

# Sociología de Marx

Extracto\*

*Henri Lefebvre*\*\*

## 1.- Pensamiento marxista y sociología

Este breve estudio se inserta en lo que en otro lugar se ha calificado de nueva lectura de Marx. ¿Se trata de una interpretación? No. Se trata en primer lugar de una restauración que el contradictorio desarrollo del pensamiento marxista y del mundo moderno ha hecho necesaria.

Situemos nuestro propósito actual en esta restauración y en esta perspectiva. Recordemos el movimiento dialéctico de la realidad y de la verdad. De pasada, profundizaremos en las hipótesis y desarrollaremos los temas siguientes:

a) *La religión, una realidad, halla su verdad en la filosofía.*

Ello significa, en primer lugar, que la filosofía implica la crítica radical de la religión; en segundo lugar, que determina su esencia, esto es, la alienación inicial y fundamental del ser humano, raíz de toda alienación; en tercer lugar, que pueda mostrar su génesis. Esta verdad sólo consigue abrirse paso a través de ásperas luchas, al nacer la filosofía de la religión y desarrollarse en el terreno de ésta, librando con ella combates difíciles y no necesariamente victoriosos.

---

\* El presente texto ha sido obtenido de la siguiente dirección: [http://www.socialismo-o-barbarie.org/formacion/formacion\\_cuad\\_2\\_05\\_lefevre\\_sociologia\\_de\\_marx.htm](http://www.socialismo-o-barbarie.org/formacion/formacion_cuad_2_05_lefevre_sociologia_de_marx.htm)

\*\* Enri Lefebvre:

Sociólogo marxista francés, además de intelectual, filósofo y crítico literario. Nació en Hagetmau, Landas, Francia, el 16 de junio de 1901. Estudió Filosofía en La Sorbona de París, donde se graduó en 1920. Su actividad periodística en distintas publicaciones de la izquierda lo reveló como un joven filósofo marxista, con gran influencia sobre el pensamiento francés de su generación. En 1928, ingresó en el Partido Comunista Francés, donde militó durante una década, Entre 1930 y 1940 ejerció como profesor de Filosofía. Traductor de Karl Marx, prosiguió una línea de reflexión basada en un marxismo humanista. La publicación de *Le Materialisme Dialectique, Le Nationalisme contre les Nations, Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en Allemagne*, lo convirtió en blanco de las fuerzas de ocupación alemanas durante la Segunda Guerra Mundial, por lo que decidió unirse en 1941 a la Resistencia francesa, abandonando su trabajo como profesor de Filosofía en institutos de provincias. Concluida la guerra, fue director de la *Radiodiffusion Française* (RDF) en Toulouse hasta 1949. Sus planteamientos del marxismo humanista tuvieron una gran influencia en las líneas de pensamiento de los años 1960 y 1970. Profesor de Filosofía en Nanterre, vivió muy de cerca el Mayo del 68; este mismo año ganó una plaza de profesor de Sociología en la Universidad de Estrasburgo. Su carrera académica como profesor de Sociología expresa el desplazamiento desde el campo de la Filosofía, que lleva a Lefebvre a desarrollar tres líneas centrales en su trabajo: la ciudad y su espacio social, la vida cotidiana y el fenómeno de la modernidad. En 1978 retornó al Partido Comunista, al entender que su mayor independencia de Moscú había creado unas nuevas condiciones para el trabajo político y el debate de la Izquierda Su crítica a la vida del día a día fue uno de los mayores aportes intelectuales que motivaron la fundación de la revista *COBRA* y posteriormente de la revista *Situationist International*. Murió el 28 de junio de 1991.

