

Henri Lefebvre

Fichas de Actualización

El Marxismo sin Mitos

1 ¿Es el Marxismo una Filosofía?

Fichas de Actualización

El Marxismo sin Mitos

1 ¿Es el Marxismo una Filosofía?

por Henri Lefebvre

Editorial Data

Buenos Aires, 1965

OBRAS DE HENRI LEFEBVRE

- LE NATIONALISME CONTRE LES NATIONS¹, E. S. I., Collection « Problèmes » Paris, 1937.
 HITLER AU POUVOIR. BILAN DE CINQ ANNÉES DE FASCISME², Bureau d'Éditions, Paris, 1938.
 NIETZSCHE², E. S. I., Collection « Socialisme et Culture », Paris, 1939.
 LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE³, Alcan, Collection « Nouvelle Encyclopédie philosophique », Paris, 1939, 4^e édition 1959.
 L'EXISTENCIALISME, Ed. du Sagittaire, Paris, 1946.
 CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE (INTRODUCTION), Ed. Grasset, Paris, 1947; 2^e édition, Ed. L'Arche, 1958.
 LOGIQUE FORMELLE ET LOGIQUE DIALECTIQUE, Editions sociales, Paris, 1947.
 DESCARTES, Editeurs français réunis, Paris, 1947.
 MARX ET LA LIBERTÉ, Ed. Les Trois Collines (Collection « Les classiques de la Liberté »), Génova, 1947.
 POUR CONNAITRE LA PENSÉE DE MARX, Ed. Bordas, Paris, 1948.
 LE MARXISME, Ed. Presses universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », Paris, 1948.
 PASCAL, Ed. Nagel, tome I, Paris, 1949.
 PASCAL, Ed. Nagel, tome II, Paris, 1954.
 DIDEROT, Editeurs français réunis, Paris, 1949.
 CONTRIBUTION A L'ESTHÉTIQUE, Ed. sociales, Paris, 1953.

- MUSSET, Ed. L'Arche, Collection « Les grands dramaturges », Paris, 1955.
 RABELAIS, Editeurs français réunis, Paris, 1955.
 PIGNON, Ed. Falaise, Paris, 1956.
 POUR CONNAITRE LA PENSÉE DE LÉNINE, Ed. Bordas, Paris, 1957.
 LES PROBLÈMES ACTUELS DU MARXISME⁴, Presses universitaires de France, Collection « Initiation philosophique », Paris, 1958.
 LA SOMME ET LE RESTE (Prix des Critiques 1959), Ed. La Nef de Paris, 1959.
 CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE (II FONDEMENTS D'NE SOCIOLOGIE DE LA QUOTIDIENNETÉ, Ed. L'Arche, Paris, 1961.
 INTRODUCTION A LA MODERNITÉ, Ed. De Minuit, Paris, 1962.
 MARX PHILOSOPHE, Ed. Presses universitaires de France, Collection « Les philosophes », Paris, 1963.
En colaboración con Norbert Guterman:
 INTRODUCTION AUX MORCEAUX CHOISIS DE K MARX, Gallimard, Paris, 1934.
 LA CONCIENCE MYSTIFIÉE, Gallimard, Collection « Les Essais », Paris, 1936.
 MORCEAUX CHOISIS DE HEGEL, Gallimard, Collection « Les grands textes philosophiques », Paris, 1938.
 CAHIER DE LÉNINE SUR LA DIALECTIQUE DE HEGEL³, Gallimard, Collection « Les grands textes philosophiques », Paris, 1938.

¹ Obra secuestrada en noviembre de 1939.

² Obra retirada de la venta a fines de 1939, por supresión de la casa editora.

³ Obra incluida en la lista "Otto" de libros prohibidos: ejemplares destruidos por orden de las autoridades hitleristas.

⁴ Obra que valió al autor su expulsión del Partido Comunista Francés, al cual había ingresado treinta años antes, en 1928.

INDICE

	Pág.
Presentación	I
1. El problema	
¿Marx filósofo?	1
2. Las interpretaciones	4
a. Primera interpretación: cientificista	4
b. Segunda interpretación: filosofizante	6
c. Tercera interpretación: superación y realización de la filosofía	9
3. Sobre la filosofía fuera del Marxismo .	16
4. En pro de una nueva lectura de Marx	20
Esbozo de un léxico del pensamiento marxista	32

Presentación. La trayectoria de Henri Lefebvre

“Los doctrinarios, los que tienen necesidad de ídolos, los hacedores de sistemas buenos para la eternidad, los compiladores de manuales y enciclopedias, buscarán a tontas y locas en el marxismo lo que el no ha querido ofrecer jamás a nadie. Aquellos ven en el pensamiento y en el saber algo que existe materialmente, una cosa, pero no entienden el pensamiento y el saber como actividades que constantemente se están haciendo”. Así se expresaba hace más de 60 años el eminente marxista italiano Antonio Labriola.

Efectivamente, el marxismo se transforma en función de las condiciones históricas y sociales; se desarrolla a través de contradicciones objetivas, de las cuales algunas entre la más esenciales son sus propias contradicciones.

Hoy día el marxismo viviente, el marxismo sin mitos, comienza por el análisis objetivo de esas contradicciones internas.

Las obras de Henri Lefebvre son un alto testimonio de las contradicciones y desgarramientos a raíz de los cuales el marxismo se estanca y retrocede, pero también se afirma y avanza. Y, a la vez, las obras de Lefebvre evidencian que las dificultades y los problemas del marxismo no escapan a su propio método de análisis. Más aún: que sólo el método de análisis marxista puede explicarlos.

1

Henri Lefebvre se adhirió al marxismo y al PC francés hacia 1928. Por aquel entonces, la revolución proletaria internacional retrocedía en todos los frentes y especialmente dentro de la URSS, donde se iniciaba el imperio absoluto de esa estridente abominación del marxismo y de la revolución, de ese omnipotente y pérfido misticismo que fue la reacción stalinista.

En Francia, país de gran tradición filosófica, el pensamiento marxista nunca había hecho pie firme. El

PC, corrompido por el stalinismo de un modo integral, perpetuaba esa situación difundiendo un marxismo reducido a una sola ciencia, la economía política, a su turno reducida a resúmenes pedagógicos de *El Capital* y a estadísticas demostrativas de que la producción de acero crecía en la URSS y disminuía en el mundo capitalista. En ese contexto, el filósofo Lefebvre consideró su deber asumir la defensa de la filosofía para restituir su auténtica dimensión y amplitud al marxismo así achatado. Como un militante disciplinado, Lefebvre se dedicó a sistematizar y difundir el “materialismo dialéctico”, desconocido entonces en Francia.

Pero para ello debió abandonar la crítica radical de la filosofía que había emprendido poco antes de su adhesión al Partido. No advirtió que así se dejaba empujar por la presión directa e indirecta del Partido, hacia una posición de compromiso en la cual habría de permanecer durante treinta años. La presión era formidable. Por esos tiempos alcanzaba su máxima plenitud la campaña stalinista contra el trotskismo. Un alto dignatario del Partido le advierte a Lefebvre: “La tesis del fin de la filosofía es una tesis trotskista”. Así, pues, la tesis sobre el fin de la filosofía, reiteradamente expuesta por Marx y Engels, venía a resultar un criminal atentado contra la URSS. ¡Había que conservar la filosofía! Lefebvre aceptó el úkase partidario y se convirtió en algo así como un filósofo oficial del PC francés, aceptado como tal por los PC de todo el mundo y traducido a muchos idiomas. Pero existía en esto un equívoco. Pues Lefebvre intentaba conservar la filosofía, una cierta filosofía, el materialismo dialéctico, sin dejar de creer en ella en tanto que filosofía, en tanto que filósofo. El stalinismo, en cambio, no creía en el materialismo dialéctico en tanto que filosofía merecedora de ese nombre. Se servía de ella como instrumento ideológico y político, y nada más.

El Marxismo sin Mitos

II

Lefebvre se esforzaba por presentar un “verdadero” materialismo dialéctico, un “verdadero” humanismo filosófico, contra las simplificaciones emanadas de Moscú. Intentaba sobre todo mantener, frente a todos y contra todos, el concepto de alienación, que consideraba (ya en aquellos años anteriores a la segunda guerra mundial) como centro y núcleo del pensamiento filosófico moderno. Exigía que la filosofía fuera digna del título de filosofía. De tal modo su trabajo filosófico estaba orientado de modo inconsciente por una oposición al stalinismo (embrionaria, latente, mal formulada y subjetiva). Lefebvre entendía que el materialismo dialéctico no era una filosofía en el sentido clásico y tradicional (una metafísica, un sistema) y que sin embargo era todavía una filosofía, e incluso una filosofía perfeccionada. Interpretaba así, mediante la constitución de una nueva filosofía, sin profundizar, dando el problema por resuelto, la idea marxista de la *superación* (supresión, abolición, realización en un nivel superior) de la filosofía.

2

En 1938 apareció la famosa *Historia del PC (b) de la URSS*, dictada por Stalin. Contenía un capítulo sobre “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, donde aparecían, adecuadamente codificados y numerados, los principios de esa espantosa caricatura del marxismo que el Estado soviético imponía a sus súbditos y a los militantes comunistas de todo el mundo. El materialismo dialéctico stalinista consistía en un esquema en siete puntos establecidos de una vez por todas: cuatro puntos para la dialéctica, tres para el materialismo. En el mismo año Lefebvre publicó una selección de textos de Hegel, la traducción de los Cuadernos de Lenin sobre Hegel y un pequeño volumen titulado *El Materialismo Dialéctico*. Construido a partir de Hegel y de los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, centrado en el concepto de alienación y destinado a dar al marxismo una verdadera dimensión filosófica, el libro

contrastaba más que visiblemente con el código filosófico que Stalin acababa de decretar. El PC francés boicoteó el libro.

Desde entonces y a lo largo de veinte años, Lefebvre publicó obras de muy distinto valor, que revelan en un modo u otro la inconsistencia de su compromiso con el dogmatismo stalinista. Algunas son obras panfletarias y dogmáticas como *El Existencialismo*, por la cual Lefebvre se ha autocrítico públicamente. Otras son obras pedagógicas de divulgación, como *El Marxismo y Lógica Formal, Lógica Dialéctica*. En estas obras Lefebvre muestra cómo el pensamiento de Marx se ha desarrollado dialécticamente, superando sus momentos sucesivos, es decir, elevándolos a un nivel superior sin abolirlos. Así el concepto de alienación pasa de las obras de juventud a las obras de la madurez (*El Capital*) y en particular a la teoría del fetichismo. En estas obras de divulgación, Lefebvre conserva y expone lo esencial del auténtico pensamiento marxista. Para apreciar su importancia capital basta compararlas con los catecismos stalinistas tales como el “Manual de Filosofía” de Politzer o el “Diccionario Filosófico Marxista” de Rosental y Iudin, donde el concepto de alienación no aparecía, ni explícito ni implícito, ni directa ni indirectamente. Desde luego, el stalinismo advertía la diferencia. *Lógica Formal, Lógica Dialéctica*, primer volumen de un *Tratado de Materialismo Dialéctico*, fue condenado desde Moscú en virtud de su “falta de firmeza ideológica”, pues afirmaba que la lógica formal no queda abolida por la dialéctica. Por aquel entonces en Moscú se había decretado que la lógica era una “ciencia burguesa”, enemiga de la “ciencia proletaria”...

Pero la obra de Lefebvre transcurría paralelamente en un plano más alto, el de la *Crítica de la Vida Cotidiana*. Al abocarse al estudio de la vida cotidiana, Lefebvre coloca en el lugar destacado que le corresponde un aspecto importante del marxismo, que su transfor-

mación en sistema filosófico y en ideología de Estado habían eliminado por completo. La investigación se sitúa a nivel de la praxis social con sus contradicciones internas, como en *El Capital* de Marx.

Muchos acontecimientos y pruebas fueron necesarios para arrancar a Lefebvre de su propia complacencia con el dogmatismo stalinista. Fue preciso sobre todo el extraordinario primitivismo filosófico de los trabajos publicados por los filósofos oficiales. Lefebvre no podía dejar de advertir que incluso en la URSS los hombres serios, los sabios, no toman en serio al "dia-mat". Se burlan de él. Unos ponen en duda, otros aceptan la dialéctica en la naturaleza, la materialidad del ser. Pero todos están de acuerdo en afirmar que esto no les sirve en su trabajo efectivo, en el estudio de los hechos objetivos y de las leyes. Algo más. En varias coyunturas (y notablemente en el caso de la cibernética, de la teoría de la información y de la lógica operacional) el "dia-mat" ha funcionado como un obstáculo en la ruta del conocimiento. Y un rol similar, o peor tal vez, ha desempeñado en las ciencias de la realidad humana. Pues la esterilidad del pretendido marxismo en sicología, en sociología, la inanidad de las discusiones y controversias en estos campos, compensan perfectamente la inutilidad de las interpretaciones filosóficas en las ciencias de la naturaleza. Después de decenas de años de *dia-mat oficial*, no se sabe todavía si la sociología existe como ciencia. No se sabe situar a la psicología (¿Depende de la fisiología del cerebro, según la tesis corriente? ¿Se sitúa en la articulación de lo fisiológico y de lo "social", o bien al nivel de las superestructuras, puesto que toda conciencia es social?) El materialismo ha criticado a su compadre, el idealismo (subjetivista) y se ha revelado estéril él también. En nombre de la ideología del "dia-mat" los filósofos stalinistas han combatido (frecuentemente con medios no filosóficos) a

Presentación

quienes trabajan efectivamente en acrecentar los conocimientos, porque estos últimos no adherían al materialismo dialéctico, porque eran mecanicistas o idealistas. En tanto que la cibernética ha comenzado por la formalización matemática de una *práctica social* (las telecomunicaciones modernas) los filósofos "marxistas" no han advertido este hecho. Hubieran debido correr adelante, facilitar la investigación, despejar la ruta en nombre de la praxis. En cambio, combatieron "oficialmente" la técnica y el conocimiento.

