistema. Estas dos alienaciones, la alienación política y la alienación filosófica no coinciden y, sin embargo, ellas tienen el mismo sentido y el mismo fundamento. El Sistema y el Estado presentan al hombre social (real), cada uno a su modo, una imagen separada de él. Él *se representa* bajo dos modalidades diferentes, aunque igualmente separadas de él, en el Estado en tanto hombre práctico y en el Sistema en tanto que hombre cognoscente. Cada una de estas representaciones, a la vez total y parcial, acaba en la representación del movimiento necesario por el cual el hombre real (social) se escinde, se separa de sí, se opone a sí, en el proceso de su realización.

El Sistema y el Estado “representan” pues la realidad del hombre y sus intereses más profundos, pretendiendo que esta “representación” es verdadera, absoluta, definitiva. El Sistema la representa en un cuadro compuesto con conceptos teniendo un contenido, pero el cual este libera de su contenido para constituir este cuadro fijo. El Estado, él, representa la práctica social en unos “representantes” de carne y hueso, vivientes y actuantes, encarnando los aspectos de la vida social (el pueblo, la familia, la sociedad civil, el sistema de necesidades) y pretendiendo dominar sus conflictos y contradicciones. En tanto que

representativo el Estado se pretende racional conforme a las exigencias de la razón cumplida. De igual modo, el Sistema. Y es así que ellos se sostienen el uno al otro. En los dos casos se trata de una Razón cumplida, acabada, realizada, pues a la vez aceptando lo real cumplido, inmanente a él y, no obstante, exterior a esto real, en tanto que su “representación”. Primera contradicción. Solo se puede tratar de una realidad y una razón alienada en la *representación*. La filosofía, en cuanto que representación abstracta, aporta un “certificado filosófico” al poder, representación actuante.

Desde que uno concibe, como Marx, que *la raíz del hombre es el hombre mismo*, el doble prestigio del Sistema y el Estado se desmorona. El hombre se ase a su realidad: en su “materialidad”. Él no puede más confundirse con su *representación* política o filosófica. Antes bien: la filosofía descubre que una razón que se fija en mi representación, que abandona la crítica de lo real y de su representación (uno en el otro, el uno por el otro) cesa de ser una razón viviente, una razón real. El filósofo redescubre así y reconoce la esencia de la filosofía, que el Sistema y el Estado se esfuerzan por contener dentro de ellos, de reprimirla, de volverla ideal, pretendiéndola cumplida en su seno. La filosofía tiene por esencia la aspiración hacia la libertad. Ella es esencialmente crítica y consiste en una crítica radical, es decir en una crítica que va hasta las raíces, hasta los fundamentos. Como tal, la filosofía coincide con la negatividad. Pero esta negatividad envuelve la positividad total. Ella está en su raíz, su fundamento. Ella se identifica con la aspiración del hombre hacia lo humano, ya que el hombre es la raíz y el fundamento del hombre. La misión de la filosofía es pues desenmascarar y extirpar la alienación bajo todas sus formas, la imagen santa (la religión) de las

representaciones profanas, comprendidas aquí la alienación política y la alienación filosófica misma. Así, *la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra*: la crítica de la religión deviene crítica del derecho y del Estado, de su legitimación filosófica, de su justificación especulativa.

Para el joven Marx, en 1842-1843, la filosofía y el filósofo se encuentran en una situación singular, o sea, singularmente contradictoria. Ellos son asidos por un conjunto de contradicciones, que solo el pensamiento dialéctico (conquista y resultado supremo de la filosofía) puede dominar y resolver. La filosofía y el filósofo vuelven a su esencia, reencuentran y reconocen su movimiento fundamental, la negatividad. Mas, esta esencia no tiene nada de eterna y extrahistórica. Concebirla así la negaría de una manera no dialéctica. El filósofo no puede pensar como si el Sistema no existiera. Ahora bien, el sistema cumple la filosofía. Para el filósofo y la filosofía es pues más que una cuestión de negar (dialécticamente) por la crítica radical esto o aquello, tal filosofía, tal concepto filosófico, sino la filosofía misma. Solo la negación dialéctica –la *superación*– de la filosofía corresponde hoy a las exigencias fundamentales de la filosofía. La filosofía, superándose, realizándose concretamente, debe negarse. Y recíprocamente.