*b) ¿Dónde se halla la verdad de la filosofía, considerada a su vez como realidad?*

En la política. Las ideas filosóficas, o mejor, las representaciones (del mundo, de la sociedad o del hombre individual) elaboradas por los filósofos han estado siempre en cierta relación con los combates y con las cuestiones en juego de la vida política, ya fuera porque los filósofos se pronunciaron contra los señores del momento, ya porque acudieron en su ayuda. La razón humana cultivada aparece a la luz por dos caminos contradictorios e inseparables: la razón de Estado (la ley, la capacidad organizativa del Estado y su poder ideológico) y la razón filosófica (el discurso organizado, la lógica, la coherencia sistemática). ¿Qué hay al final de este largo desarrollo histórico y dialéctico? El sistema filosófico-político perfecto, el hegelianismo. Estalla a causa de su acabada perfección; la crítica radical que lleva a cabo esta operación extrae de él los fragmentos aún utilizables: el método (lógica y dialéctica) y algunos conceptos (totalidad, negatividad, alienación).

*c) Lo político y lo estatal, ¿se bastan a sí mismos?*

¿Detentan y contienen en sí la verdad de esta realidad, la historia? No. Esta tesis seguiría siendo hegeliana. La verdad de lo político (y consiguientemente de lo estatal) se halla en lo social. Las relaciones sociales permiten comprender y explicar las formas políticas. Se trata de relaciones vivas y activas entre los hombres (grupos y clases, individuos). Contrariamente a lo que creía Hegel, lo que denominaba "sociedad civil" tiene más realidad y más verdad que la sociedad política. Es cierto que estas relaciones sociales no existen de manera substancial y absoluta. Pero no existen "en las nubes". Tienen una base material, las fuerzas productivas, es decir, los medios de trabajo y la organización de ese trabajo; pero los instrumentos y técnicas sólo se emplean y sólo son eficaces dentro del marco de una división social del trabajo: en relación directa con las relaciones sociales de producción y de propiedad, con los grupos o las clases presentes (y en conflicto). El conjunto de esas relaciones activas permite discernir la noción de praxis (práctica social).

La teoría dialéctica de la realidad y de la verdad no puede ser separada de una práctica. Teoría y práctica se funden en una noción esencial, la superación (que las une por ser a la vez teórica y práctica, real e ideal; por hallarse situada a la vez en la historia y en la acción). La superación marxista implica una crítica de la acabada síntesis hegeliana, en la cual el movimiento dialéctico, el tiempo histórico y la acción práctica se desmienten a sí mismos.

La religión puede y debe ser superada: se la supera ya en y por la filosofía. La superación de la religión consiste en su desaparición. La alienación religiosa, raíz de toda alienación, será extirpada. ¿En qué consiste la superación de la filosofía? Esa superación difiere de la superación de la religión; es más compleja. En contra de las filosofías tradicionales (incluido el materialismo, que destaca sobre todo la "cosa" abstracta), es conveniente rehabilitar primero lo

sensible, recuperar su riqueza y su sentido. Eso es lo que generalmente se denomina el materialismo de Marx. El aspecto especulativo, sistemático y abstracto de la filosofía desaparece. Pero la filosofía no desaparece pura y simplemente. Nos deja en particular el espíritu de la crítica radical y el pensamiento dialéctico, al captar lo que existe por su lado efímero, que disuelve y destruye: lo negativo. Nos deja también unos conceptos y despliega un proyecto del ser humano (desenvolvimiento total, reconciliación de lo racional y lo real, de la espontaneidad y del pensamiento, apropiación de la naturaleza fuera de él y en él). El hombre posee una "esencia", pero esta esencia no se ha dado, biológica o antropológicamente, ya en las primeras manifestaciones de la humanidad. La esencia se desarrolla; es incluso lo esencial (el resumen, la condensación actual y activa) del desarrollo histórico.

La especie humana posee una historia y el hombre genérico, a su vez, como toda realidad, se forma. Los filósofos no solamente han formulado de varias maneras diferentes esa esencia: han contribuido también a elaborarla y a constituir la al conservar determinadas características decisivas del desarrollo social, al resumirlo. El filósofo podía realizar este proyecto filosófico, por otra parte incompleto y abstracto. La superación de la filosofía comprende pues su realización al mismo tiempo que el fin de la alienación filosófica. A lo largo de un conflicto que puede llegar a ser agudo con el Estado y la sociedad política, con todas las formas de la alienación (que tienden, cada una de ellas por su propia cuenta, a presentarse como esencias fijas y eternas -la religión, la política, la técnica, el arte, etc.- a convertirse en mundo, es decir, a ser totales y mundiales), y no sin metamorfosearse, pues necesita abandonar la forma filosófica, el pensamiento humano se realizará en el mundo. Se convierte en mundo prácticamente.