La caída de Stalin, y la insurrección húngara aplastada por el Ejército Rojo, agudizaron las contradicciones entre Lefebvre y el stalinismo y condujeron a un estallido final. En 1957 Lefebvre publica un extenso prólogo a la segunda edición de *Crítica de la Vida Cotidiana* (t. 1), en el cual afirma que la URSS no es aún una sociedad socialista, que no existe socialismo hasta el momento en que el Estado comienza a agonizar, y otras tesis que desde tiempo atrás constituían la esencia de la oposición trotskista al stalinismo. "Es ridículo —afirmaba Lefebvre— definir el socialismo por el solo desarrollo de las fuerzas productivas. Las estadísticas económicas no responden a la pregunta: ¿Qué es el socialismo? Los hombres no se baten y no mueren por toneladas de acero. Ni por tanques o bombas atómicas. Aspiran a la felicidad y no a producir. Y, además, la producción (global o por cabeza de habitante) así como la productividad del trabajo son todavía mucho más elevadas en Estados Unidos que en la URSS."

En 1958 aparece *Problemas Actuales del Marxismo*. La conciencia humana, explica aquí Lefebvre, debe al marxismo un ideal nuevo: el ideal de la libertad concreta. El marxismo se define filosóficamente por la más completa liberación del pensamiento y de la vida social. Ha sometido a crítica todo lo que pesa sobre la vida humana y la aplasta: religiones, morales, doctrinas jurídicas y políticas, ideas e instituciones. Ha descripto, anali-

zando, denunciado las *dienaciones* pasadas, presentes y posibles del ser humano. Según Marx, la justicia y la libertad no podían realizarse concretamente por el sólo peso de las *ideas* de justicia y libertad. Para que estas ideas entraran por fin en la vida real, práctica y cotidiana, los marxistas mostraban la necesidad de una acción revolucionaria, ligada a la protesta y a la revuelta de los oprimidos: a la *lucha de clases*. Marx quería colocar la verdad objetiva sobre la historia, asentar la verdad en la lucha de clases; pero nada más lejos de su pensamiento que elaborar una nueva ideología, nuevas ilusiones y nuevas mentiras, para sustituir a las ya existentes.

Sin embargo, el marxismo, esa teoría de la libertad y del florecimiento humano, se transformó, también ella, en una *teoría oficial*. El marxismo, crítica implacable de todas las ideologías y mistificaciones, fue convertido en ideología mistificadora, apta para justificar algunas de las injusticias y crímenes más grandes de la historia. Hay pues una crisis del marxismo. Lefebvre trata de elucidarla retornando a la fuente, a Marx, demoliendo el materialismo dialéctico oficial y denunciando el profundo antimarxismo de la doctrina stalinista del Estado¹.

A

A raíz de *Problemas Actuales del Marxismo*, Lefebvre fue expulsado del PC. francés. Esta sanción disciplinaria ha sido el más importante —mejor dicho, el único— aporte del PC francés al pensamiento marxista. Pues fue a partir de su expulsión que Lefebvre llegó a tomar conciencia de su situación y a percibir que, en el curso mismo de su lucha encubierta contra el dogmatismo stalinista, él ocupaba una posición intermedia, conciliadora, entre el dogmatismo y la crítica radical. Que era la

¹ Parte de este trabajo ha sido publicado bajo el título de "El Marxismo y el Estado" en la revista *Fichas de Investigación Económica y Social*, N.º 3, Bs. As., setiembre de 1964.

suya una actitud oportunista en la teoría, pues no iba lo suficientemente lejos en la crítica de izquierda, en la crítica marxista de la ideología stalinista.

En efecto, sin más argumentos que la repetición pedagógica, el stalinismo postula al materialismo dialéctico como sistema filosófico y científico. Preso en ese engranaje hasta 1959, también Lefebvre había postulado al materialismo dialéctico como *filosofía*, omitiendo los textos de Marx sobre el fin de la filosofía como tal. "El stalinismo —advierte Lefebvre— ha conservado la filosofía, e incluso la ha conservado como sistema. El materialismo dialéctico pasa por una filosofía, filosofía terminada, definitiva, que puede exponerse a partir de un cierto número de «principios» codificados y catalogados. La «posición de partido», la «firmeza», consiste en una adhesión deliberada a esos principios considerados como verdades eternas. Yo me he dejado impresionar durante largo tiempo, yo me he dejado intimidar por esa presentación, impuesta con un inmenso aparato de autoridad, de prestigio y de propaganda. He aceptado como evidentes por sí mismas actitudes y posiciones teóricas que hubiera debido someter a una crítica rigurosa, y notablemente esa idea de que el materialismo dialéctico es una filosofía (o si se prefiere, que existe filosóficamente un materialismo dialéctico). Debilidad tanto más lamentable cuanto que los textos marxistas sobre el fin de la filosofía se hallaban en mis apuntes de veinte o más años atrás".

En verdad, las palabras "materialismo dialéctico" no aparecen en las obras de Marx, y de toda la obra de Marx y Engels surge que ni uno ni otro pensaron sustituir la vieja filosofía por un nuevo sistema filosófico llamado materialismo dialéctico. "Hegel marca el fin de la filosofía como tal —decía Engels en su obra sobre Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana— de un lado porque en su sistema resume su desarrollo, de otro porque sin saberlo nos muestra la vía que conduce,

fuera de este laberinto de sistemas, al conocimiento real y positivo del mundo". De la filosofía entera sólo restaba "en estado independiente" la ciencia del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica.

A partir de 1959 Lefebvre cuestiona al materialismo dialéctico como ideología (como ideología) y plantea el retorno a Marx como fuente y como punto de partida. Esto no significa el retorno a una filosofía marxista, o al marxismo como filosofía, sino al contrario: retorno a Marx como teórico del fin de la filosofía, como teórico de la praxis. Este retorno permite reconsiderar y redefinir la originalidad del pensamiento marxista, su carácter revolucionario (por lo tanto su carácter específico de clase). El cual no consiste en una toma de posición decidida y decisiva por el materialismo filosófico, sino en una afirmación fundamental concerniente a la *praxis*. La práctica social y su toma de conciencia superan la especulación, por lo tanto a la filosofía como tal y por lo tanto al materialismo y al idealismo.

Materialismo e idealismo, formas contradictorias de la especulación filosófica, en tanto que separadas de la praxis pertenecen a la filosofía superada; desaparecen en la teoría de la *praxis* que cambia al mundo, que revoluciona sin cesar las condiciones de existencia del hombre, y cuya toma de conciencia es necesariamente revolucionaria. La vida social es esencialmente "praxis", y los misterios especulativos encuentran su solución en la inteligencia de esta "praxis".

5

Marx había anunciado que la supresión del proletariado implicaba la realización, es decir, el fin, de la filosofía. A través de múltiples mediaciones, el fin, la realización de la filosofía, resultaba otro aspecto del triunfo del socialismo, de la extinción del Estado, de la reabsorción de lo político en lo económico, lo social y lo cultural. Pero la revolución proletaria mundial avanza

por un camino contrario al previsto. En lugar de marchar desde los países avanzados hacia los países atrasados, va de los países atrasados a los países industriales avanzados. La revolución en el sentido de Marx —el proletariado de un país altamente desarrollado e industrializado toma el poder, se supera, se niega a sí mismo al transformar la sociedad, cesa de ser clase obrera, en una sociedad enteramente renovada— esta revolución verdaderamente proletaria, en ninguna parte ha tenido lugar.

He aquí una consecuencia: la filosofía no ha desaparecido, no ha sido superada, no se ha superado conjuntamente con el proletariado, como lo esperaba Marx. Se ha degradado, se ha vulgarizado, se ha reconstituido en plena agonía. El propio marxismo ha sido transformado en ideología, en filosofía, e incluso en ideología oficial y en sistema filosófico de Estado.

La filosofía continúa existiendo. Pero como ideología. No como conocimiento o como sabiduría. Esta ideología tiene pocas relaciones con el proceso del conocimiento, con el marxismo, con los fines definidos por Marx para la revolución y el socialismo. ¿Qué clase de filosofía, pues? Una *filosofía agonizante*, ligada directamente (en los países socialistas) o indirectamente (en el mundo capitalista) a un Estado que no ha perecido, a una política que, lejos de reabsorberse en lo económico, lo social y lo cultural, se ha hipertrofiado e hipostasiado.

Ni el proletariado como tal ni la filosofía como tal se han superado. Así se manifiesta el desarrollo desigual y combinado, dolorosamente largo, de la revolución proletaria mundial anunciada por Marx. La obra de Henri Lefebvre es un elemento esencial para arribar a una conciencia más clara, a una conciencia elucidada, de la época de transición entre el capitalismo y el socialismo.

L. S. R.

1. El problema

¿ Marx, filósofo ?

La pregunta no dejará de extrañar a más de un lector, pues está por demás admitido que hay una filosofía de Marx (corrientemente denominada "marxismo" o "materialismo dialéctico") de manera que el lector espera más bien una exposición didáctica que un interrogante.

Sin embargo, *hoy* —y veremos pronto porqué subrayamos esta palabra— se plantea la siguiente cuestión: ¿Se encuentra una filosofía en el sentido propio del término —una sistematización conceptual— contenida o expresada en las obras de Marx, o bien implícita en estas obras? ¿La construcción filosófica, la concepción o visión filosófica del mundo, diseminadas bajo las denominaciones corrientes de "marxismo", "materialismo dialéctico", no serán, en parte o en su totalidad, elaboraciones posteriores, imputadas a Marx y fundadas en interpretaciones discutibles de sus escritos llamados filosóficos?

Demasiado a menudo se admiten sin examen dos series distintas de proposiciones. En primer lugar, Marx habría escrito obras filosóficas, reconocidas como tales (las primeras, las obras de juventud), y después obras políticas y obras

científicas. En segundo lugar, las primeras obras contendrían una filosofía todavía incompletamente formulada, que sin embargo vendrían luego a sostener las obras económicas y políticas.

Algunos, que se dicen oficialmente "marxistas", aceptan estas proposiciones porque adhieren formalmente a la filosofía llamada marxista. Otros las aceptan porque combaten a ésta y así con el mismo tiro refutan las obras políticas y científicas, rechazando sus supuestos filosóficos.

Después de interminables discusiones, reanimadas con el derrumbe del dogmatismo staliniano (después de 1956), parece que las afirmaciones mencionadas más arriba deben ser reconsideradas. No corresponden a la mayoría de los textos de Marx. Son incompatibles con cierto número de textos precisos. Atribuyen a Marx postulados filosóficos extraños a su pensamiento. Esta reconsideración que llevaremos adelante se basa en una afirmación muy distinta a las precedentes, que tendremos que probar: *las llamadas obras filosóficas contienen, en verdad, una crítica fundamental y radical de toda filosofía como tal.* Va de por sí que el sentido de esta crítica radical no se desprende fácilmente y de que no se trata de una negación pura y

simple de la filosofía, de su importancia, de su papel.

Pero, se preguntará, ¿por qué tomar en cuenta en este punto las discusiones contemporáneas, posteriores en un siglo a los trabajos de Marx?

Es que resulta imposible separar el pensamiento de Marx de su historia, de su devenir, de su eficacia práctica. Resulta o no satisfactorio, la obra de Marx nos llega a través de lo que se llama el *marxismo*, hecho que una cierta "marxología" descuida, pensando volver directamente a las fuentes y agrupando los textos con toda buena fe e ingenuidad, según intenciones ya bien conocidas y muy criticables. Más que cualquier otra doctrina, incluidas las más grandes —la de Aristóteles o la de Descartes, por ejemplo— la teoría de Marx ha sido influyente. Por la extensión de esta influencia, se la podría comparar más a una religión que a una filosofía. Deformada, transformada, se ha introducido en la vida toda de nuestra época. Penetró en la práctica política como asimismo en la cultura. Ha dado nacimiento a corrientes de opinión y de pensamiento mucho más diversas de lo que generalmente se supone. Llega un momento en que la confusión teórica, proviniendo de la diversidad de corrientes, contrasta con la eficacia

práctica. Entonces la propia historia del marxismo, incluidos los conflictos entre posiciones que argumentan en base a la misma obra y a veces hasta a los mismos textos, entonces esta historia misma exige un esfuerzo de búsqueda

y de restitución. Hay que reencontrar el pensamiento de Marx alejando de su espíritu las contradicciones aparecidas posteriormente, los errores manifiestos y sobre todo las concepciones agotadas, pero no sin tenerlos en cuenta.

2. Las interpretaciones

¿Cuáles son las interpretaciones del pensamiento de Marx, en lo que concierne a la filosofía? Nos referiremos solamente a las que corresponden a corrientes importantes dentro del "marxismo" actual, o sea entre los intelectuales que se proclaman expresamente marxistas. Las distinguiremos con cuidado, en cuanto que estas interpretaciones a menudo se mezclan, tanto en las cabezas de los "marxistas" como en las de sus lectores.

a) *Primera interpretación: científicista.* — Según esta tendencia, en Marx simplemente no hay más filosofía sino una ciencia (económica, política, sociológica, histórica) o un aporte decisivo a estas ciencias de la realidad humana. Las obras "filosóficas" no representan sino etapas de un caminar hacia las obras científicas (*El Capital*, en tanto que tratado de economía política, contiene lo esencial del pensamiento marxista). Desde este ángulo, el estudio de la filosofía y las consideraciones provenientes de este estudio no fueron para Marx sino andamios, desaparecidos en cuanto el edificio estuvo terminado.

¿Qué es lo que contienen entonces las obras de juventud, llamadas filosóficas? La transición

desde la especulación a la ciencia así como desde una actitud democrática liberal a la actividad revolucionaria, más una crítica positiva de la filosofía, a través del examen del hegelianismo, considerado por Marx como el apogeo de la filosofía y el resumen de su historia. Marx rechaza la especulación, la abstracción filosóficas, sin por eso darse al empirismo sin más ni más. Utiliza *conceptos*, pero cuando conserva ciertas nociones elaboradas por los filósofos, y especialmente por Hegel — como la de *trabajo creador para el hombre y por el hombre del mundo humano* — es porque Hegel las había tomado ya de sabios, los economistas ingleses (Smith). En cuanto al método — el estudio metódico de las contradicciones, la dialéctica — conviene no atribuirle mayor importancia. En *El Capital* Marx procede como cualquier sabio que construye una teoría general; recoge hechos (económicos, históricos, sociológicos, etc.); analiza; busca los conceptos capaces de asir grupos de fenómenos; después tiende hacia la exposición de conjunto (sintética) de una realidad tomada en todas sus dimensiones, devenir y actualidad. Opone la sobriedad, la paciencia, la severidad del trabajo científico a la borrachera especulativa. Sustituye la construcción sistemática por un estudio de lo real, que no tiene menos amplitud que los "sistemas". ¿Qué significa el materialismo? Significa esencialmente

que el sabio se pone sin agregados, frente a lo "real", frente a lo "dado", el mundo de la percepción sensible y de la actividad social, no para aceptarlos tal cual son sino al contrario, para transformarlos prácticamente después de haberlos conocido en su movimiento, en sus tendencias y en sus conflictos.