¿Cómo esto? Primeramente concibiendo que la negación radical y la superación de lo existente no se cumplen por vía teórica, por al vía filosófica, sino por la energía práctica. Mientras ella solo se fijaba tareas teóricas, la filosofía no ha cumplido nada; sus decisiones (éticas por ejemplo) permanecen vanos decretos, que nadie ejecutaba. Ella solo deviene eficaz justificando lo cumplido pues consagrando su propia impotencia en el Sistema. La filosofía superada

renueva la crítica, mostrando que la crítica no se basta. Tomada aisladamente, la crítica –misma radical– cambia en cadenas ideales las cadenas reales de los hombres y solo las destruye idealmente. Ella transforma en combate de ideas las luchas reales de los hombres.

El pensamiento así transformado aplaza dorso a dorso las interpretaciones filosóficas, materialismo y espiritualismo. El materialismo abstracto se relaciona con el espiritualismo abstracto por la abstracción filosófica. Solo es el espiritualismo abstracto de la materia.

Este pensamiento que no es más filosófico, sino que contiene en sí el principio de la filosofía –negatividad radical, aspiración de libertad– entra en lucha con el orden existente, lo real pretendidamente racional, ligándose a estos que luchan eficaz y prácticamente contra él. Esta crítica no es más una pasión de la cabeza, sino *la cabeza de la pasión*. No es un cuchillo de disección, sino un arma. Su objeto es el enemigo que ella no quiere refutar sino anular. *Su pasión esencial es la indignación, su tarea esencial la denuncia*. Ella entra en la melé, para enseñar al pueblo el terror ante él mismo, con el fin de darle el coraje revolucionario. Ella no deja tranquila ninguna “esfera” de la sociedad; ella hace entrar en la danza las condiciones petrificadas y fijas, cantándoles su propia melodía.

Mas, esta tarea del filósofo, retomando su negatividad, superándose y cumpliéndose, no tendría ningún sentido si no hubiera en la sociedad una clase universal, determinada y totalmente negativa, asumiendo la situación de la sociedad entera, de tal suerte que las taras de esta sociedad representada por una clase dominante se encuentran en la clase dominada.

Para que la voluntad o el impulso filosófico guarden un sentido y tomen un sentido nuevo, es preciso que una determinada clase sea la esfera del escándalo general, que ella encarna la insuficiencia general, que ella “representa” concretamente el crimen de la sociedad existente y la disolución de todas las condiciones particulares de la sociedad.

Si esta clase existe, con ella alcanzamos, la verdad de la filosofía y también la verdad de la política y del Estado: su doble verdad social. Con ella, terminan a la vez la filosofía como tal y la política como tal, el Sistema y el Estado.

Siendo la negación y la pérdida total del hombre, esta clase no puede reconquistarse sin negarse radicalmente, sin reconquistar totalmente lo humano: sin conquistar el hombre total. En ella, la filosofía reconoce el carácter negativo y total que ella ha reconocido en ella misma; ella la confirma, encuentra en ella su verdad y le aporta la verdad.

Esta negatividad radical que contiene en ella toda la positividad tiene un nombre: el proletariado. El proletariado como clase corresponde a las exigencias de la filosofía, de una manera que parecería singular si se tratase en Marx de una deducción lógica o de una constatación empírica, y no de un doble aspecto de la negatividad dialéctica. En y por el proletariado, el movimiento crítico y negativo de lo real existente deviene real y práctico. Cuando el proletariado proclama la destrucción del orden existente como su objetivo práctico, no hace más que enunciar el secreto de su propia existencia. Él ejecuta la sentencia que la sociedad fundada sobre la propiedad privada pronuncia contra ella misma, privando de propiedad al proletariado. Así, la clase obrera deviene sujeto filosófico, sujeto y objeto viviente de la filosofía. Marx descubre su existencia filosófica superando la

filosofía. El movimiento por el cual el proletariado destruye lo existente se identifica con aquel por el cual el pensamiento heredado de la filosofía destruye las justificaciones filosóficas de lo existente. Sin el proletariado, la filosofía permanecería vana.

De donde el texto tan famoso como obscuro en el cual Marx resume, con sus ideas sobre la filosofía hegeliana del derecho y del Estado, sus ideas sobre la filosofía:

De igual modo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, de igual modo el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales... La cabeza de esta emancipación (del hombre) es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin la supresión del proletariado, el proletariado no puede abolirse sin realizar la filosofía...⁴

Así, la filosofía que niega y supera el Sistema como totalidad paralizada, que se niega y se supera, conserva un carácter total, pero en la consciencia de la superación de la abstracción y de la unilateralidad filosóficas, por una parte, y por otra parte en la conciencia del vínculo entre la crítica radical y el otro aspecto de la negatividad: la verdad social, la fuerza revolucionaria práctica del proletariado. Buscando el hombre y lo humano, Marx ha en primer lugar encontrado su forma negativa, la clase obrera.