La superación de lo político implica la extinción del Estado y el paso a las relaciones sociales organizadas de las funciones y de la racionalidad acaparadas por él (a las cuales el Estado le superpone sus propios intereses: los de la burocracia y los del personal gubernamental). Más exactamente, la democracia contiene el secreto de la verdad de todas las formas políticas; todas ellas desembocan en la democracia, pero solamente la democracia vive en lucha por mantenerse, superándose hacia la sociedad liberada del Estado y de la alienación política. La racionalidad inmanente en las relaciones sociales, a pesar de sus conflictos o, más bien, en razón de esos conflictos estimulantes y creadores, se recupera así. La gestión de las cosas sustituye a la coerción sobre los hombres por parte del poder del Estado.

(...) Si llegamos hasta el fondo del pensamiento de Marx (que éste obtuvo de Hegel, transformándolo), descubrimos una búsqueda y una tesis general sobre la relación entre la actividad humana y sus obras. Reconocemos en ella el problema filosófico de la relación entre el sujeto y el objeto, separado de la abstracción especulativa. El "sujeto", para Marx, es el hombre social, el indi-

viduo considerado en sus relaciones reales con los grupos, las clases y el conjunto de la sociedad. El objeto lo constituyen las cosas sensibles, los productos, las obras, entre las cuales figuran las técnicas y las ideologías, las instituciones y sus obras en el sentido limitado del término (artísticas, culturales). Con todo, la relación entre el hombre y lo que nace de sus actos es doble: por una parte, se realiza en ellos; no hay actividad sin un objeto al cual dar forma, sin un producto o un resultado del cual su autor pueda disfrutar inmediatamente. Por otra parte, o al mismo tiempo, el ser humano se pierde en sus obras. Se extravía entre los productos de sus actos, los cuales se vuelven contra él y le dominan. Unas veces hace surgir un determinismo que le vence: se trata de la historia; otras, lo que ha creado se convierte en una forma independiente que lo domina: así, el Estado y la política. En ocasiones, lo que ha inventado le fascina y conmueve: he aquí el poder de la ideología. Y, de otra parte, el producto de sus manos, la cosa, o, más exactamente, la cosa abstracta —la mercancía, el dinero— tienden a hacer de él una cosa, una mercancía, un objeto que se compra y se vende.

En suma: la relación del hombre (social e individual) con los objetos es alteridad y alienación, realización de sí y pérdida de sí. Hegel había comprendido este doble movimiento, pero de manera incompleta e imperfecta, invirtiendo sus términos. El pensamiento marxista vuelve del revés esta inversión, esto es, vuelve a poner sobre sus pies el pensamiento y el porvenir humanos (comprendidos por Hegel, pero al revés). En lo que realiza, a saber, la creación de un producto, de un bien, de una obra, Hegel tendía a ver la alienación, el empantanamiento de la actividad en el objeto. En lo que aliena, esto es, en el carácter abstracto de la cosa creada, tendía a ver la realización de la conciencia humana, es decir, del hombre, reducido a la simple consciencia de sí.

En cuanto a la desalienación, Hegel la concebía unilateral y especulativamente. La refería solamente a la actividad de la consciencia filosófica. Para Marx, los hombres se sobreponen a las alienaciones en el curso de las luchas reales, es decir, prácticas, y la teoría es solamente un medio (un elemento, una etapa, un intermediario) necesario e insuficiente en estas luchas múltiples y multiformes. Para Marx una alienación sólo se define claramente por relación a su posible desalienación, por la posibilidad práctica, efectiva, de la desalienación. La peor de las alienaciones es la detención que imposibilita el desarrollo.

Este movimiento triple (verdad, superación, desalienación) explica perfectamente los textos de Marx, su sucesión, su encadenamiento, y el propio movimiento del movimiento marxista.