Para precisar, consideremos uno de los más célebres conceptos filosóficos, el de la *alienación* (devenir para el ser humano extraño a sí mismo, ser arrancado a sí mismo, permanecer irrealizado e inacabado, etc.). Marx lo toma de Hegel. Se sabe que para Hegel el mundo resulta del *Entfremdung* de la idea absoluta. A falta de mejor término, se traduce *Entfremdung* por alienación. Marx retoma de Hegel este concepto y lo aplica a la realidad humana. Figura en primer plano en las obras de juventud. Desde el punto de vista científicista que aquí estamos resumiendo, se desdibuja y está absorbido en un conjunto de hechos empíricos constatables y de nociones científicas. Entre estos hechos y conceptos, mencionemos: el despojo y la explotación capitalista de la clase obrera (que depende de los medios de producción poseídos en propiedad privada por la burguesía), las relaciones de dependencia en la sociedad de clases, la situación del trabajador que no puede vivir sino

vendiendo su fuerza de trabajo al empresario.¹

La teoría de la alienación se limitaría al estudio de la condición obrera. Desaparecería en una sociología por fin científica.

b) *Segunda interpretación: filosofizante.* — No solamente existiría en el conjunto de las obras de Marx una filosofía (aunque él no la haya nunca expuesto como tal, dejando esta tarea a Engels y a Lenin), sino que el marxismo marcaría una fecha crucial en la historia de la filosofía: un salto cualitativo, una transformación, un nuevo punto de partida, a la vez una renovación y una extensión. Si Marx rompe con el hegelianismo, no es para abolir la filosofía sino por el contrario para desarrollarla y enriquecerla. Con él, la filosofía deja de pretenderse exterior y superior tanto a las ciencias como a la acción. Se incorpora los aspectos de lo real que permanecían fuera de ella, desde la ciencia

física hasta la actividad política. Llega a ser así verdaderamente total, o verdad total.

El método (la dialéctica, estudio de contradicciones en el seno de las cosas mismas y de su devenir) no puede ni esfumarse ni reducirse a una forma separada de su contenido. Por el contrario, aparece como dado en las "cosas" en general, en las conexiones de las cosas y en sus movimientos, antes incluso de serlo en la realidad social y en el conocimiento. La dialéctica en el pensamiento y en la conciencia *refleja* el movimiento de la materia, y si la historia y el conocimiento ofrecen un devenir dialéctico (revoluciones, luchas entre realidades contradictorias), es porque hay en primer lugar una dialéctica en la naturaleza.

Con el método de Marx (la dialéctica hegeliana ligada no al movimiento del espíritu sino al de la materia), pidiendo prestado elementos a

capitalista). Marx, según Pierre Naville, ha puesto en primer plano las cuestiones de sociología empírica y de organización positiva del trabajo. *El Capital* anuncia el fin del trabajo (el no-trabajo) por la automatización, en una sociedad para gozar, de abundancia y ocio, pero también de organización técnica y de supremacía de lo tecnológico. (Cf. *De l'aliénation à la jouissance*. Rivière, 1954.)

¹ La interpretación científicista del marxismo ha sido y es todavía sostenida en Francia indudablemente por Pierre Naville. Para él, la filosofía termina con el materialismo francés del siglo XVIII, con Holbach. Lo esencial de *El Capital* se encuentra en la teoría de la cuantificación del trabajo (reducción de trabajos particulares a trabajo social en general, medible, valuado en dinero en el modo de producción

las ciencias de la naturaleza, a la historia de la sociedad, al desarrollo del conocimiento, se logra establecer un cuadro completo del universo —a la vez comprensivo y explicativo. Marx no ha podido dar este cuadro; Engels lo ha dibujado en sus grandes rasgos; Lenin lo ha acabado en lo esencial.

Hay entonces una dialéctica de la naturaleza primera y fundamental (el ser, es decir la naturaleza material, determinando la conciencia que lo refleja); una dialéctica de la historia (es decir, de las relaciones de producción y de propiedad que determinan las estructuras sociales en el curso del desarrollo de las fuerzas productivas); y por fin una dialéctica del pensamiento y del conocimiento. Materialismo y dialéctica se fusionan íntimamente, tanto en lo que concierne a la naturaleza y el movimiento de la materia como en lo que concierne a la historia y a las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad (materialismo histórico). Se constituye así un nuevo sistema filosófico, más extenso y más sistemático que los precedentes: *el materialismo dialéctico*.

Oficializado o más bien "institucionalizado" en los países socialistas y en la mayoría de las formaciones políticas que reivindican a Marx, el materialismo ha sufrido una larga elaboración pedagógica. Se presenta con claridad, con

simplicidad. Sirve de base a la enseñanza en general, incluida la de las ciencias y del arte, oponiéndose con fuerza a todas las variantes del idealismo burgués. Este sistema recibe, en el pensamiento y en las intenciones de sus partidarios, privilegios singulares. Resucita y prolonga la filosofía; la salva, y sin embargo difiere radicalmente de los sistemas pasados. Los integra en una verdad nueva, total, definitiva, sin volcarse hacia el dogmatismo (unánimemente reprobado, y esto incluso en los tiempos de Stalin, que supo multiplicar las coartadas con una habilidad maquiavélica y entre ellas el repudio de la actitud dogmática). De las manos de la burguesía desfalleciente, el materialismo dialéctico retoma la llama de la grande filosofía, la de Descartes, la de Diderot, y la de Hegel mismo. Es a la vez filosofía de clase (el proletariado), filosofía de partido (el partido comunista) y perfectamente objetivo. Es a la vez ciencia y filosofía (ciencia filosófica y filosofía científica). Llave teórica de una actividad mundial fuertemente estructurada, la del movimiento comunista y de los partidos marxistas-leninistas, permite y hasta alienta las culturas filosóficas nacionales. Riguroso, trayendo un conjunto de proposiciones coherentes y casi definitivas (un cuerpo doctrinal que comporta principios), autoriza sin embargo el diálogo con todos los que verdaderamente tienen algo que decir. Mejor to-

davía: puede asimilarse lo que tienen de valioso los trabajos de los especialistas burgueses y hasta de los filósofos no-marxistas. Es entonces (tal como se lo presenta hoy en día, después del fin de las pretensiones stalinianas) a la vez firme y dúctil, sólido y plástico, riguroso y en movimiento.

En esta perspectiva, se toman al pie de la letra las expresiones de Marx: dar vuelta o volcar el hegelianismo, ponerlo sobre los pies (postdata a la 2ª edición alemana, 1873, de *El Capital*). No existe preocupación por confrontar el "mundo filosófico" con el mundo no-filosófico, con lo cotidiano en cuyo seno los hombres reales sufren, actúan y luchan, buscando el cumplimiento y el sentido de sus vidas. Se conserva la filosofía fuera de la praxis, protegiendo a la especulación mediante una distancia prudencial. Los términos del hegelianismo permanecen. Se está satisfecho al poner "materia" ahí donde Hegel ponía "Idea". De la materialidad surge o emana el movimiento dialéctico, así como para Hegel éste provenía de una exteriorización de la Idea. En resumen, se reemplaza una ontología llamada "idealista" por una ontología "materialista". Se sustituye la especulación idealista con una especulación sobre la materia.

En definitiva, la forma del sistema (la totalidad especulativa) no estalla. El discurso filosófico, el "Logos", conserva el mismo trámite. Se cree enriquecer el sistema tradicional haciendo entrar en él a la acción política, presentándolo como sistema político; pero no se lo ha reconsiderado en función de lo que le quedaba exterior: la *praxis*, el hombre cotidiano, todavía no llevados al lenguaje y al concepto, indignos todavía de la promoción filosófica, con sus conflictos, sus contradicciones, sus problemas.

En verdad, la forma sistemática conservada sin estallido ni superación se sitúa inevitablemente en una regresión con respecto a Hegel. Con ella se vuelve hacia atrás (hacia Kant y la "teoría del conocimiento") no sólo con respecto a Marx sino con relación a Hegel. En la sistematización materialista, el concepto de *alienación* no tiene ningún sitio. En efecto, no hay alienación en la naturaleza, sino solamente en y para el ser humano. Si se reintroduce la alienación, o bien uno se aleja del materialismo dialéctico oficial, o bien uno se satisface con dar vueltas o usar estrategias frente a las exigencias de la coherencia (por ejemplo afirmando que la burguesía y la ideología burguesa están alienadas y son alienantes, en tanto que el pro-

letariado escapa a la alienación por esencia y por vocación)¹.

c) *Tercera interpretación: superación y realización de la filosofía.* — Desde hace mucho tiempo los excesos del dogmatismo (a pesar de las protestas y coartadas) preocupaban a buen número de "marxistas". Observaban que los poseedores del materialismo oficial planteaban un

¹ Hoy en día (1963) el marxismo oficial está representado en Francia principalmente por Roger Garaudy y Lucien Séve, de una manera más vulgar por el segundo (Cf. *La différence*, París, Editions sociales, 1959) que por el primero (Cf. *Dieu est mort*, París, Presses Universitaires de France, 1962). Dejamos de lado, a pesar de su importancia y su interés, la actitud adoptada por el eminente pensador italiano, A. Gramsci. Para este último, el marxismo no tiene sentido sino en y por una *praxis* (política). Es la teoría (la filosofía) de esta *praxis* y de la *praxis* en general. El pensador marxista debe entonces siempre referirse a actos en una situación concreta. No tiene nada de común con una filosofía de la naturaleza.

Lo mismo para G. Lukacs (*Histoire et conscience de classe*, publicado en 1923, desautorizado luego por el autor). Este pensador concibe el marxismo como una filosofía, como un sistema que engloba la totalidad. Pero plantea la totalidad como una condición

cierto número de "principios" (anterioridad y primacía de la materia, definición de la conciencia como reflejo, aspectos de la dialéctica en la naturaleza, leyes del pensamiento dialéctico, etc.) que eran afirmados con mucha fuerza más bien que probados. La firmeza y cohesión del conjunto pasaban por ser demostrativos. De hecho, se *deducía* a partir de postulados dogmáticos una ideología, una moral, una lógica más o

de inteligibilidad, como una forma primeramente vacía que rellena después. Las relaciones sociales en el capitalismo se traducen por la dependencia de todos los individuos con relación al mercado y a la mercancía, al dinero y al capital, que aparecen como cosas, que efectivamente son cosas sociales. En tanto que cosas que rigen las relaciones humanas, portándolas en su realidad de cosas (reificación), esta realidad logra disimular las verdaderas relaciones entre los hombres que ella envuelve, supone y marca. El proletariado sólo toma conciencia de esta reificación en su totalidad, rechazándola, negándola.

Le materialisme dialectique, por H. Lefebvre (Presses Universitaires de France, la ed., 1939; 5ª ed., 1962) pone en primer plano los conceptos de alienación y de reificación, sin por esto excluir la dialéctica en la naturaleza. De donde su carácter a la vez amplio y demasiado poco definido: un compromiso entre tendencias todavía mal explicitadas.

menos dialéctica, una teoría del arte. Los que no aceptaban la deducción (en la cual entraba bastante poco el método dialéctico) eran arrojados entre los adversarios y los enemigos en un mundo maniqueista sometido a la ley (lógica y moral) del "todo o nada" y del "en favor o en contra". Los más lúcidos de entre los filósofos marxistas se acordaban de fórmulas bien conocidas, pero algo abandonadas, como por ejemplo aquellas donde Marx afirma que todo conocimiento comporta una crítica, y hasta una *doble crítica*: la del conocimiento que parece adquirido definitivamente, y la de la realidad a conocer, por lo menos cuando se trata de una realidad humana, como lo atestigua el subtítulo de *El Capital (Crítica de la economía política...)*

Los más lúcidos, o los menos comprometidos en las instituciones justificadas por el marxismo oficial, se aterrorizaban frente a un conjunto de proposiciones que se afirmaban a la vez coherentes e inmutables (o más o menos: según los más "firmes" partidarios del "sistema" no quedaban para realizar sino correcciones de detalle, agregados insignificantes; el sistema como tal era "colado en acero", "monolítico", "inquebrantable" en sus principios fundamentales tanto como en sus implicaciones sociales y políticas). A pesar de esas incertidumbres y de esos interrogantes, fue necesaria la crisis consecuti-

va al derrumbe del stalinismo para que se hiciera luz y se pudiera expresar una tercera interpretación¹.

La filosofía, desde Platón hasta Hegel, puede considerarse bajo dos aspectos. Por un lado, el filósofo toma los elementos para su meditación alrededor suyo, en su tiempo, su sociedad y su cultura; depende de contradicciones y de conflictos que no domina e incluso no siempre entiende. Tiene que tratar, no sin conflicto, con la religión y el Estado. No puede desprenderse completamente de las ideologías — las de las clases dominantes — para colocar el conocimiento en lugar de la interpretación ideológica, aunque su actividad también tiene una relación con el conocimiento propiamente dicho: la ciencia (o mejor las ciencias). Ofrece pues en cada época una imagen de sí misma y del hombre, imagen

¹ A raíz de las circunstancias, esta interpretación ha recibido la etiqueta de "revisionista", pese a que según nosotros restituye el auténtico pensamiento de Marx. En la explicación de los problemas, la revista *Arguments* ha desempeñado un cierto papel. Luego vinieron una serie de obras entre las cuales mencionaremos *Logos et praxis*, por Franeois Chatelet (Sedés, 1962); *Marx penseur de la technique*, por K. Axelos (Ed. de Minuit, 1962); *La somme et le reste*, por H. Lefebvre (La Nef de Paris, 1959).

que ella esconde o revela. La filosofía en su conjunto se compone entonces de filosofías particulares, originales, situadas dentro de totalidades más vastas: sociedades, culturas, modos de producción.