Esta forma de posición solo representa en el desarrollo de pensamiento de Marx un momento: el momento crítico, el momento negativo (aquel de la negatividad).

⁴ Cfr. *Mega*, I, I¹, p. 620.

Marx pasará enseguida al momento positivo. La crítica, lo negativo y la negatividad, no comparten la pura y simple destrucción de lo existente, sino su superación, que lo continúa sobre un plano superior.

Más tarde, Marx descubrirá cómo su adhesión al proletariado, concebido primeramente como sujeto filosófico y negatividad crítica, se transforma renovando las ciencias particulares y la concepción del conjunto de las ciencias. La crítica de la historia da una nueva historia, la de la economía política una nueva economía política. Aquella por último de la política y del Estado una nueva política y una nueva teoría del Estado. Con la negatividad crítica y en la crítica negativa, él sustituirá pues un análisis profundizado de los conceptos y las categorías de las ciencias particulares.

Esta transformación pasará ella misma por varios estadios. La teoría de la praxis revolucionaria superará las perspectivas críticas. El análisis concreto del proletariado, de su lugar en la sociedad global, de su misión y de su positividad histórica, reemplazará la pura negatividad filosófica.

La cuestión entonces que se plantea es esta: ¿cómo caracterizar el momento crítico en el pensamiento de Marx? ¿Tendríamos una época moralizante y crítica, seguida por una época de la *praxis*, luego por una época científica (restituyendo la economía política y la historia, y acompañándola de una crítica de la ideología) –cada uno de estos períodos aboliendo pura y simplemente los precedentes?

Esta tesis no se impone. Cada momento, cada elemento desprendido, se integra –aunque transformado por la superación– al conjunto del marxismo.

En particular, sobre la filosofía, su superación y su realización, el pensamiento de Marx no ha cambiado. Si uno toma esta tesis, o esta hipótesis, como hilo conductor, los textos aparecen bajo un nuevo enfoque.

En los *Manuscritos de 1844*, las categorías y nociones fundamentales de la filosofía son examinados y criticados, y una parte entre ellas rechazadas, comprendidos aquí los conceptos de materialismo y de idealismo. ¿Qué es la “sustancia” en el sentido filosófico de esta palabra?, se pregunta Marx. Y él responde: es la naturaleza *metafísicamente travestida* en su separación del hombre. ¿Y qué es la conciencia? Es el espíritu humano *metafísicamente travestido* en su separación de la naturaleza⁵. Desde que uno aprehende en su unidad al hombre y la naturaleza, los conceptos filosóficos no tienen más contenido válido y aplicación. Feuerbach ha dado *el golpe de gracia* a la vieja oposición del materialismo y su adversario filosófico. Las dos interpretaciones filosóficas contradictorias del mundo caen con la concepción revolucionaria de la praxis. Ellas pierden su oposición y en consecuencia su existencia (cfr. *ibid*, pp. 33-34).

Según estos textos, convendría reconsiderar y redefinir la originalidad del pensamiento marxista, su carácter revolucionario (pues su carácter específico de clase). Ellos no consistirán en una toma de posición decidida y decisiva para el materialismo filosófico, sino en una afirmación fundamental referente a la *praxis*. La práctica social y su toma de conciencia superan la especulación, pues la filosofía como tal, pues el materialismo y el idealismo. Algunos entre los conceptos filosóficos, aquellos que precisamente servirán a las sistematizaciones llamadas

⁵ Cfr. p. 23 de la traducción Molitor. T. VI de las *Œuvres philosophiques*.

“materialismo” e “idealismo”, son disociadas por la crítica. En la medida que son especulativas, unilaterales, desarticuladas de la praxis, el pensamiento las rechaza. Sin embargo, ellos representan abstractamente algunos elementos de la praxis –la realidad sensible de la naturaleza material, la actividad intelectual del hombre cognoscente– el pensamiento los integra en la noción fundamental de la *praxis*.

¿No es así que conviene comprender las tesis sobre Feuerbach?:

Los filósofos solo han interpretado el mundo de diferentes maneras; cuando lo que importa es transformarlo (tesis XI).

Las dos formas contradictorias de la especulación filosófica en tanto que separadas de la *praxis* se reencuentran en la filosofía superada; ellas desaparecen ante la teoría de la praxis que cambia el mundo, que revoluciona sin cesar las condiciones de existencia del hombre, y donde la toma de conciencia es necesariamente revolucionaria. La vida social es esencialmente *praxis* y los misterios especulativos encuentran su solución e la inteligencia de esta *praxis* (cfr. tesis VIII)⁶.