(...) La alienación no se define únicamente por la pérdida y el extravío en las substancias o en la subjetividad informe; se define también y sobre todo por la escisión interna entre la objetivación y la subjetivación, por el aislamiento recíproco de estas dos tendencias, que rompe la unidad del movimiento. ¿La

religión? Es la consciencia del hombre que no se ha hallado a sí mismo, o que, yendo al encuentro de su realidad esencial, la ha perdido de vista y se ha extraviado. Pero este hombre no es un ser abstracto. Es el hombre social. Es la sociedad, el Estado, al producir una consciencia errónea, escindida y separada, al producir la religión. Y ello en la medida en que constituye un mundo falso.

La filosofía pretende aportar la verdad de este mundo. Y en cierto sentido la aporta efectivamente. Denuncia a la religión como teoría general del mundo falso, compendio enciclopédico de este mundo, lógica popular, principio espiritualista y justificación moral. La filosofía libera a los hombres de la no filosofía, es decir, de las representaciones fantásticas aceptadas sin crítica fundamental alguna. La filosofía es, pues, la quintaesencia espiritual de su época. Esencialmente prometeica, busca la verdad de la historia y del desarrollo de las sociedades prometeicas.

Y sin embargo, la filosofía no es más que teoría. Al aparecer como verdad del mundo no filosófico, de la religión, de la mitología y de la magia, hace aparecer a su vez ante ella un nuevo mundo no filosófico. ¿En qué consiste este mundo? En actividades prácticas, desde lo cotidiano hasta lo político. El filósofo tropieza con estas actividades. No puede alcanzarlas, integrarlas ni transformarlas. De este modo se ve empujado a considerar la insuficiencia como algo inmanente a la filosofía. En su relación con lo no filosófico, la consciencia filosófica se escinde, y no puede evitar esta escisión, que da lugar por una parte a un positivismo y por otra a un voluntarismo. El carácter doble de la consciencia filosófica se traduce en la existencia de dos tendencias contrarias. La una retiene el concepto y el principio de la filosofía. Se trata de un partido teórico, que pretende obtener de la filosofía la energía práctica, el poder en el espíritu de convertirse en energía actuante. Este partido quiere realizar la filosofía. La otra tendencia crítica a la filosofía, coloca en primer plano lo que ocurre entre el pueblo, sus necesidades y sus aspiraciones. Pretende suprimir la filosofía. Estas dos tendencias o partidos dividen el movimiento y lo detienen. Efectivamente, el error fundamental del primer partido puede formularse como sigue: creía poder realizar la filosofía sin eliminarla. Y en cuanto al segundo, hay que responderle: no podéis eliminar la filosofía sin realizarla (Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel).

En suma: al igual que la religión, la filosofía quiere convertirse en mundo. Pero, al igual que el hombre religioso, el filósofo no puede realizar su ambición. En la medida en que la realiza, camina hacia su perdición. El filósofo se desgarrará a sí mismo. La filosofía apunta al mundo no filosófico que necesita penetrar y transformar; sin embargo, no puede penetrar en él, y no puede convertir lo real en verdad con sus solas fuerzas. La imagen del hombre que la filosofía forma y que transforma la voluntad es incapaz de realizarse.

Hay pues una alienación filosófica (que trata de impregnar el mundo, de convertirse en histórica-mundial). La crítica radical muestra ante todo "que la filosofía no es más que la religión en forma de 'ideas', y, a continuación, que no es más que 'una forma distinta y un modo de existencia distinto de la alienación humana'. El espíritu filosófico es sólo 'el espíritu del mundo alienado', y el filósofo mismo, la 'forma abstracta del mundo alienado', que se presenta como medida del mundo alienado" (Manuscritos económico-filosóficos).