Por otra parte, la filosofía tiene una historia y constituye una totalidad; sigue su propio desarrollo, con sus problemas, sus supuestos, sus contradicciones específicas. Hay una continuidad de la actitud filosófica (la de la especulación y de la sistematización) en el vocabulario, en la búsqueda, en la relación con la no-filosofía. A pesar de la diversidad de períodos y de épocas, a pesar de la inserción del filósofo en sociedades y culturas (totalidades) que lo rebalsan, a pesar de las discontinuidades históricas, hay pues una historia de la filosofía. Hay incluso "la filosofía". Interroguémosla. Cuestionémosla sobre su mensaje. ¿Qué nos trae? ¿Qué es lo que nos propone desde sus resonantes y dramáticos comienzos (Sócrates, Platón) hasta su no menos resonante apogeo (Hegel)? ¿No ha contenido toda filosofía una imagen del hombre y del mundo, un proyecto que concierne al hombre, utópico, pero a partir de elementos reales, y también una interpretación del mundo? ¿Querriase universal y total, tanto en el totalizar el saber como en el totalizar la vida de los individuos y de la sociedad. Pero, esta totalidad se ha

revelado incompleta, unilateral, imposible de realizar. Y sin embargo contenía parte de lo real y de lo posible...

La filosofía contiene pues (por otra parte no es éste su único contenido) una imagen, una especie de maqueta o de dibujo: *un proyecto del hombre*. No se satisface con un inventario de conocimientos, con una meditación sobre lo dado del mundo, con una liberación (siempre ilusoria e incompleta) respecto a los límites y trabas de la realidad práctica, con una experiencia de lo cumplido. Propone esta imagen, este proyecto.

A este proyecto, cada filósofo traía — en función de su medio, de su tiempo — trazos más o menos importantes, los unos caducos, los otros durables e integrados al desarrollo. Los trazos fundamentales permanecen, los otros cayeron por el camino. Fueron por otra parte contradictorios; algunos filósofos definieron al hombre como ser de razón, razonable y racional, y algunos otros como ser de necesidad y de deseo; unos lo definieron por el esfuerzo y otros por la felicidad y el gozo; unos por la libertad y otros por el destino y la historia. Trazos antaño contradictorios, cuyas contradicciones se superan hoy y para nosotros.

Así, para Sócrates y Platón, el hombre se sirve de instrumentos y de técnicas materiales pero también de esos instrumentos y técnicas

privilegiados que son el discurso, el lenguaje y sus signos, los juicios, los conceptos; puede y debe subordinar lo accidental a lo substancial, las opiniones a los juicios sólidamente fundados y a los conceptos. Según otros filósofos griegos, el hombre persigue la felicidad, busca el Bien soberano, quiere el logro y el gozo, sea en el cuadro social del estado, sea individualmente. Para Aristóteles, el hombre es ante todo un animal político. Con Descartes, llega a ser dueño del mundo, poseedor de la naturaleza ilimitada; tiene por fin y bien supremo la apropiación del mundo por medio del conocimiento. Con Leibnitz descubrimos una representación de la soledad de las conciencias hasta dentro de la multiplicidad de sus relaciones (los "mundos"); según el mismo filósofo, el instrumento más potente del *homo sapiens* consiste en una inteligencia combinatoria que le permite concebir, prever y realizar todos los arreglos posibles de los objetos y de sus elementos analizables. Kant insiste en el mundo humano como libre creación de la actividad humana. Por fin Hegel determina la plenitud humana — el hombre total — como realizándose en el curso de la historia, en el seno de la sociedad, por medio del trabajo y del conocimiento, pero liga este cumplimiento racional a entidades opresivas: el Estado y su propio sistema.

El proyecto filosófico del hombre aparece siempre contradictorio, incompleto, mutilado, invertido. Continuamente hay que retomar, reconsiderarlo. Su examen muestra sus lagunas internas y los obstáculos que se oponen a su realización. Se trata ahora de confrontar lucidamente este proyecto abstracto con el mundo extra-filosófico, el mundo de lo cotidiano, el de la *praxis*, el de la realidad en fin. Se trata de completarlo y de hacerlo coherente al tiempo que se lo arranca de la abstracción filosófica. Se trata sobre todo de realizarlo¹. ¿Cómo? Lo veremos más adelante.

La filosofía como tal debe superarse o más bien debe ser superada. Esta *superación* (en el sentido hegeliano y marxista del término) no significa la abolición pura y simple, como si la

¹ Aquí consideramos pues a la filosofía como una tentativa de antropología que se trata todavía de desarrollar (y después de realizar). El notable trabajo de Bernard Groethuysen, *Antropología filosófica*, (Bibl. des Idées, Gallimard, 1952) no responde enteramente a este programa. De manera historicizante, a propósito de cada época, insiste sobre los rasgos accidentales y caducos (ideologías, imágenes contingentes del mundo y del hombre) traídos a la filosofía por cada filósofo. Además, no basta el punto de vista antropológico. No justifica el empleo,

filosofía perteneciera a un período acabado y lejano. La noción de superación excluye la interpretación positivista y cientificista. La herencia dejada por la filosofía es también el legado más precioso de un inmenso pasado sin el cual no seríamos lo que somos; sin el cual no seríamos. La historia del hombre real (social) se condensa, en cuanto a lo esencial, en la filosofía. La historia de la filosofía como la de la religión y la del Estado tiene una profunda relación con el desarrollo del ser humano por sus esfuerzos, sus trabajos y sus luchas. En la filosofía como obra humana se transparenta la historicidad fundamental del ser humano y de

fuera de los sistemas, de los conceptos filosóficos. No agota a la *praxis*. Lo esencial es la confrontación con la *praxis* o "proyecto filosófico". Contentarse con una antropología (o con una filosofía considerada como antropología) es volver hacia atrás con respecto a Marx y a su humanismo total, no hacia Hegel, pero hacia Feuerbach. La obra de B. Groethuysen tiene el gran mérito de mostrar la extensión y la dificultad de la tarea. Para extraer de la filosofía en su historia, y de las filosofías particulares, el *proyecto del hombre* que implican, son indispensables un trabajo inmenso y extensos conocimientos. Esta interpretación es *programática*, pero no solamente, pues puede reclamarse como un principio de ejecución.

la *praxis* en y por la cual este ser se realiza. La superación designa la realización práctica, el cumplimiento por una *praxis* revolucionaria del proyecto filosófico, lentamente elaborado por los pensadores capaces de distinguir entre los rasgos accidentales o circunstanciales y los rasgos generales del ser humano en formación.

Por cierto que los filósofos en su esfuerzo por construir un mundo "puro", mezclaron de una manera confusa, bajo la coherencia de los sistemas, las interpretaciones abstractas del mundo, los balances del pasado y las utopías. De esta mezcla, se desprende para nosotros una idea del *posible* humano. ¿La filosofía? Fue una larga mayeutica, una creación de la verdad humana y del hombre mismo. Hoy en día, el alumbramiento del hombre por la naturaleza se cumple, no sin dolores. La naturaleza, nos dice Marx, se transforma en ser humano, el hombre transforma la naturaleza, se la apropia, la domina, planta raíces en ella por su dominio de las potencias naturales alrededor suyo y en sí mismo, se reconcilia ahí consigo mismo sin por eso dejar de volver atrás hacia el seno materno. El modelo filosófico ya no va a servir más para huir del mundo interpretándolo, sino para cambiarlo, es decir para seguir su fin con el nacimiento y el crecimiento del ser humano.

Entre los filósofos, muchos (no todos a decir verdad) se preguntaron porque debía el ser humano buscarse a sí mismo por medio de la filosofía y de la acción, crearse o alcanzarse por medio de su esfuerzo en el curso de una historia dramática (individual y social), realizarse o fracasar, encontrarse o perderse. Quisieron exponer y explicar esta extraña situación del hombre en el mundo. Dijeron cada uno a su manera porque ellos, filósofos que perseguían lo verdadero, rehusaban lo "real", porque el hombre real, el hombre no filosófico, tenía necesidad del proyecto filosófico y de lo verdadero, e inversamente porque este proyecto filosófico permanecía incumplido, exterior a lo real no filosófico, necesario pero insuficiente, relegado por los hombres ordinarios hacia la sabiduría superior y lejana de los filósofos. Muchas filosofías han contenido así una teoría, implícita o explícita, confusa o elucidada, coherente o poco coherente, de la *alienación* humana. La dialéctica hegeliana procedía por tríadas: tesis, antítesis, síntesis. La *superación* para la dialéctica marxista difiere de la síntesis hegeliana. Transforma los datos contradictorios de un problema llevándolos, sin abolirlos, hacia una nueva realidad.

Con la superación y la realización de la filosofía, este concepto toma un nuevo sentido y

una nueva amplitud. Designa todo lo que se opone —incluida la abstracción especulativa de los filósofos— a la realización del proyecto filosófico, entendido como investigación sobre las *posibilidades* del ser humano. Engloba todo lo que prohíbe la realización de estas posibilidades: la virtual desalienación, el pleno cumplimiento de la plenitud.

Este concepto se desprendería así de la sistematización filosófica. En esta perspectiva, hay filosofía especulativa en las ciencias que exploran los diferentes niveles de la realidad humana práctica. En sus dominios, permite captar, con Marx, formas específicas de la alienación: la alienación económica (y en primer lugar la del trabajo y la del trabajador), la alienación ideológica, la alienación política, en resumen, lo que transforma al ser humano a veces en objeto y en cosa, a veces en abstracción y fantasma. Así este concepto permite definir, en escala individual como en escala colectiva, una *praxis* de la desalienación, de la transformación revolucionaria del mundo existente. Sintetizando, en esta perspectiva podemos hablar de "la filosofía" y ésta tiene una importancia inmensa. Indica el fin, el término, el sentido humano del devenir y de la historicidad. Fórmula, al más alto nivel, la auto-creación del ser humano. La superación la "niega" no en el sen-

tido lógico de este término, sino retomándola, llevándola a un nivel superior. A través del momento negativo de la crítica radical (crítica del mundo real por la filosofía y crítica de la filosofía por el mundo real) se restablece una positividad superior de la filosofía. Tenemos ahí una negación dialéctica.

Una vez operado el estallido de los sistemas (el último de todos, el más perfecto, el más vasto, el más circular, el de Hegel) ¿qué es lo que queda de la filosofía? Fragmentos infinitamente preciosos, que vienen a través de Hegel desde la historia entera del pensamiento, de la cultura, de la realidad humana. Fragmentos que van a transformarse, reencontrarse y unirse en un conjunto coherente que ya no representa más la realidad en un sistema especulativo y en un cuadro acabado del universo:

- 1) Métodos (la lógica y la dialéctica);
- 2) El proyecto de lo humano;
- 3) Conceptos (alienación, apropiación, totalidad, *praxis*, superación, libertad, conciencia, esencia, apariencia, realidad, etc.);
- 4) Y, por fin, el poder de negación, de crítica radical que el filósofo ha ejercido siempre frente a lo existente considerado como insatisfactorio (alienado y alienante). Este poder de negación se separa ahora del papel y del personaje del filósofo, considerado como testigo privilegiado, detentador de un derecho que le permite hablar en lugar de los otros. De aquí en adelante, van a ser los otros, los no-filósofos, los hombres cotidianos, quienes van a tomar la palabra para proseguir con lo que decía y hacia el filósofo: la crítica del mundo real por la verdad.

3. Sobre la filosofía fuera del Marxismo

Antes de ir a los textos de Marx, subrayemos un corolario de la cuestión. El marxismo no se aísla ni de las otras corrientes del pensamiento, ni de una situación mundial de la cultura, de la teoría, de la realidad humana. Las interpretaciones precedentes, en lo que concierne a la filosofía, existen fuera del marxismo, ya sea que hayan precedido el pensamiento de Marx, ya sea que lo hayan seguido, ya sea en fin que lo hayan encontrado. El pensamiento de Marx no se comprende sino dentro de una *problemática* general.

Todos saben que, para el positivismo y el científico, la filosofía ha perdido su razón de ser. Auguste Comte ha dado la formulación más clara aunque la haya desmentido pretendiendo crear una nueva religión.

La filosofía pertenecería a una época terminada. En tanto que busca causas primeras o fines últimos, en tanto que quiere conocer lo absoluto y pensar "el ser" original o terminal, el filósofo desborda infinitamente las capacidades del conocimiento humano. Este está inclinado hacia el estudio metódico de las conexiones, de las sucesiones regulares de los fenómenos. Se limita y debe saber limitarse en la búsqueda de las leyes. La filosofía se resuelve en una ciencia (la sociología, considerada como estudio de las condiciones y del progreso del conocimiento)

o en el conjunto de las ciencias. El cuadro filosófico del universo deja lugar a la clasificación de las ciencias, distintas y hasta separadas las unas de las otras, de manera que la categoría de totalidad resulta carente de objeto.

Según una tendencia, la más extendida, la más oficial (pues siempre existe una enseñanza de la filosofía y de la historia de la filosofía en el sentido tradicional), la actitud del filósofo continúa siendo valedera y la filosofía permanece. En esta dirección, no solamente es seductor sino inevitable el construir un "sistema": el dar un cuadro acabado del universo en su totalidad. La filosofía persiste como especulación, privilegiando por este solo hecho el conocer con respecto a la *praxis*. Única novedad: hasta Hegel incluido, el pensamiento filosófico casi siempre reducía lo humano a lo que se deja fácilmente captar y sistematizar: a la racionalización. Solamente algunos pensadores aberrantes definían el hombre por la voluntad, la necesidad o el deseo. La filosofía, que no se concibe sino en y por una sociedad en donde la razón se quiere eficaz, que no existe sino en este marco social, no retenía de lo real sino un solo aspecto. Desde Hegel y los excesos de su racionalismo, los filósofos "filosofantes" han intentado explorar lo irracional (o lo que parece como tal).

Se podría mostrar fácilmente que estas filosofías se han comprometido en direcciones divergentes y unilaterales: las teorías de lo *vivido* (el existencialismo contemporáneo por ejemplo) y las teorías de lo *inteligible* (el estructuralismo actual).