El materialismo ha considerado el objeto, la realidad, la materialidad fuera de la actividad y de la *praxis*, *no subjetivamente*, pues eliminando la subjetividad humana. Y he aquí por qué los lados activos de la práctica humana han sido *desarrollados abstractamente, en oposición con el materialismo, por el idealismo* (tesis I). Esto significa que, en su común unilateralidad, en su abstracción, el idealismo era tan –y tan poco– válido como el materialismo. En cuanto a la tesis II sobre el “criterio de la práctica”, ella remite en la pura y simple escolástica a las

⁶ En los *Problèmes actuels du marxisme*, p. 44, he “interpretado” la tesis XI sobre las interpretaciones a modo de salvar el materialismo (dialéctico) como filosofía. Se considera hoy esta interpretación como discutible. En este mismo libro, he planteado un cierto número de trampas para los dogmáticos. Pero en fin, cuando uno les dice que la existencia del árbol fuera de toda conciencia plantea un problema, esto no significa que uno discuta la existencia del árbol fuera de nuestra conciencia (humana); ¡esto significa por ejemplo que uno puede suponer en el árbol una conciencia embrionaria!

contradicciones filosóficas sobre la realidad o la no-realidad del pensamiento, es decir, la teoría entera (filosófica) del conocimiento.

Es verdad que estas tesis “reflejan” un revolucionarismo total, aunque romántico.

Es cuando se haya comprendido que la familia terrestre es el secreto de la Sagrada Familia que precisará eliminar teórica y prácticamente la primera.

Nos reencontramos muchas veces esta dificultad. Es verdad aunque las tesis hacen alusión a un *nuevo materialismo*:

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad burguesa, el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada (tesis X).

Nos reencontramos igualmente, en nuestro camino, varias veces, este problema. Si esta tesis habla de un nuevo materialismo, ella no lo presenta más como una filosofía, sino como un *punto de vista* histórico y sociológico, inherente a la sociedad en fin humana y humanizada. Este “punto de vista” histórico y sociológico explica el antiguo materialismo (filosófico) haciéndolo aparecer como “punto de vista” específico, unilateral, de la sociedad.

Además, Marx (en cooperación con Engels) profundiza su pensamiento, asimismo este se precisa en lo que concierne al destino de la filosofía. Los textos de la *Deutsche Ideologie* (*La ideología alemana*) indican esto que va a remplazar la filosofía y las interpretaciones del mundo: un nuevo modo de pensamiento. La acción, la voluntad, la práctica revolucionaria del proletariado, no bastan para realizar la filosofía y superarla. Es preciso un nuevo método.

Allá donde, con la vida real, se detiene la especulación, comienza la ciencia real, positiva, la exposición de la actividad práctica, del

proceso práctico del desarrollo de los hombres. Las frases cruzadas sobre la conciencia se interrumpen, el saber real debe tomar su lugar. La filosofía autónoma pierde su medio de existencia desde que se expone la realidad...⁷

De ahí esta conclusión importante: en este momento, Marx y Engels solo reconocen una única ciencia fundamental, *la histórica*. No la historia en el sentido de los historiadores, ni una filosofía de la historia, sino una historia renovada, ampliada: aquella de la formación del hombre, en breve el materialismo histórico.

Por "filosofía", la *Deutsche Ideologie* entiende el esfuerzo por comprender el mundo y por determinar así la dirección de la actividad humana. La crítica apunta primeramente a la filosofía alemana y la *opción de la teoría*, la cual Marx estima que ha creído poder realizar la filosofía sin suprimirla (cfr. *MEGA*, I, 13). Ella se dirige contra toda filosofía, contra la filosofía como tal, en tanto saber independiente (*selbständig*). No solo la filosofía no explica nada, sino que ella misma es explicada por la historia. La filosofía se define como actividad contemplativa, que acepta lo existente (aunque la *praxis* la transforma sin cesar). Ella no cambia el mundo sino las interpretaciones del mundo. Esta actitud contemplativa resulta de *la división del trabajo*; se reduce a una actividad mutilada, parcial. Ahora bien, *lo verdadero es el todo* (la totalidad de la *praxis* creativa). En tanto actividad contemplativa, mutilada y mutilante, invirtiendo lo real (reflejo ideológico de esto real) la filosofía no puede pretender el título de actividad suprema y total. O bien la exposición que despliega en toda su extensión la

⁷ "Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen von Bewusstsein hören auf, wirkliches Wissen muss an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium" (*Mega*, V, p. 16).