(...) En resumen: es preciso superar la filosofía, es decir, por una parte realizarla (llevar a cabo su proyecto), y por otra rechazar la alienación del filósofo, la abstracción filosófica, el dogmatismo sistematizado. ¿Dónde está la verdad de la filosofía? En la historia del Estado, resumen de las luchas sociales y de las necesidades sociales. La verdad que descubrimos es la verdad social (Marx: carta a Ruge, setiembre de 1843). A partir del momento en que se expone la realidad histórica y social, la filosofía autónoma pierde su razón de ser y su medio de existir. En su lugar puede aparecer a lo sumo un resumen de los resultados más generales que se dejan extraer del desarrollo histórico. ¿Cuáles son estos resultados? Recordémoslos: una imagen de lo posible humano, unos métodos, unos conceptos, el espíritu de la crítica radical, liberada de los compromisos filosóficos. Estas abstracciones carecen de valor en sí mismas. ¿Para qué pueden servir? Su papel es inmenso, y no hay que desdeñar el legado de la filosofía. Sus conquistas permiten ordenar los materiales históricos. La filosofía lega unos medios de gran valor, a condición de no esperar, como los filósofos, una receta o un esquema conforme al cual las épocas históricas puedan ser fundamentadas legalmente. La filosofía nos conduce hasta el umbral de los verdaderos problemas, hasta la ordenación de los materiales de la realidad y la transformación de la realidad según las virtualidades que contiene. La filosofía nos proporciona algunos medios para abordar estas cuestiones, para plantear y resolver estos problemas. Pero, por sí misma, no puede plantearlos ni resolverlos. Nos conduce, en suma, a través del estudio crítico de la religión y del Estado político, hasta las ciencias de la realidad humana. Pero no más allá.

Marx pasa todavía por ser un economista. Se le atribuye (para criticarlo o para ensalzarlo) un determinismo económico según el cual las fuerzas productivas y el nivel de su desarrollo implican, por una especie de mecanicismo o de automatismo, las demás relaciones y formas constitutivas de lo social: relaciones de propiedad, institución e ideas.

Esta interpretación (¿acaso hay que repetirlo?) olvida el subtítulo de *El capital*: "crítica de la economía política". ¿Acaso no es el capital lo que ha producido la realidad económica, la mercancía y el dinero, la plusvalía y la ganancia, fundamento suyo? A diferencia del capitalismo, en el que la mediación del dinero convierte las relaciones entre personas humanas en relaciones cuanti-

tativas entre cosas abstractas, la sociedad medieval se basaba en relaciones directas entre los seres humanos; relaciones entre señores y siervos, pero relaciones transparentes.

En una sociedad transformada, las relaciones volverán a ser directas y transparentes, pero sin sumisión alguna (El capital, I, 1,4). En cuanto a la economía política como ciencia, se trata del conocimiento de una determinada praxis: el reparto de los bienes en la no abundancia entre grupos desiguales en cuanto a su importancia, influencia, funciones y lugar ocupado en las estructuras.

La economía política puede dejar de existir, puede ser superada. La superación de la economía política debe realizarse en y por una sociedad de la abundancia, utilizando plenamente las posibilidades de la técnica. Implica la superación del derecho, conjunto de normas y reglas que distribuyen las actividades y los productos en la sociedad cuando todavía no se ha alcanzado la abundancia. La economía política, pues, no es más que la ciencia de la escasez. Es verdad que toda sociedad ha tenido y tiene todavía una "base" económica. Esta base sólo determina las relaciones sociales en la medida en que limita las actividades de los grupos y de los individuos, les pone obstáculos y fija, al limitarlas, sus posibilidades. Los individuos -en tanto que representantes de grupos y clases-, al desplegar sus posibilidades, toman iniciativas que tienen éxito o fracasan, pero que insertan la realidad económica dada en una realidad social más compleja, más elevada, más variada. No por ello es menos cierto que la transformación de la sociedad capitalista exige una transformación de su base económica: relaciones de producción y de propiedad, organización del trabajo y división del trabajo.

Así, El capital estudia una sociedad, la sociedad burguesa, y un modo de producción, el capitalismo. Comprende estos dos aspectos de una misma realidad, considerados como un todo. El capitalismo de concurrencia es aprehendido por el pensamiento, a la vez corroborándolo y poniéndolo en tela de juicio. Desde el punto de vista de la corroboración, la obra de Marx llega hasta las autorregulaciones de esta sociedad, hasta los mecanismos equilibradores que tienden a mantener sus estructuras: la formación de la tasa de ganancia media y las proporciones de la reproducción ampliada (acumulativa).