Para los filósofos que continúan la filosofía, hace falta entonces elaborar "concepciones del mundo". En su opinión, la negación de la filosofía (negación pura y simple, en el sentido del positivismo, o negación dialéctica, en el sentido de la teoría de la superación) constituye todavía una filosofía, presenta una "concepción del mundo" y cabe en el marco tradicional.

En cuanto al conocimiento científico, engloba (de manera explícita o implícita) supuestos filosóficos. La filosofía contiene dentro de sus límites a la ciencia o más bien a las ciencias, y esto no solamente en la metodología, la epistemología y la teoría general del conocimiento, sino en el corazón mismo de toda teoría, superando la simple acumulación de hechos aislados y de constataciones empíricas. Es por ella que hay un cuerpo de las ciencias, y no una simple acumulación de conocimientos parcelarios, una polvareda de fenómenos y de leyes. ¿El positivismo? ¿El científico? Filosofías entre otras, pero simplistas. Si la filosofía debe tomar en cuenta más que antes a las ciencias (métodos

y resultados), los sabios deben reconocer que dependen de la filosofía, idealista o materialista.

En esta dirección, hay analogía (advertida más de una vez) entre el sistema oficialmente denominado "materialismo dialéctico" y ciertas tentativas de sistematización idealista como la de Teilhard de Chardin.

Los filósofos comentan pues abundantemente la famosa fórmula aristotélica: no filosofar es también filosofar. Se niegan a ver el camino que se abre entre la prolongación de la vieja filosofía y su abolición, más allá de las presuposiciones materialistas o idealistas. Plantean un dilema: "o bien... o bien..." O bien la filosofía se perpetúa o bien desaparece. Niegan, todos, la posibilidad de una nueva vía. Este es pues el lugar de señalar que tal prolongación de la filosofía (que origina la aparición de obras del mayor interés, que tiene a veces un carácter heroico en su esfuerzo para salvar a la filosofía) se acompaña por una profunda crisis. Hemos notado más arriba diversos síntomas de esta crisis, y notablemente la separación entre los filósofos de la vida (de lo vivido) y los filósofos de lo inteligible (de la estructura o de la totalidad). Esta oposición retoma en términos modernos la vieja controversia del empirismo y del racionalismo. Lo que muestra la imposibilidad para la filosofía tradicional de salir de

sus cuadros fijados y de sus círculos viciosos.

Se puede objetar que la filosofía siempre ha atravesado crisis, que éste es su destino, la prueba de su fecundidad y el camino de sus metamorfosis. No puede vivir sino es pasando por periodos turbios donde incluso los problemas no llegan al lenguaje, al pensamiento y a la conciencia, sino es con incertidumbre y confusión. Sea. Se puede sin embargo estimar que esta crisis alcanza una profundidad excepcional, y que el primer análisis de ella se encuentra en las obras de Marx llamadas "filosóficas". No hay que extrañarse pues al constatar que varios, dentro de los más eminentes pensadores modernos, no se contentan ya con volverse hacia el pasado para preguntar: "¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es su mensaje? ¿Qué es lo que nos enseña sobre nosotros, sobre nuestra época y nuestro porvenir?" No se contentan con cuestionar a los filósofos. Cuestionan a la filosofía. Sin conocer o sin admitir la interpretación marxista de la superación, buscan definir a la filosofía, limitar pues su campo y sus pretensiones.

De creer a Nietzsche, desde Sócrates los filósofos no han hecho nada mejor ni nada más que trazar el retrato del *hombre teórico*. Este *homo philosophicus*, incapaz de vivir, desdeñando la vida, es un calumniador de ésta. Casi tanto como el hombre religioso, se deja fascinar por

un tras-mundo: el mundo verdadero del otro lado del real. Con el cristianismo, la filosofía nos introduce en el nihilismo.

Esta tesis de Nietzsche ha tenido tal repercusión que se le atribuye, entre un vasto público mal informado, la crítica radical de la filosofía, contenida en verdad en las obras de juventud de Marx.

Nietzsche intenta a su manera la superación de la filosofía, pero en la dirección de lo irracional (situado y definido a partir de la filosofía). En nuestra opinión, el pensamiento marxista

auténtico lo intenta con una doctrina bastante diferente: ensanchamiento de lo racional — conocimiento y acción transformadora — hacia la totalidad de la *praxis*. Define el hombre como ser de necesidad y deseo, nacido en y de la naturaleza, que trabaja, produce y crea, que lucha contra la naturaleza de la cual emerge, y alcanza así la plenitud. Los conceptos filosóficos que toman elementos de la *praxis*, pero reteniendo solamente aspectos y parcelas, vuelven al marxismo doblemente: a través de las ciencias de la realidad humana y también por una reinversión directa: la acción revolucionaria.

4. En pro de una nueva lectura de Marx

De la confusión entre las diversas maneras de interpretar a Marx resultan numerosos malentendidos. En particular, los partidarios de la primera interpretación (terminación pura y simple de la filosofía) tienden a confundir la segunda (prolongación de la filosofía) con la tercera (superación).

La interpretación reacciona y no puede dejar de reaccionar sobre la comprensión de la obra entera de Marx, sobre el agrupamiento de sus textos. Esto lleva a una cierta *lectura* de Marx.

En el seno de la primera interpretación el lector no retiene sino los textos que oponen la ciencia (historia, economía política, sociología del trabajo, etc.) a la vieja filosofía. Estima que un corte — una discontinuidad — separa las obras llamadas filosóficas de las obras científicas. El corte estaría marcado por *Miseria de la filosofía* (1846-47), por el *Manifiesto comunista* (1848), por el fracaso de la revolución europea de 1848, por el largo silencio de Marx y por las nuevas investigaciones que culminan en *El Capital*.

Conforme a la segunda interpretación, hay por el contrario una continuidad relativa, jalada por saltos. Se plantea un problema: ¿a partir de *qué fecha* puede hablarse de materialismo dialéctico en Marx? Si uno se atiene a los

textos, la respuesta a esta pregunta no es fácil pues la expresión “materialismo dialéctico” no se encuentra en Marx. No es tampoco seguro que se la encuentre en Engels, quien emplea separadamente los términos “dialéctico” y “materialismo” o habla de “dialéctica materialista”. La expresión “materialismo dialéctico” parece venir de Kautsky, de quien la habría tomado Lenin. En estas condiciones la controversia viene inevitablemente escolástica. Da vueltas alrededor de argucias y de sutilezas: el sentido exacto de tal o cual frase. Unos reconocen el materialismo dialéctico “en germen” en los primeros escritos de Marx, otros fijan una fecha posterior: 1845 (*La Ideología Alemana*); 1848 (*El Manifiesto*); 1857 (*La Contribución a la Crítica de la Economía Política*) o incluso 1867 (*El Capital*, con el prólogo en donde se trata del vuelco del sistema hegeliano). Se entiende que la búsqueda de una fecha fatídica desprecia las obras anteriores a tal fecha. De donde el desdén de la mayoría de los detentadores del materialismo dialéctico oficial por las obras de juventud (y por el concepto de alienación que domina en ellas). Según la mayoría de los exégetas oficiales, sólo el *marxismo-leninismo*, expresión teórica del movimiento revolucionario del siglo XX, coincide filosófica y políticamente con el materialismo dialéctico, obra de Marx, de Engels, de Lenin (y también y sobre

todo de Stalin, se agregaba durante un período que fue largo: cerca de treinta años).

En la perspectiva de la tercera interpretación, existe crecimiento y desarrollo del pensamiento de Marx, integrándose las etapas sucesivas en un conjunto que simultáneamente se amplifica y se acerca —por el análisis y la exposición sintética —de la *praxis* misma en el marco social del capitalismo competitivo, único conocido por Marx, único estudiado por él.

Contra el dogmatismo, que no reconoce en Marx sino un nuevo sistema, sistema cuyo único problema reside en poner fecha a su formulación, parece que Marx procede por tanteos, por ensayos y tentativas seguidas de complementaciones y de correcciones. Le sucede que ve demasiado lejos en un sentido, después de lo cual rectifica. Le ocurre también que deja caer en el camino elementos cuyo desarrollo no persigue (por ejemplo la teoría de la relación entre lo individual y lo social abordada en la *Ideología alemana*, a propósito del anarquista individualista Max Stirner).

Pensamos que conviene leer a Marx restituyendo cada obra en el movimiento de conjunto, el movimiento constitutivo de su pensamiento que se afirma pensamiento en movimiento y pensamiento del movimiento, desarrollándose mediante el planteo de problemas, sacando a luz

contradicciones, desprendiendo soluciones, ellas mismas contradictorias, y llevando hacia nuevas cuestiones, es decir *dialécticamente*. No hay, en el seno de este movimiento, ni discontinuidad absoluta, ni continuidad completa, ni una arquitectura que se descubriría ya al entrar en la obra, ni un avance incierto que introduce lo nuevo según el azar de los hallazgos y la suerte de los descubrimientos. Proceder *según el orden del movimiento*, ¿es esto posible? Afirmamos aquí que es posible. Si suspendemos la interpretación dogmática y la búsqueda del "sistema", no es para abordar a Marx con ojos pretendidamente ingenuos. No jugamos a ser ignorantes para aprehender en estado puro el nacimiento del pensamiento de Marx. Nos esforzamos por captar bien las cuestiones que plantea, los problemas a los cuales se liga. No eliminamos el contexto, pero lo determinamos por un conjunto de problemas y de soluciones propuestas o esbozadas, más bien que por una suma de hechos o una sucesión de acontecimientos.

El movimiento constitutivo del pensamiento de Marx no se comprende sino con relación a una "problemática", la de su época, en un contexto primero alemán, después francés, después inglés, y por fin europeo y mundial (en la escala del capitalismo que invadía el planeta). Esta problemática cambia al definirse y se ensan-

cha al profundizarse, desde la *Tesis de doctorado* (1842) hasta *El Capital* (1867). Puede lograrse a partir de nuestro tiempo. ¿Cómo negar que el problema mayor de nuestro siglo XX es todavía la revolución mundial, sus posibilidades y sus imposibilidades, sus victorias y sus fracasos, su capacidad para cambiar el mundo y realizar al hombre?

En Alemania, a fines de la primera mitad del siglo XIX, los problemas fundamentales se formulan filosóficamente. Los alemanes, escribe Marx, no están a la altura de los tiempos actuales sino por la filosofía. No son los contemporáneos de los otros pueblos de Occidente, porque su situación histórica está atrasada con respecto a la de Francia y de Inglaterra, los países más adelantados. Y sin embargo su filosofía tiene una importancia mundial (*WeltGeschichtlich*) especialmente porque se ha elevado hasta la crítica radical (por la raíz) de la religión, hasta la filosofía de la historia, del derecho y del Estado. Los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho, notoriamente los franceses que con su acción política han permitido la creación de un Estado moderno. Los alemanes aportan a los demás pueblos la conciencia teórica, pero en ellos los problemas no se plantean sino en función de una teoría pura: la filosofía. Marx empieza por examinar esta filosofía —por hacer

su balance—, por confrontarla con la *praxis*. O más bien, constata que la teoría especulativa no ha podido evitar la confrontación con el mundo real (no filosófico) y que así se revela una alienación filosófica: la exterioridad del filósofo y el extrañamiento de la filosofía con relación a lo real, es decir la *praxis*.

Pero la *praxis* se revela política. Las deficiencias de la *praxis* política en Alemania orientan a Marx hacia el país donde esta *praxis* aparece plena y entera, en donde las ideas son medios de acción, donde por consecuencia la acción acaba de develar la verdad (el contenido y los límites de la filosofía): Francia. Su suerte y su signo permiten a Marx estudiar de cerca la vida política francesa, los historiadores franceses, los pensadores socialistas franceses. Asiste en Francia a la gran fermentación que anuncia los acontecimientos de 1848.

Así la política desentraña la verdad (crítica) de la filosofía, como esta última desentraña la verdad (es decir el error y la alienación) de la religión. El fracaso en 1848 de la revolución democrática y social (con tendencias proletarias y socialistas), e incluso de la revolución tal como la querían los republicanos y liberales burgueses, enseña a Marx la importancia de las condiciones económicas. Las estudiará en Londres,

tomando su documentación en la historia del capitalismo inglés, entonces el más avanzado. El movimiento revolucionario que transforma el mundo en lugar de interpretarlo especulativamente no tiene chance si no existe una profunda crisis del modo de producción en su totalidad, desde su base económica (fuerzas productivas) hasta sus superestructuras (instituciones, ideologías) pasando por las estructuras propiamente dichas: relaciones de producción y de propiedad, relaciones de clases, derecho codificado, cultura actuante, obras influyentes.

Lo social y lo económico contienen pues la verdad de lo político, como éste la verdad de la filosofía y ésta la verdad de la religión.

Marx aborda entonces la economía política y la teoría del capitalismo (de la *praxis* capitalista y burguesa) como modo de producción, en nombre de una crítica todavía y siempre radical: para mostrar su fin posible y necesario. Anuncia así el fin del capitalismo y el fin de toda economía política (como organización, que pesa sobre los seres humanos, de la no abundancia de bienes) incluso el fin del Estado (en tanto que rige las relaciones conflictuales que igualmente dan lugar a la economía política como ciencia y como *praxis*, al derecho y a las modalidades de la repartición de los ingresos en una sociedad dividida en clases).

Entendámonos bien. No es la economía política como ciencia la que suplanta a la filosofía. Hay que mirar más lejos que los economistas, quienes aceptan un orden —el de la propiedad privada— que Marx pone en tela de juicio mostrando su carácter relativo e histórico. La superación de la economía política como realidad y del derecho fundado sobre ella como forma social ligada a la no abundancia de bienes, permite la superación y la realización de la filosofía. No es falso decir entonces, con Lenin, que el marxismo resulta de la fusión entre la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política inglesa. De todas maneras, no se trata de una síntesis, todavía menos de un eclecticismo. El momento crítico que transforma los tres elementos es esencial.

La *praxis*, en tanto que *praxis* revolucionaria, crítica en acto por la clase obrera de la sociedad existente, tiene y tendrá entonces la última palabra. Es ella la verdad de las diferentes esferas atravesadas para alcanzarla y definirla en su totalidad. El movimiento del pensamiento marxista consiste en un ensanchamiento incesante hacia la aprehensión de la *praxis*, concebida ella misma como contradictoria: a la vez repetitiva y cotidiana, por una parte, y por otra revolucionaria, creadora de historia, situada en la historicidad del ser humano.