“praxis” vuelve inútil los conceptos filosóficos como tales; o bien los resultados de esta actividad contemplativa son incompatibles con los hechos empíricamente constatables. No hay ningún absoluto inmóvil; no hay un más allá espiritual. Todo absoluto se revela como una máscara justificando la explotación del hombre por el hombre (es decir una práctica social de clase). Las abstracciones filosóficas no tienen sí ninguna significación precisa; no sirven para nada en el estudio de los hechos. Ya que *lo verdadero es lo concreto*, lo concreto de la praxis. O bien las proposiciones de la filosofía solo son tautologías, sin contenido. O bien ellas solo reciben un sentido y un contenido por la historia, en tanto que historia de la praxis y del hombre empírico. Elevarse sobre el mundo por la pura reflexión, es en realidad encerrarse en la reflexión (cfr. *Deutsche Ideologie, passim*, particularmente p. 16 y p. 238).

No se concluye que Marx y Engels abandonen los “universales” y alcancen un empirismo sensualista o un nominalismo. Bien al contrario. Ellos piensan que los “universales”, los conceptos y nociones desprendidos por la filosofía y que los filósofos se apropian como dominio privilegiado saliendo de la Praxis y que son fundados en y por ella. Ya que ella es objetiva (pero es en ella y por ella que se constituye el “sujeto”) la conciencia real del hombre real. La dialéctica no se impone desde afuera a los hechos, como una forma a un contenido exterior. Ella se ase a los hechos, pero no en los hechos en el sentido empírico habitual, a las sensaciones o los objetos aislados; ella se ase a los actos de la praxis productiva o lo parcial (actividad de un individuo o un grupo) vuelve a lo total y recíprocamente. Lo empírico inmediatamente constatable no es nunca lo concreto o lo total, sino lo inmediato que vuelve a otra cosa (a las mediaciones), lo concreto

que se revela abstracto por relación a un concreto más profundo, un todo que se revela parcial por relación a una totalidad más vasta. Y esto sin salir de la *praxis*.

Marx y Engels contestan que había varias especies de conocimiento, la filosofía y la ciencia, cualitativamente diferentes, entre las cuales se plantean los insolubles problemas de relación, de prelación y de jerarquía. El resumen de los resultados más generales del estudio del desarrollo histórico que los filósofos han perseguido de manera independiente, abstrayéndolos de los conocimientos científicos particulares y que la filosofía se atribuye; este resumen se perseguirá sobre bases nuevas. El conocimiento devendrá coherente y uno, posando la *praxis* como íntegra, a la vez como origen, fin, verificación del conocimiento. La *Deutsche Ideologie* no busca por otra parte formular una metodología general. La nueva concepción histórica se justifica primero por el deseo y la necesidad de restituir al pensamiento su fuerza plena e íntegra, perdida en la creciente división del trabajo; seguido por la “decisión filosófica” de no ser engañada por las ilusiones de la época, comprendidas aquí las ilusiones filosóficas; en fin por la “decisión filosófica” de crear finalmente una doctrina real y concretamente universal.

Así, la noción del todo o de la *totalidad*, elaborada por los filósofos, acaparada por ellos, desviada de su sentido, se vuelve contra la filosofía y retoma su contenido. La *praxis* social es un todo. El marxismo niega dialécticamente la filosofía: superándola, la realiza en acto. Si hay todavía filosofía en esta concepción, ella se sitúa en el nivel de la “decisión filosófica” de superar la filosofía; pero esta “decisión filosófica” recusa y rechaza la filosofía en cuanto tal, porque las filosofías son engañadas por la filosofía. Desde que la filosofía

comienza a reflexionar sobre este hecho que la filosofía es un aspecto de este mundo que la filosofía critica enfrente de sí, cesa de querer realizar la voluntad o la necesidad filosóficas sin suprimir la filosofía. La decisión filosófica de la superación es el último acto de la filosofía.

Una triple exigencia, que podría pasar por filosófica, pero que de hecho y de derecho en Marx y Engels sobrepasa la filosofía (exigencia de un pensamiento eficaz por práctico y fundado sobre la práctica –exigencia de un pensamiento verdadero por concreto –exigencia de un pensamiento universal porque envuelve la totalidad de la praxis) un triple exigencia se transparenta en todos los temas de la *Ideología alemana*. Y particularmente en los tres principales temas tratados a título de ilustraciones o de muestras del método, la dialéctica histórica concreta: la de la ideología en general, la de la alienación, la del individuo.