El capitalismo (de concurrencia) constituye un sistema. En él se despliega de una forma dada al producto del trabajo humano: la mercancía. Las relaciones de producción y de propiedad específicamente capitalistas imponen una estructura a las fuerzas productivas y a las fuerzas sociales. Desde el punto de vista de la puesta en tela de juicio, Marx muestra cómo el proletariado se ve conducido a tomar consciencia del capitalismo al combatir a la burguesía, clase dominante. Va incluso más allá y prueba que el capitalismo de concurrencia está destinado a desaparecer. Le amenazan dos fuerzas socioeconómicas que tienden a disolver o a destruir sus estructuras internas: la clase obrera y

los monopolios (estos últimos son el resultado de la centralización y de la inevitable concentración de los capitales).

En resumen: en *El capital* hay una teoría económica, pero la obra no es un tratado de economía política. Contiene algo distinto y que es más que eso: el camino de la superación de la economía política a través de su crítica radical. La interpretación económica, o más bien economicista, mutila la obra, al reducirla a un aspecto de la totalidad real o de la totalidad conceptual que la aprehende y la expone.

(...) Según cierta interpretación, muy extendida todavía en la URSS, el materialismo histórico equivale a una sociología general. Corresponde así a lo que se denomina así en los países capitalistas, con mucha más amplitud y verdad. El materialismo histórico, según el marxismo oficial, contiene las leyes generales del movimiento aplicadas a la historia: contradicciones motrices, cambios cualitativos a oleadas, cambios cuantitativos graduados.

Esta interpretación del pensamiento marxista es de las menos satisfactorias. En efecto: ¿cómo se conciben las leyes universales de la dialéctica, que la sociología materialista habría de aplicar al desarrollo social? (...) La tesis que aquí se rechaza descuida el análisis dialéctico del movimiento y de sus aspectos: por una parte, los procesos, los contenidos; por otra, las formas que salen de ellos, los sistemas, las estructuras. O bien, incluso, por un lado el crecimiento (cuantitativo, económico; el de la producción material), y por otro, el desarrollo (cualitativo, social; el de las relaciones humanas, de su complejidad, de su riqueza). La noción de movimiento queda mal esbozada, resulta casi metafísica, a pesar de las pretensiones de recurrir a la historia concreta, al materialismo, a la dialéctica y a la ciencia.

Marx no edificó una filosofía de la historia. También en eso rompió con el hegelianismo. Concibió la producción del hombre por su trabajo como una totalidad, a partir de la naturaleza y de la necesidad, para obtener el disfrute (la apropiación de su ser natural). Por consiguiente, concibió una ciencia histórica que habría de escapar a las limitaciones de la historia de los acontecimientos y de la historia de las instituciones. Esta ciencia, en colaboración con las demás, debía aproximarse al desarrollo del ser humano en todos sus aspectos, a todos los niveles de su actividad práctica. El término "materialismo histórico" designa no ya una filosofía de la historia sino la génesis del hombre total, objeto de toda ciencia de la realidad humana y objetivo de la acción. Esta formación, adviértase bien, no se resume en una historia de la cultura, y tampoco en una historia económica. Por otra parte, Marx se abstiene de definir el ser humano. Cuenta con él para definirse a sí mismo en la praxis. ¿Cómo separar al hombre de la naturaleza, con la cual mantiene una relación dialéctica, unidad y escisión, lucha y alianza? El destino del hombre es transformar la naturaleza, apropiársela en torno a él y en sí mismo.