La primacía de la práctica social, es decir de la realidad empírica y de la actividad humana por fin llevadas al concepto como productoras y creadoras, esta primacía se manifiesta en que la *praxis* lleva las esferas y niveles subordinados hacia la superación, pero no todos de la misma manera: *fin* de la religión; realización de la filosofía; *agonía* y extinción del Estado político; *absorción* de lo económico en una administración de cosas que reemplaza al poder sobre los hombres y acompaña una abundancia de bienes hecha posible por la técnica.

Hay pues integración sucesiva de las posiciones tomadas con respecto a tal problema o tal ciencia particular (historia, economía) dentro de una totalidad en marcha: el pensamiento marxista, la transformación del mundo.

Hacia 1845, en la *Ideología alemana*, Marx tiende a hacer de la historia (política incluida), la única ciencia. Después aborda la economía política y tiende a privilegiar lo económico. Sin embargo, no concibe lo económico sino acompañado de su crítica radical, como un fragmento de una historia total del hombre, privilegiado durante un sólo período: el capitalismo. Además, se lo siente preocupado por evitar una especie de ontologización de la historia (el historicismo puro) que definiría el hombre fuera de la naturaleza.

Tiende así hacia un pensamiento de un tipo nuevo, explorando diversos campos sin perderse en las particularidades pero comprendiendo estas por medio de conceptos y ciencias específicas que les corresponden, de manera de captar los aspectos y niveles en su conjunto, en movimiento, desde el nacimiento hasta el fin pasando por las estructuras provisorias y los equilibrios momentáneos.

¿Cuáles son esos campos? La técnica, las fuerzas productivas, el derecho como codificación formal de las relaciones de propiedad, el Estado, la filosofía, el conocimiento, etc. Y por fin el capitalismo mismo y la *praxis* en general.

Esta abraza la posibilidad de una revolución total que pondrá fin a todas las alienaciones del hombre: tanto la alienación religiosa como la alienación filosófica, tanto la alienación ideológica y política como la alienación económica. Se revela capaz de resolver todas las contradicciones y de superar lo que detiene, desvía o aparta al hombre de su cumplimiento. Lo económico aparece entonces no tanto como primordial y explicativo cuanto como esencial para la acción revolucionaria que rompe los marcos del capitalismo y prosigue el desarrollo. Es a nivel de lo económico que entra en la *praxis*. Este nivel, diríamos, es "operacional". ¿Lo económico? Es la principal palanca de la acción práctica.

La *praxis* contiene así toda verdad, pero esta verdad no puede nacer sino por investigaciones cada vez más penetrantes. Por otra parte la teoría penetra a la *praxis* en sus profundidades sólo porque surge de ahí y se reinvierte ahí en el curso mismo del esfuerzo para aprehenderla. Por la mediación de la teoría, la *praxis* se transforma ella misma, y de manera cada vez más conciente. Los medios, mediaciones y momentos sucesivos de este develar y de esta transformación (en el primer rango de los cuales la filosofía) no están lógicamente negados y abolidos sino dialécticamente superados, cada uno según modalidades particulares y específicas, en el curso de una historia concreta; la de la transformación de la naturaleza en ser humano. Así la *praxis alienante* —la del capitalismo y de la burguesía como clase dominante en el capitalismo— se cambiará en *praxis* desalienante. ¿De un salto o gradualmente? Marx ha contemplado en primer lugar la primera posibilidad, después ha matizado su apreciación, dejando la puerta abierta a las posibilidades.

En el marco así trazado emprendamos de nuevo el ensayo filosófico de Marx, es decir su crítica de la filosofía. Cuando empieza a redactar sus primeras reflexiones sobre la filosofía, el estallido del hegelianismo es un hecho cumplido.

Ya hay un hegelianismo de izquierda opuesto al hegelianismo conservador. El sistema no ha podido eludir el contacto con la vida no filosófica. La filosofía, en esta prueba, revela su dualidad interior.

La filosofía contiene una doble determinación, un doble devenir: el *devenir-filosofía del mundo* (a saber la elaboración de la experiencia práctica en conceptos que se quieren universales: el Bien, lo Bello, lo Verdadero, la Razón, la Libertad, la Conciencia, etc, etc.) y el *devenir-mundo de la filosofía* (es decir el esfuerzo, en parte eficaz, en mayor parte aún vano y utópico, para reinvertir los grandes conceptos en la práctica de la cual han surgido a fin de volver el mundo conforme a la interpretación filosófica y de transformar el mundo real extra-filosófico en mundo a la vez real y verdadero).

Durante veinte siglos, el primer aspecto de este devenir (el devenir-filosofía del mundo) ha sido más importante que el segundo. Con Hegel, la situación cambia y después de él se invierte. El devenir-mundo de la filosofía gana. Hegel ha construido en efecto un sistema acabado, totalmente racional (hasta la "circularidad" completa, a la vez círculo infernal y círculo vicioso), fundado sobre la hipótesis de la racionalidad total y cumplida de lo actual. Este sistema filosófico quiere corresponder y corresponde en

efecto al sistema político (práctico pues) del Estado "moderno". Apunta pues a la vez a su realización integral y a la justificación de una realidad que se quiere integral. Es así totalmente abstracto aunque aprehende efectivamente en su forma especulativa una gran parte de lo real.

La realización de la filosofía es al mismo tiempo su pérdida, escribe Marx. La finalización de la sistematización permite por fin decir lo que es y lo que fue la filosofía. Decir lo que es la filosofía, es determinarla. Pero toda determinación contiene el momento negativo. Definir la filosofía es limitarla y superarla ya. Se define como diseño o proyecto de totalización especulativa de los elementos de lo humano, desde la conciencia naciente hasta el Estado, desde la sensación hasta la ciencia. Esta actitud especulativa revela sus límites. Designa lo que la supera: el mundo no filosófico, la vida real y cotidiana de los seres humanos, la *praxis* (en la cual el ser humano real se capta como ser ya total: sensible y activo, individual y social, que tiene necesidades y una razón viviente, capaz de trabajar, de crear, de gozar, irreductible pues a la razón pura y abstracta).

La filosofía como tal se ha querido totalidad, de otra forma que la religión, de manera menos exterior al ser humano, pero sin embargo constrañida y abstracta. Y he ahí que esta totalidad

se rompe. Se desdobra en su contacto con la *praxis*. El hegelianismo en Alemania da lugar a dos actitudes, una realista (positivista, diríamos) la otra voluntarista. La primera acepta el mundo tal cual es, y quiere abolir la filosofía sin realizarla. La segunda quiere realizar la filosofía sin suprimirla. Marx critica al partido del empirismo y le declara: *Ustedes no pueden suprimir la filosofía sin realizarla*. Crítica igualmente al partido opuesto, el de la teoría y de la voluntad política, que cree poder *realizar la filosofía sin suprimirla*.

El hombre viviente, pensante y actuante, que parte de la conciencia filosófica, no puede mantenerse en esta escisión y este desdoblamiento. Todavía no ha salido de la alienación filosófica, para el hombre que se conoce y se reconoce ya total. ¿Cómo restablecer la unidad escindida? Marx percibe una solución: la misión histórica del proletariado. La clase obrera tendrá, en la *praxis*, este papel histórico: superar la filosofía, es decir, a la vez realizar lo que pensó en abstracto (la libertad, la racionalidad, el dominio del mundo sensible, el goce generalizado de este mundo restituído a su riqueza verdadera, el reconocimiento recíproco de las conciencias, etc.) y suprimirla en tanto que abstracción especulativa.

En Alemania, en donde predomina la filosofía, el papel histórico de la clase obrera puede así definirse en términos filosóficos. La clase universal es el proletariado (y no, como para Hegel, la "clase" de los funcionarios). Luchando para suprimirse en tanto que pérdida y alienación total de lo humano, el proletariado no puede conquistarse sino por la conquista de lo humano total. El proletariado, en razón de su radical negatividad, persigue prácticamente el mismo fin que la crítica radical teórica: negar la sociedad existente, construir otra sociedad. Pondrá término a todas las alienaciones, incluida la alienación filosófica, reinvirtiéndolo en la *praxis* los conceptos y el proyecto filosóficos. *La filosofía es la cabeza de esta emancipación. El proletariado constituye el corazón. La filosofía no puede ser realizada sin la supresión del proletariado. El proletariado no puede ser suprimido sin la realización de la filosofía...*

Tal es la idea fundamental que pasa a través de todos los momentos ulteriores del pensamiento de Marx. No lo cuestiona más. Se integra al movimiento de su pensamiento. No tiene pues más necesidad de hablar de ello. El problema de la filosofía, en su conjunto, está definido.

Sin embargo, no estamos al término de las dificultades. ¿De dónde provienen? En primer

lugar de que las cuestiones planteadas por Marx no coinciden con las nuestras. Aunque podamos alcanzarlas (nosotros, los hombres de la segunda mitad del siglo XX) a través de las nuestras, en tanto que análogas y en tanto que diferentes, nos escapan parcialmente.

Consideremos de nuevo *El Capital*. Define la *praxis* de la sociedad capitalista, su "realidad" bajo la máscara de las ideologías (incluidas las filosofías que justifican al hombre de la burguesía y le dan una imagen ilusoria de sí mismo) y bajo los velos del fetichismo. Explora una *totalidad*; al mismo tiempo, muestra que el florecimiento del *hombre total*, ya posible en razón del desarrollo de las fuerzas productivas y de las técnicas, es imposible en esta sociedad, y no devendrá realización sino superando las contradicciones y los límites de la *praxis* burguesa. Ya se ha subrayado la importancia del sub-título: *Crítica de la economía política*. Basta para rebatir un *economismo* a menudo atribuido a Marx. Lo que no autoriza a nadie a reemplazar el *economismo* por un *filosofismo* (dogmatismo filosófico y neo-sistematización), por un *sociologismo* o por un *historicismo*. Si hay en la obra de Marx y en *El Capital* indicaciones sociológicas, no se aíslan de la historia (y de una crítica del historicismo). Pero la crítica del historicismo, que con-

cibe la historia como ciencia única y exclusiva, no le lleva al desdén para con la historia, como tampoco la crítica de la economía política lo lleva al desdén por lo económico.

Se puede incluso asegurar que, según el *materialismo histórico*, existe una historicidad fundamental del ser humano. Se crea; se forma; se produce por medio de su trabajo y de su actividad creadora de obras. Al producir objetos, bienes, "cosas", constituye su mundo humano. ¿Puede la historia como ciencia agotar esta historicidad? ¿No falta ahí el concurso del economista, del sociólogo, del psicólogo, del filósofo incluso en tanto que historiador de las ideas y de la filosofía?

En tiempo de Marx, las ciencias de la realidad humana estaban menos diferenciadas que hoy en día, y sus relaciones eran menos complejas y menos contradictorias. Los especialistas no habían comprobado ni las ventajas de la especialización, ni sus inconvenientes: separaciones estancas y barreras o confusión de los campos, de los objetos, de los métodos, de los idiomas.

Se está tentado de decir que Marx ha sacado, de su examen crítico de la filosofía y de la confrontación entre la historia de la filosofía y la

historicidad esencial de lo humano, los elementos de una *antropología*.

Efectivamente, los *Manuscritos* de 1844 y los textos de juventud contienen una caracterización concreta de los fenómenos humanos y de su esencia. ¿El hombre? Es un ser de necesidad, que trabaja y goza de su trabajo y de las obras creadas, salvo cuando alguien se las quita. De manera que se crea a sí mismo cuando crea.

La idea de una antropología situada en el encuentro de la filosofía (y de la crítica de la filosofía) con las diferentes ciencias de la realidad humana, arrancando estas a la filosofía de la abstracción y del aislamiento, pero recibiendo de la filosofía el sentido de la unidad y de la totalidad, esta idea podría reclamarse como perteneciente a numerosos textos de Marx. Sin embargo, el mismo Marx rechaza tal idea. Lo irracional aparente que quiere integrar al conocimiento y a la *praxis* hecha conciente de sus puntos de partida y de sus problemas, este irracional abandonado hasta ahora por la razón abstracta, desborda lo antropológico. Las sensaciones y pasiones del hombre no son solamente determinaciones antropológicas sino afirmaciones *ontológicas*. *Es sólo por la industria desarrollada... que la esencia ontológica de la pasión humana alcanza*

tanto su totalidad como su humanidad (Marx. *Manusc. econom. filos.*) Si se comprende bien el pensamiento de Marx, él quiere decir en primer lugar que el hombre se define a sí mismo en la *praxis*, y que toda definición teórica —toda antropología pues— permanece incompleta. Quiere decir también que el hombre no puede definirse solamente en tanto que hombre, fuera del ser pues ("la naturaleza"), concepto que Marx no elucida completamente. El pensamiento antropológico, definiendo el hombre por sí mismo (conciencia, saber, cultura) se encuentra más bien en Feuerbach. Marx no se ocupa del hombre aisladamente, sino de la *conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza como esencia* (ibid.) El humanismo total, *a distinguir tanto del idealismo como del materialismo, es la verdad que los une*, única capaz de comprender *el acta de la historia universal*, a saber la producción del hombre y la transformación de la naturaleza en humanidad (ibid.).

¿Conduciría la crítica de la filosofía especulativa hacia una búsqueda que concierne a "la naturaleza" o "el ser"? ¿Desembocaría en una ontología más fundamental que la vieja metafísica? Estos enigmáticos textos de Marx no excluyen tal interpretación. Sin embargo, también se puede sostener que según Marx "el

ser" y "la naturaleza" recelan de las posibilidades sin límites para la acción técnica y para el goce. Cuanto más el hombre deviene humano, más domina a la naturaleza, más penetra en ella y descubre sus profundidades. El descubrimiento del "ser" se opera en y por la *praxis*; es ella que desprende, al realizarlas, las virtualidades comprendidas en "el ser". Esta penetración no puede representarse sino solamente cumplirse. La teoría no puede anticipar, y la naturaleza ("el ser") es infinita en todos los sentidos: tiempo, espacio, determinaciones, virtualidades...