Marx y Engels esbozan una *teoría de las ideologías* (unos reflejos mutilados e invertidos de lo real dado en la praxis). Su esbozo permanece incompleto, ya que muestra mal en qué y cómo una ideología difiere de una teoría verdadera (pues de una teoría que puede ser falsa, pero en todo caso puede confrontarse con lo real). Una ideología se define como una teoría inconsciente de sus bases en la práctica: los elementos que ella tiene de la práctica, los presenta como viniendo de otra parte; es ineficaz, pero de modo distorsionado; presenta un interés particular como general o universal sirviéndose en esta meta de obstáculos fetichizados. Estas diversas características de la ideología no están infelizmente sistematizadas por los autores, lo cual deja en la obscuridad gran parte de su pensamiento. Particularmente, las características diferentes atribuidas a la ideología vuelven a atribuir sentidos distintos al término “ideología”. No se ve bien

si para Marx y Engels todas las teorías anteriores a la suya –al marxismo– eran ideologías; si el marxismo para devenir eficaz debe o no servirse de elementos ideológicos (como por ejemplo la noción de justicia) aunque por esencia, él las destruye...

En la *Deutsche Ideologie*, Marx y Engels se esfuerzan por decantar la noción de *alienación*, purificándola de todo contenido en el sentido especulativo. Ellos la definen como un aspecto para el *individuo* del proceso global que social e históricamente constituye el movimiento hacia el comunismo.

Por último, la mayor parte de la obra se consagra al bosquejo de una teoría del individuo y de la individualidad, bosquejo bastante confuso, mezclado con polémicas, pero en donde el interés y la importancia permanecen considerables. Stirner habiendo afirmado que el comunismo planteaba y suponía una exigencia moral absoluta, Marx y Engels se esfuerzan por refutar la objeción. Ellos muestran que su doctrina no deriva de una clase de un nuevo imperativo categórico, de una actitud moral. El estudio concreto de la historia y de la práctica social libera la idea del poder creciente de los hombres sobre la naturaleza. Este poder se acompaña de una multiplicación y de una realización igualmente crecientes de las virtualidades del individuo humano. Deviene posible para el individuo realizarse más y más completamente. Cuando el individuo moderno concibe esta alienación de la historia hacia la multiplicación de las potencias humanas y sobre su realización –hacia *la libertad*– puede dar su asentimiento y por su actividad consciente contribuir a afirmar este sentido. La actividad revolucionaria no tiene otro fundamento y no tiene necesidad de ello. El sentido de la vida consiste solamente en un desarrollo y un cumplimiento de las virtualidades del *individuo*.

Las limitaciones y trabas, en una situación dada (de las fuerzas productivas, del poder sobre la naturaleza) no vienen de la “naturaleza humana”, sino del carácter de clase de las relaciones. La filosofía ha creído demasiado a menudo necesario asumir el desarrollo de una élite en detrimento de la masa: ahora bien *la universalidad del individuo solo es posible si el individualismo deviene a la vez universal y concreto* (pues pierde las características del individualismo abstracto).

Marx y Engels dan de paso notables indicaciones sobre las *necesidades*. Los “valores” e ideas están determinados por las necesidades, aquellas de los hombres concretos, reales, individuales y sociales a la vez, viviendo en tales condiciones históricas. Estas necesidades, ellas mismas cambiantes y plásticas, expresan la interacción “hombre-naturaleza”. Pero en la *Deutsche Ideologie*, no hay lugar para el Hombre, pseudo-concepto filosófico. No hay más que hombres, necesidades, situaciones históricas. El término “hombre” o la palabra “naturaleza” solo se emplean para resumir un conjunto de ideas y de hechos. Todo problema filosófico profundo se resuelve muy simplemente en un hecho empírico.

Estas tres ilustraciones de la dialéctica histórica concreta muestran que no se trata de una filosofía de la historia, sino de una tentativa de historia total, la cual es radicalmente diferente.

El comunismo se define como movimiento y consciencia del movimiento que un hacia la más alta forma actualmente concebible de organización social. Pone fin a la querrela entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre, entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Él resuelve en la práctica y en el pensamiento teórico estas contradicciones que constituyen el

“misterio de la historia”, este misterio que la filosofía utilizaba, esclarecía y resolvía ficticiamente. Desde ahora el comunismo, considerado como movimiento, sabe que los resuelve. Y es así que la realización de la filosofía se cumple, suprimiéndola, suprimiendo los problemas y los términos de los problemas. Las más vastas ambiciones de los filósofos, comprendidas aquí el fin de la alienación humana y la unidad coherente de los aspectos de la vida humana, se cumple y más allá. La filosofía deviene mundo. No hay solamente un devenir filosófico. El devenir filosófico del mundo se transforma en devenir-mundo de la filosofía. Es deviniendo mundo que ella se acaba. No hay ya más filosofía.