La noción de una antropología, centro de unificación para las ciencias del hombre, no puede pues descartarse completamente; pero tampoco puede aceptarse sin reservas. En los *Manuscritos de 1844*, el lector atento percibe la preocupación de Marx, deseoso de evitar a la vez una definición del hombre fuera de su "ser" y una especie de ontologización de la historia, que definiría las leyes de la sociedad fuera de una naturaleza a la vez movедiza, total, creadora, no separada de la *praxis*. Preocupación que Marx no desmentirá jamás. Sin embargo, en 1845, en *La ideología alemana*, al definir al materialismo histórico, tiende a privilegiar a la historia. *No conocemos sino a una ciencia, la de la historia*. Después desemboca

hacia la economía política, y tiende entonces (según la confesión tardía pero explícita de Engels) a privilegiar lo económico. En *La ideología alemana*, Marx declara que: *Ahí donde termina la especulación, en la vida real, comienza la ciencia real, positiva, la exposición práctica del desarrollo de los hombres... Desde que la realidad es expuesta, la filosofía autónoma pierde sus medios de existencia. En su lugar puede en el mejor de los casos aparecer un resumen de los resultados más generosos que se dejan extraer del estudio del desarrollo histórico*. Si nos remitimos ahora a *El Capital*, encontraremos fórmulas bastante diferentes. Marx defiende en los prefacios su punto de vista, según el cual el desarrollo de la formación económico-social puede asimilarse a la marcha de la naturaleza. Quiere descubrir la *ley económica del movimiento de la sociedad moderna, ley natural*.

La dificultad desaparece desde que el lector recuerda la ligazón que Marx establece entre la naturaleza y el hombre. Hay una historia natural del hombre social y una historia social de la naturaleza. En su lucha contra la naturaleza el hombre se moldea y persigue su desarrollo natural. Da forma humana a la naturaleza alrededor de él. Estas dos partes de la historia (la historia de la naturaleza, la historia del

hombre) pueden distinguirse pero no separarse. Las leyes del movimiento de la historia y de la formación económico-social pueden pues tener especificidades y al mismo tiempo prolongar las leyes de la naturaleza. La interacción dialéctica (unidad y contradicción) entre la naturaleza y el hombre forma parte integrante de la *praxis*.

La contradicción dialéctica es más potente, más real, que la noción de totalidad. Siempre particular y específica, siempre concreta, pues, la contradicción dialéctica trae una inteligencia propia. Se basa sobre la *praxis*, contradictoria desde que el hombre lucha contra la naturaleza, sin por ello salir de la naturaleza, y más aún cuando la realidad humana se escinde y se polariza en clases sociales.

Desde entonces, la noción de totalidad se relativiza, se dialectiza. No podemos partir de la totalidad como forma vacía, anterior y superior lógica y ontológicamente al movimiento de las contradicciones dialécticas. El pensamiento teórico no puede tampoco mantener la idea de una totalidad acabada. ¿Qué es una totalidad? Un momento en el desarrollo de las contradicciones, aquél en que se manifiesta la unidad de las contradicciones —la esencia que ellas despliegan— aquél por consiguiente en que la coherencia aventaja provisoriamente al deve-

nir, el equilibrio a la movilidad, la lógica formal al pensamiento dialéctico. ¿Qué es una estructura? Una cohesión momentánea destinada a disolverse o a estallar y que lleva ya en sí las razones de su estallido o de su disolución (desestructuración).

La dialectización del concepto de totalidad conduce a afinar la representación, a concebir totalidades inacabadas, parciales, virtuales. Un cuerpo viviente o una "función" de un cuerpo orgánico ¿no son ya totalidades parciales? ¿Puede alguna vez la totalidad, concebida dinámicamente, detenerse, recogerse, constituirse en un todo definitivo? En este sentido, las acciones políticas, las del Estado, las teorías unificadoras (filosofía sistemática especialmente) y las elaboraciones jurídicas (como el Código Napoleón) son tentativas para constituir un todo coherente y estable, tentativas eficaces pero siempre inacabadas, siempre insuficientes, siempre desmentidas por la *praxis*.

A fin de proseguir esta clarificación, vamos a comentar los diversos términos que el pensamiento marxista recibe de la antigua filosofía. Las páginas que siguen darán el esbozo de un léxico del pensamiento marxista, elaborado en la perspectiva de la superación y de la realización de la filosofía, es decir, del esclarecimien-

to del pensamiento de Marx, por fin restituido plenamente.

Conocimiento. — En el pensamiento marxista, el conocimiento se compone de *conceptos*, cuyas relaciones captan (sin jamás agotarlo) el movimiento dialéctico en su realidad.

No hay conocimiento sin crítica e incluso, en el dominio de las ciencias de la realidad humana, sin una doble crítica, la de lo existente, la de sus representaciones ideológicas. El conocimiento se distingue de la ideología hasta oponerse a ella. Se mezclan, después se distinguen el uno de la otra, siendo la ideología el elemento caduco de las representaciones y el conocimiento por conceptos el elemento que se integra en el desarrollo.

Materialismo. — Puede formularse filosóficamente (la materia precede a la conciencia, la naturaleza existe antes que el pensamiento, etc.). Esta formulación no tiene mucho interés. Lleva la marca de la vieja tradición filosófica y no ha retomado sentido sino en las controversias —inevitables y bastantes vanas— de los “filósofos” marxistas con las otras escuelas filosóficas. El materialismo, para Marx, es esencialmente la restitución de la riqueza y de la plenitud del mundo sensible, de la “naturaleza”. Y esto a través de la *praxis* que actúa sobre este mundo, lo transforma pero se sirve de abstrac-

ciones (signos, lenguaje, conceptos). De donde una posibilidad perpetua de desecamiento y de desencanto con respecto al “mundo”. El materialismo filosófico no ha eludido esta trampa. Para ganar en su propio terreno al espiritua- lismo misántropo y desecado se ha hecho él mismo ascético y se ha presentado como un “ser de razón”. (Marx). La riqueza y la complejidad de lo sensible, mucho tiempo opuestos a la racionalidad, mucho tiempo reservados a lo “vivo” fuera de lo inteligible, se integraron ahí bajo el vocábulo “materialismo”, del cual son un sentido esencial.

La integración del materialismo a la conciencia teórica de la *praxis* forma así parte de la superación de la filosofía.

Hablaremos, pues, de *dialéctica materialista* más bien que de materialismo dialéctico, presentado como una nueva filosofía sistematizada.

Materialismo histórico. — Marx afirma la historicidad del ser humano que se crea, se produce al producir bienes y obras. Punto de partida: la lucha del hombre contra la naturaleza, primera contradicción dialéctica. Esta historicidad se revela dramática, infinitamente compleja, aunque jalónada por estadios relativamente estables, estructuras transitorias, obras esenciales. Puede pues periodizarse (el estudio

de estos periodos desborda nuestro propósito actual). La historia está determinada por el crecimiento del dominio del hombre sobre la naturaleza y por sus conflictos consigo mismo (individualmente y socialmente). Esto es sólo en un sentido general, de manera tal que la historia tiene un sentido, pero no se comprende sino se toma en cuenta el azar tanto como la necesidad, la contingencia y la libertad (relativa) de los hombres actuantes tanto como el determinismo, los individuos tanto como los grupos y las clases, las coyunturas tanto como las estructuras. En el materialismo histórico, el término “producción” tiene dos significados: el uno general, la producción del hombre por sí mismo, la apropiación de la naturaleza, la creación de obras; el otro, más estrecho, económico: la producción de los bienes materiales.

Dialéctica. — El pensamiento dialéctico alcanza las contradicciones en el movimiento de las realidades, en su esencia. Las lleva al día y las desentraña. El pensamiento dialéctico ha sufrido un grave deterioro durante todo el período del dogmatismo staliniano, que lo reemplazaba por principios morales (maniqueísmo: los buenos y los malos, los luminosos y los tenebrosos, los burgueses y los otros), o lógicos (todo o nada; quien no está con nosotros está contra nosotros, etc.). Durante este período el marxismo se tornó una ideología, es decir, una representa-

ción incompleta de lo real. En provecho de una propaganda ideológica se ha descuidado el análisis dialéctico de las interacciones entre el Este y el Oeste, entre el socialismo y el capitalismo.

Hoy se debe devolver al pensamiento dialéctico su filo y su punta crítica. Solamente así volverá a ser *dialéctico* en el sentido de Marx.

Su uso concreto prohíbe las manipulaciones en el vacío de conceptos, principios y leyes de la lógica dialéctica (transformación de la cantidad en calidad y saltos cualitativos, negación de la negación, etc.) tomados de Hegel.

El pensamiento dialéctico marxista es profundamente original con respecto a sus antecesores, y especialmente con relación a Hegel. No se contenta con extraer del hegelianismo un “núcleo racional” sin transformarlo. La dialéctica hegeliana, a pesar de la ambigüedad del pensamiento del filósofo, podía interpretarse como una justificación de la realidad existente, del Estado, de la religión, de la sociedad; aunque Hegel haya insistido sobre el devenir y sobre el dinamismo de la penetración de lo racional en lo real, su pensamiento se sistematizaba al afirmar la identidad de lo real y de lo racional. El pensamiento dialéctico marxista se quiere, con la *praxis*, en la *praxis*, crítico y transformador de lo existente. No se acaba. No se cierra. Siempre percibe, en lo real, el posible objetivo que puede actualizarse, realizarse.

El pensamiento dialéctico se aplica igualmente a descifrar la naturaleza o a volverla más legible. El dialéctico puede, incluso, en lo que concierne a la naturaleza, tomar en cuenta los resultados científicos y construir modelos dialécticos sin por eso extrapolarlos en verdades definitivas. La tesis de la dialéctica en la naturaleza tiende a sistematizarse, a volverse teoría del conocimiento y filosofía de la naturaleza, a fundar sobre la naturaleza (y no sobre la *praxis*) el pensamiento dialéctico mismo.

Totalidad. — Noción esencial, pero subordinada a dos nociones fundamentales, la de contradicción dialéctica y la de *praxis* (práctica social). Lo verdadero es el todo, pero el pensamiento dialéctico no puede empezar por plantear el todo (lo que hace en su obra *Historia y conciencia de clase* el filósofo marxista Georg Lukacs). El pensamiento dialéctico sigue la formación del todo a partir de las contradicciones, como momento y fase de su despliegue.

La coherencia de los "seres" que nacen del devenir no es jamás completa y acabada, como si expulsaran de sí mismos, en provecho de un equilibrio permanente, a sus contradicciones internas o externas. El equilibrio no puede detener al devenir.

Resulta de ahí que una estructura no es jamás otra cosa que provisoria, amenazada, trabajada

ya desde adentro por la negación (la desestructuración). De todas maneras, este momento en el cual la unidad aventaja momentáneamente a las contradicciones que la asedian, basta para definir el dominio de un método que no se opone al método dialéctico pero que se incluye en él: la lógica formal, método que trata de las formas y estructuras coherentes, que tiene pues un contenido y engloba virtualmente una teoría general de las estabilidades (relativas).

Además, la noción misma de totalidad debe pensarse dialécticamente. Lo que nos ha permitido introducir nociones más concretas que la de totalidad en general: las de totalidad parcial, totalidad virtual. Retomada así, la noción de totalidad permite abordar el análisis y la exposición de la *praxis*, que constituye un todo en movimiento (jamás cerrado, jamás acabado) con niveles de realidad, y diferencias, y contradicciones internas.

En este sentido, lo verdadero es la esencia y la totalidad, pero sin que tengamos que retomar la noción de todo o de totalidad tal como ha sido elaborada por los filósofos para quienes se identificaba lógicamente con el sistema, con la forma y la estructura representadas estáticamente. Dinámicamente, la noción de totalidad se abre sobre la de *hombre total*, plena realización de las posibilidades del individuo considerado como ser social.

Filosofía. — Por "filosofía tradicional" la crítica marxista entiende el pensamiento especulativo, el esfuerzo para comprender el mundo reduciendo al mínimo el estudio del hombre empírico en la *praxis*, al determinar así la dirección —el sentido— de la actividad humana. No solamente esta filosofía no explica nada sino que ella misma es explicada por el materialismo histórico.

La filosofía, en tanto que obra de la actitud contemplativa y especulativa del filósofo, tiende a aceptar y a justificar lo existente; no cambia el mundo sino que lo interpreta. La actitud del filósofo, consecuencia lejana de la división del trabajo y de la escisión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, no es sino una actividad mutilada y parcial. A título de actividad "pura" y puramente contemplativa, la filosofía no puede pretenderse actividad suprema y total, que cubre toda la extensión de la *praxis*. Los resultados de esta actividad contemplativa no toman en cuenta hechos empíricamente (materialmente) comprobados. No solamente no hay absoluto, verdades eternas y más allá espiritual, sino que toda representación de un absoluto se revela históricamente como un velo arrojado sobre la realidad y como una máscara que disimula la dominación de una clase universalizándola en lo abstracto.

Las abstracciones filosóficas deben ser rechazadas como tales. Lo verdadero es lo concreto. O bien las proposiciones de la *philosophia perennis* se reducen a tautologías (el ser es el ser, etc.) o bien no reciben un sentido concreto sino por un contenido histórico, verificable por referencia a la historia y a la *praxis*.

Elevarse por encima de lo real por la reflexión pura, es en verdad encerrarse en la reflexión. Lo que no quiere decir que se acaba en el nominalismo o en el empirismo. Por el contrario. Los *universales* son fundados en la *praxis*; y la confrontación con la *praxis* debe permitir desprenderlos al rechazar su envoltorio especulativo.

Lo inmediato no es, para el pensamiento dialéctico, lo que es para el empirismo y el nominalismo, idéntico a lo concreto. Es todavía abstracto y el concepto lo supera para alcanzar el concreto verdadero, que se esconde.

Si hay que distinguir bien entre la abstracción de los conceptos fundados sobre la *praxis* y la abstracción especulativa, es para reencontrar la unidad dialéctica de la teoría y de la práctica. ¿Es que hay varios géneros de conocimiento, cualitativamente distintos? No. La escisión entre conocimiento filosófico y conocimiento científico no tiene más razón de ser. La filosofía entera y su historia no valen sino como

inventario prospectivo de los resultados más generales del desarrollo humano: como imagen y proyecto del hombre (que la filosofía como tal no puede ni volver concreta ni realizar).