Marx podía así escribir, un poco más tarde contra Proudhon:

De igual modo que los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, asimismo los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria... A medida que la historia marcha, y que con la lucha del proletariado ella se dibuja más claramente, ellos no tienen más necesidad de buscar la ciencia en su espíritu, ellos solo tienen que darse cuenta de lo que pasa ante sus ojos... (*Miseria de la filosofía*, VI, p. 191).

Pero es también el sentido de las siguientes críticas dirigidas en *La Sagrada Familia* contra el materialismo filosófico, que en su desarrollo ha devenido *unilateral*:

La cualidad sensible se desflora y deviene la cualidad sensible de geometra... El materialismo deviene misantrópico. Para poder batallar sobre su propio terreno, el Espíritu misantrópico y descarnado, el materialismo mismo debe mortificar su carne y hacerse asceta. Él se presenta como un ser de razón.

Se dirá sin ninguna duda que se trata en este texto del materialismo burgués, mecanicista, no dialéctico. Pero muestra el contraste asiendo el movimiento teórico de origen inglés y la “configuración práctica” de la vida

francesa en el siglo XVIII, *orientado hacia el presente inmediato, hacia los placeres y los intereses mundanos...* Cuando Helvetius, en su tratado *Del hombre*, da al materialismo su carácter específicamente francés, él lo *plantea inmediatamente en la vida social*. Funda una moral sobre las aptitudes sensibles, el amor propio, el placer, el interés, desde luego, la igualdad natural de las inteligencias humanas, la bondad natural del hombre. Por el contrario, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach comprende una parte física reteniendo la herencia del materialismo filosófico anterior, inglés y francés, de una parte moral tomada de Helvetius. Es pues desde luego Helvetius quien ha indicado la dirección desembocando en el socialismo y en el comunismo, reabsorbiendo el materialismo en una antropología o una sociología o una eventual apertura de las ciencias sociales, y no en nombre de una filosofía materialista de la naturaleza (textos en los *Morceaux choisis* de Marx, pp. 55-62).

De los textos mucho más tardíos de Engels, refuerzan esto que viene uno a citar:

Hegel marca el fin de la filosofía como tal, de un lado porque en su sistema él resume el desarrollo de ella, por otra parte porque sin el saber nos muestra la vía que conduce fuera de este laberinto de sistemas, en el conocimiento real y positivo del mundo...⁸

¿De la filosofía entera qué queda *en el estado independiente*? La ciencia del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. *Todo el resto pasa a la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia* (Introducción al *Anti-Dühring*). Señalemos aquí que, para Engels, la concepción dialéctica de la naturaleza no tiene más nada que ver con una filosofía o un sistema de la naturaleza. Al

⁸ "Mit Hegel schliesst die Philosophie überhaupt ab...", Feuerbach, ed. Berlín, 1946, p. 11.

contrario, ella vuelve imposible la filosofía de la naturaleza⁹. En todos los dominios, los encadenamientos (*Zusammenhänge*) deben extraerse de los hechos. La filosofía esta expulsada de la naturaleza como de la historia; la suspensión de la muerte dirigida contra ella condena todos los sectores distintos al estadio de los principios de los procesos del pensamiento, *sin embargo él aún existe* (so weit es noch übrig bleibt).

Si nos volvemos hacia los trabajos científicos de Marx, lo comprenderemos de otro modo quizás mejor en esta perspectiva.

El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto solo es para el pensamiento la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo intelectualmente en tanto que concreto (das Konkrete anzueignen, es als ein Konkretes geistig zu reproduzieren).

escribe Marx en la Introducción de la *Crítica de la economía política*. Y él precisa su método en un texto ya muchas veces comentado. ¿*El Capital* no pretendía así su verdadero sentido? Después de haber determinado el alcance de la noción de *praxis*, Marx estudia la *praxis* de la sociedad industrial; él muestra cómo esta sociedad puede y debe sobrepasar sus antagonismos internos, darse una organización coherente, pasando del capitalismo al socialismo por la doble vía de la acción proletaria como clase y del conocimiento científico.

El Capital puede concebirse como investigación diferenciada llevando a una totalidad diferenciada. Marx dispone de herramientas conceptuales altamente complejas. Ataca su “materia” para apropiársela por todos los medios. A veces él razona como lógica (define, deduce, induce). Otras, él piensa como dialéctico,

⁹ “... die dialektische Auffassung der Natur [macht] alle Naturphilosophie ebenso unnötig wie unmöglich...”, Feuerbach, p. 5.

detecta las contradicciones, las sitúa en profundidad, determina las consecuencias de ellas.

La “materia” misma, la sociedad capitalista, se determina en diferentes niveles, que por otra parte interfieren, reaccionan los unos sobre los otros, se transforman el uno en el otro, el uno y el otro prevaleciendo y deviniendo determinados, sin que por esto el análisis de la realidad global y la reconstitución en el pensamiento del movimiento total caen en la confusión. Marx refleja por turno como economista, determinando objetos económicos y contradicciones a este nivel –como historiador, determinando el proceso en el tiempo histórico – como sociólogo, estudiando realidades sociológicas (las relaciones concretas de la ciudad y el campo, por ejemplo –o la familia burguesa con su ética y su derecho– o incluso los grupos concretos que constituyen esta sociedad, campesinos, artesanos, comerciantes, industriales con sus ideologías)...

En breve, y volviendo a las obras más completas, uno se encuentra delante de una “interpretación” del pensamiento marxista que, por no ser completamente nuevo, no tropieza en ello mucho menos con ideas comúnmente recibidas.

La decisión filosófica última y suprema sería negar (dialécticamente) la filosofía. *El materialismo filosófico desaparece pues no porque sea falso como materialismo, sino porque es inútil como filosofía.* La noción de *materia* se resuelve en aquellas de *praxis* y de *apropiación*. No la *praxis* sin una realidad objetiva sobre la que ella actúa, que ella conoce y en la cual ella extrae un producto. En cuanto a la dialéctica, ella se ase a los hechos, a los actos y momentos de la *praxis*. La *praxis* siendo objetivamente dialéctica, la objetividad concreta de la dialéctica se funda sobre la de la *praxis*. Nosotros no tenemos el

derecho de utilizar especulativamente, fuera de lo concreto, ni la noción de materia, ni la de dialéctica. La consciencia del movimiento dialéctico en la praxis aporta un método, que permite al pensamiento apropiarse lo concreto, pero solo autoriza a determinar un movimiento dialéctico allá donde él se ase como tal.

El materialismo se reabsorbe en una antropología, es decir, en un conjunto de ciencias del hombre constituyendo una antropología general. El hombre total y la sociedad total son dos conceptos estrechamente ligados (aunque no coinciden) porque tienen el mismo contenido: la praxis total.

Dado esto, el empleo de la dialéctica concreta obliga a asirse a los hechos (en el sentido preciso de arriba) a las relaciones inmediatas y lejanas, a las repeticiones, a las analogías, a las diferencias, a las interpretaciones, a los niveles y grados. Como Marx en *El Capital*. Lo económico, lo histórico, lo sociológico, lo psicológico, se definirían así no como sectores separados o dominios distintos, sino como niveles o grados en la praxis social.

Para el estudio de la *praxis* en la sociedad industrial que nos rodea –la sociedad capitalista– diversos métodos igualmente dialécticos y convergentes dialécticamente parecen posibles.

Uno más empírico partiría de la *praxis* en tanto que inmediata, parcial y vivida por los hombres, por “practicantes”, en el ejercicio de su funciones sociales y de su trabajo profesional (pues especializado y parcelario). El sociólogo ensayaría reunir estos hombres de la praxis real (médicos, psiquiatras, pedagogos, publicistas, sindicalistas, etc.) para confrontar sus experiencias y plantearles preguntas sobre lo que hacen. ¿Cómo cambian ellos, en los límites de su capacidad y de su especialidad, los seres humanos que ellos “trabajan” (los

niños para los pedagogos, etc.)? ¿Cómo los abordan? ¿Cómo tratan su “materia humana”? ¿Cómo coinciden su aportes? En breve, ¿qué tienen que decirnos sobre ellos y sobre aquellos en los que se ocupan?

Otro método consiste en partir de conceptos ya elaborados, afinarlos, permitirles asir unas “estructuras” más delicadas y unos movimientos más complejos. Por ejemplo, el concepto de *totalidad*, en donde el uso exige diferenciaciones cada vez más elaboradas: totalidades parciales –totalidades específicas– convergencias, yuxtaposiciones, contradicciones de totalidades en la praxis total, etc.

En esta perspectiva, la sociología no agotaría la realidad social como tal: la *praxis*. Ella solo operaría un cierto nivel en el conjunto. Ella dejaría pues su lugar a múltiples disciplinas, métodos y técnicas de investigación: economía política, historia, etc.

Además, ninguna de sus ramas y ramificaciones pretendería agotar la realidad estudiada por la sociología. Esto comportaría pues al lado de la sociología del trabajo, una sociología de las necesidades, al lado de la sociología de la vida cotidiana, la sociología del conocimiento, la sociología política, etc.

C.N.R.S. París