El materialismo histórico y la dialéctica materialista se motivan implícitamente por la necesidad de restituir, con la riqueza de lo sensible, la fuerza activa que el pensamiento poseía antes de los destrozos provocados por la división del trabajo. Engloban la decisión filosófica (legado de la filosofía) de no dejarse engañar por las ilusiones de cada época, de crear una doctrina verdaderamente y concretamente universal. Esta triple exigencia (pensamiento eficaz —pensamiento verdadero fundado sobre la crítica radical de lo existente— pensamiento universal fundado sobre la *praxis*) se reconoce en la problemática y los temas de todo el pensamiento marxista. Exige la superación y la realización de la filosofía como tal.

Ideología. — Esta noción permanece incompletamente elaborada en Marx y en el pensamiento marxista ulterior. La misma palabra designa errores, mentiras, ilusiones (los unos provenientes directamente de las clases, los otros de las representaciones intelectuales elaboradas), conceptos mezclados con imágenes y símbolos, doctrinas de lucha, justificaciones de lo existente, etc.

En principio, una ideología se define como teoría no conciente de sus bases y de sus presuposiciones empíricas: necesidades humanas a las cuales ella quiere responder.

Es también una teoría ineficaz, sin relación con la acción práctica. Es por fin una teoría que tiende de manera discutible hacia la universalidad, al servirse de abstracciones, al ponerse al servicio de una clase dominante o de un grupo (lo que excluye la universalidad).

Después de Marx, sobre todo en el período staliniano, se ha establecido una extrema confusión. ¿Puede hablarse de ideología científica? ¿Sería el marxismo una ideología, aunque Marx se proponía acabar con la ideología? Pero por otra parte, para ser eficaz ¿no debe el marxismo utilizar elementos ideológicos, como la idea de justicia? ¿Sería toda teoría falsa una ideología? ¿Es que hay teorías coherente y totalmente falsas? ¿Es toda ideología error y falsedad, o bien es que hay que desmezclar a posteriori los elementos ideológicos, ilusorios y caducos pues, y los conceptos en formación? En fin, ¿sería ideológico el arte, como muy a menudo se ha afirmado en el período precitado, afirmación discutible entre todas?

Los textos de Marx muestran que el problema de las ideologías queda para ser retomado por la base.

Alienación. — A partir de 1845 Marx y Engels se sirven cada vez menos de este término; al mismo tiempo extienden su alcance, bastante más allá de la alienación religiosa y filosófica caracterizada en primer lugar, sirviéndose de la palabra y del concepto filosófico de alienación. Lo libran de todo sentido especulativo; al mismo tiempo muestran que la sociedad toda, el mercado, el dinero, el capital y también el Estado y las ideologías, devienen potencias exteriores y extrañas con respecto a los seres humanos.

¿Será la alienación el aspecto y la apariencia para el individuo del proceso histórico y social, que va necesariamente hacia el comunismo a través de las múltiples contradicciones y los accidentes de la historia? Esta interpretación es limitativa. Como la sociedad se vuelve una fuerza extraña con respecto a los individuos que la componen, este hecho implica un proceso histórico marcado por las contradicciones internas a este proceso. La alienación pesa sobre los grupos y las clases tanto como sobre los individuos. Podemos decir que la necesidad histórica y la alienación son dos aspectos del mismo proceso, el crecimiento del poder humano sobre la naturaleza. La alienación es un aspecto necesario de la necesidad histórica.

Este concepto y él sólo permite concebir racionalmente la relación entre la realización de lo humano y la historicidad del hombre.

Con más precisión todavía, la alienación se sitúa en lo que impide al proceso ir hacia lo que le da su sentido. Vela lo posible y detiene al movimiento. Prohíbe la superación, la solución de los conflictos necesarios y fecundos, la realización de lo posible.

El término "reificación" es más preciso que el de alienación. Designa el resultado del fetichismo de la mercancía, del dinero, del capital, productos de la actividad humana que se tornan autónomos, cosas que disimulan relaciones vivientes entre los seres humanos, volviéndose contra ellos, ganan poder sobre ellos y tienden a llevarlos (desigualmente y no sin resistencia y contra-tendencias) hacia la condición de cosas.

Sin embargo, la reificación no representa sino el caso límite de la alienación, límite jamás alcanzado. Más vago, pero más ductil y más general, el término "alienación", desprendido de su origen filosófico, designa las múltiples situaciones en las cuales el ser humano (individual o social) se ve arrancado de sí mismo, vuelto extraño a sí, desgarrado, sometido a "otra cosa", librado a la abstracción o a la escisión. Se pue-

de todavía hablar de diversas modalidades de la alienación: religiosa, filosófica, ideológica, política, económica, tecnológica, etc. El concepto permite también abordar el análisis crítico de lo real —de la praxis existente— y de captarlo en la totalidad de sus aspectos, niveles y grados. Quien dice “alienación” dice “desalienación” virtual, posible pues.

En lo que concierne a la filosofía, hay una alienación del filósofo (la actitud especulativa y contemplativa) y también una alienación del mundo no-filosófico. El primero se quiere verdadero y no es real. El segundo es real sin ser verdadero. La superación de la filosofía implica así la superación de esta situación en donde lo verdadero y lo real se escinden y se oponen, para alcanzar —es decir para realizar— su unidad.

El concepto de alienación, como el de totalidad, se subordina así a la contradicción dialéctica.

En particular, las estructuras son alienadas y alienantes por cuanto intentan detener el porvenir, trabar el desarrollo, impedir la superación en provecho del “equilibrio” y finalmente del *statu-quo*.

Apropiación. — A través de los accidentes del devenir y de las alienaciones sucesivamente superadas, especialmente las que provienen de

la propiedad privada, el hombre (social) se apropia la naturaleza y su propia naturaleza. (Demasiado a menudo los exégetas de Marx olvidan este último aspecto, esencial sin embargo). La transformación revolucionaria del mundo no se limita al dominio, por la técnica, de la naturaleza exterior. Implica también y sobre todo la transformación de la vida cotidiana, del hombre y del mundo “reales”, no filosóficos. Lo que significaba por otra parte el proyecto filosófico, por el hecho mismo que se elevaba por encima de lo cotidiano, lo dominaba, lo juzgaba, lo criticaba y a veces se esforzaba (en vano) por cambiarlo en nombre de una sabiduría.

El crecimiento (cuantitativo y cualitativo) de las fuerzas productivas coincide con la extensión de las posibilidades humanas. Desde que el individuo ha tomado conciencia de esta dirección general y de este sentido de la historia, no puede más rehusarle su asentimiento. Su actividad desde entonces contribuye a la realización de los posibles: a la apropiación.

Praxis. — Noción suprema, primera y última, fundamento de todas las categorías y nociones, de todas las teorías. La capacidad creadora del ser humano no emana de un absoluto (sustancia o idea) pero de su propia actividad práctica y en primer lugar de su trabajo. Una teoría no tiene valor sino es conciente de su ligazón con la *praxis* y al reinvertirse en un

ciclo perpetuamente retomado e imposible de acabar. Los conocimientos no toman su alcance, su sentido, y su valor sino es de su conexión con la *praxis*. El criterio de la *praxis* no puede entonces concebirse a la manera del empirismo y del pragmatismo. Valoriza la teoría —conciencia de la *praxis*, anunciando las posibilidades y las tendencias de la *praxis*, resolviendo sus conflictos y problemas— en lugar de desacreditarla.

El *Capital* nos da las grandes líneas de un análisis y de una exposición de la *praxis*, en los cuadros sociales del capitalismo competitivo. El análisis y la exposición deben retomarse en función de los cambios de la *praxis* misma (la del capitalismo de monopolio así como la de la sociedad socialista).

Seremos así llevados a: 1) Discernir las nuevas relaciones de clases en estas formaciones socio-económicas; 2) Distinguir los grupos so-

ciales que actúan sobre las cosas y sobre la naturaleza (productores materiales: campesinos, obreros, técnicos) y los que actúan sobre los seres humanos (educadores, médicos, artistas, etc. políticos, informadores, etc.) en una sociedad más diferenciada y más compleja que la del siglo XIX. Esto para analizar de manera crítica y no para consagrar las interacciones y conflictos de estos grupos y clases considerados como fuerzas sociales; 3) Distinguir sin separar los niveles de la *praxis*: la *praxis* repetitiva y cotidiana; la *praxis* creadora; la *praxis* totalizante en el sentido del mantenimiento de las estructuras existentes; la *praxis* revolucionaria (parcial o total), la *praxis* económica, social, política, etc.; 4) Plantear claramente los problemas de la *praxis*, captando los datos del problema (conflictos, tendencias) y por consiguiente situar doblemente la *praxis* analizada en la historia: en tanto que resultante de una historicidad, en tanto que creadora de historia.

FICHAS Nº 1, abril 1964

Número especial dedicado a LA EVOLUCION INDUSTRIAL Y LA CLASE EMPRESARIA ARGENTINA • Síntesis del sumario: Crecimiento (1935-1946) y Estancamiento (1947-1963) de la Producción Industrial Argentina • Energía, Mecanización e Ineficiencia en la Industria Argentina • Industrialización, Pseudoindustrialización y Desarrollo Combinado • Imperialismo e Industrialización de los Países Atrasados • ¿Es Argentina la Tierra Prometida de la Movilidad Social en la Industria?

FICHAS Nº 2, julio 1964

Número dedicado a la OBRA Y LA PERSONALIDAD DE C. WRIGHT MILLS con énfasis en su evolución hacia el marxismo • Síntesis del sumario: Los marxistas, por C. Wright Mills (su obra póstuma) • Los Escritos en que Trabajaba Wright Mills al Sorprenderlo la Muerte, por Irving Louis Horowitz • C. Wright Mills: 1916-1962, por Hans H. Gerth • Y además: Significación del Capital Internacional en la Industria Argentina I. El Capital Norteamericano, por Víctor Testa

FICHAS Nº 3, setiembre 1964

Número especial dedicado a LA CLASE OBRERA: MITO Y REALIDAD DEL PROLETARIADO • El proletariado no es revolucionario por esencia ontológica, por estructura absoluta. Es revolucionario en determinadas coyunturas. Conforme a los conceptos de Marx, el proletariado ha demostrado ser una fuerza social y política en escala mundial. La revolución mundial anunciada y prevista está en marcha. Pero contrariamente a los conceptos de Marx, el proletariado no se ha mostrado capaz de interrumpir la historia —o la prehistoria del hombre— y de poner fin a las alienaciones instituyendo la vida nueva. ¿A qué se limita hasta hoy su capacidad social y política? A obtener la industrialización mundial o, dicho de otro modo, a mundializar la industrialización • En torno a esta observación de Henri Lefebvre se estructuró el número 3 de FICHAS • Síntesis del sumario: Mito y Realidad del Proletariado, por Henri Lefebvre • Bonapartismo, Conservadorismo y Quietismo en la Clase Obrera Argentina, por Gustavo Polit • Proletariado y Revolución Permanente, por Isaac Deutscher

FICHAS Nº 4, diciembre 1964

Número dedicado a LA ARGENTINA MODERNA: DINAMICA DEL ESTANCAMIENTO. El problema de hacer de la Argentina una nación moderna —planteado por Sarmiento en términos de “civilización o Barbarie” — aun no ha sido resuelto. El país se ha modernizado, pero su retraso respecto a los países avanzados es mayor hoy que en los días de Sarmiento. ¿Cuáles son las bases sociales del atraso? Tal es el tema del número 4 de FICHAS.

FICHAS Nº 5, marzo 1965

Número dedicado a EL MODELO CHINO DE CAMBIO Y DE ACUMULACION PRIMITIVA. Síntesis del sumario: Orígenes y Perspectivas del Maoísmo, por Isaac Deutscher • El Modelo Maoísta de Cambio y de Acumulación Primitiva, por Manuel López •

FICHAS Nº 6, mayo 1965

CLAVES PARA LA HISTORIA ARGENTINA: LA REVOLUCION DEL 90. Según una vieja estereotipia, los estancieros bonaerenses —columna vertebral de “la oligarquía”— constituyen una clase que ha sido siempre invariablemente, una marioneta de la metrópoli británica. Víctimas de esa estereotipia, la mayor parte de los historiadores han analizado la revolución del 90 desde dos puntos de vista simétricamente opuestos pero idénticamente erróneos. Algunos, advirtiendo que el movimiento agitó reivindicaciones democráticas y antiimperialistas, silencian la participación hegemónica de la oligarquía. Otros, advirtiendo la hegemonía oligárquica en el movimiento, lo califican de reaccionario y cavernícola. El hecho es que el del 90 fue un movimiento oligárquico, y fue también un movimiento de defensa nacional frente al imperi

FICHAS Nº 7, julio 1965

DIEZ AÑOS DE PERONISMO, MAS DIEZ AÑOS DE ANTIPERONISMO, IGUAL VEINTE AÑOS DE ESTANCAMIENTO. En setiembre de 1955 tocó a su fin la década peronista. En setiembre de 1965 habrá transcurrido la primera década antiperonista. Muchas cosas han cambiado en el país, pero permanecen invariables el atraso, la subordinación a las grandes potencias capitalistas y la elite del poder • En torno a este problema se ha estructurado el Nº 7 de FICHAS.

UNA PUBLICACION BIMESTRAL DE EDITORIAL DATA:

fichas

de investigación económica y social

La revista FICHAS es independiente de toda organización política y no promueve ninguna posición o tendencia teórica en particular. Su propósito es brindar un vehículo de expresión para que puedan publicar sus trabajos los investigadores y estudiosos de todas las tendencias y convicciones. Consulte en las páginas anteriores la síntesis de los números ya aparecidos y de los que aparecerán próximamente.

JUNTA DE EDITORES

Daniel Horacio García, Manuel López Blanco,
Alfredo Parera Dennis, Gustavo Polit, Daniel
Speroni, Víctor Testa

DIRECTOR

Manuel López Blanco

DISTRIBUCION Y
NUMEROS ATRASADOS

Pedro Sirera - Corrientes 1551, Capital

SUSCRIPCIONES Y
CORRESPONDENCIA

J. S. Casilla de Correo 37- Sucursal 34 B - Buenos Aires
Giros a nombre de Daniel García
(número suelto: \$ 100.—; suscripción
por 6 números: \$ 500.—)

\$ 48.-