Eliminadas las interpretaciones economicistas e historicistas del pensamiento marxista, ¿adoptaremos una interpretación sociologista? Tampoco. Esta interpretación ha estado bastante difundida en Alemania y Austria. Empezaba eliminando la filosofía atribuida a Marx, sin discernir por ello el sentido de la filosofía y formular la tesis de su superación (de su realización) en toda su amplitud. Por tanto, mutilaba arbitrariamente el pensamiento de Marx, al suscitar interminables discusiones destinadas a hundirse en el bizantinismo y en la escolástica. En esta perspectiva, el marxismo se pone al lado del positivismo de Comte. El método dialéctico desaparece en beneficio del "hecho" y la puesta en duda crítica se debilita en beneficio de la confirmación. En *El capital*, el uso de una noción clave, la de totalidad, no relegaba la contradicción dialéctica a las tinieblas; por el contrario, la contradicción adquiría una agudeza que en la sistematización hegeliana había perdido (...) En el sociologismo, por el contrario, la consideración de la sociedad como un todo hace que pierda valor la contradicción. La noción de clases y de lucha de clases se borra. ¿La "sociedad"? Fácilmente queda identificada con la nación y con el Estado nacional. El sociologismo relacionado con el pensamiento marxista entraba muy fácilmente en los marcos ideológicos y políticos tan fuertemente criticados por Marx en sus glosas al programa de Gotha (1875). La sociología positivista pretendidamente marxista ha tendido siempre hacia el reformismo y se hace hoy abiertamente conservadora, cuando originariamente esta ciencia -vinculada al ala izquierda del romanticismo- no separaba conocimiento y crítica, con Saint-Simon y Fourier.

No convertiremos a Marx en un sociólogo por múltiples razones. Quienes me atribuyan esta tesis a la vista del título de esta publicación mostrarán no haber abierto este libro.

(...) Marx no es un sociólogo, pero en el marxismo hay una sociología.

¿Cómo entender estas proposiciones, que parecen escasamente compatibles? Teniendo en cuenta los dos grupos de nociones y argumentos siguientes:

**a)** El pensamiento marxista mantiene la unidad de la realidad y del conocimiento, de la naturaleza y del hombre, de las ciencias de la materia y de las ciencias sociales. Explora una totalidad en el futuro y en la actualidad; una totalidad que incluye niveles y aspectos tan pronto complementarios como distintos o contradictorios. Por consiguiente, en sí mismo no es historia, sociología, psicología, etc., pero comprende en sí esos puntos de vista, esos aspectos, esos niveles. Ahí reside su originalidad, su novedad y su duradero interés.

Desde finales del siglo XIX se tiende a pensar la obra de Marx, y particularmente *El capital*, en función de las ciencias fragmentarias que desde entonces se han presentado especializadamente y cuyo hermetismo habría rechazado Marx. Se reduce *El capital*, ese conjunto teórico, a un tratado de historia, de economía política, de sociología o incluso de filosofía. El pensa-

miento marxista no puede introducirse en esas estrechas categorías: filosofía, economía política, historia o sociología. No es tampoco la concepción "interdisciplinar", que trata de corregir, no sin peligros de confusión, los inconvenientes de la división parcelaria del trabajo en las ciencias sociales. La investigación marxista se refiere a una totalidad diferenciada, centrando la investigación y los conceptos teóricos en torno a un tema: la relación dialéctica entre el hombre social activo y sus obras (múltiples, diversas y contradictorias).

**b)** La especialización parcelaria de las ciencias de la realidad humana, desde la época en que Marx exponía el capitalismo de competencia, tiene un sentido. La totalidad no puede ser captada, como en tiempos de Marx, de manera unitaria, a la vez desde dentro y desde fuera (por relación a lo posible), corroborándola y poniéndola en cuestión a la vez. Y sin embargo, no podemos perpetuar la separación de las ciencias parcelarias.

Esta separación olvida la totalidad: la sociedad como un todo y el hombre total. Pero la realidad humana se hace compleja. Esta creciente complejidad forma parte de la historia en sentido amplio. Además, tenemos que tratar con una totalidad rota, cuyos fragmentos se afrontan y a veces se separan, cuando no entran en conflicto: el "mundo" capitalista, el "mundo" socialista, el "tercer mundo", las diferentes culturas, las diversas formas de Estado. Y ello hasta tal punto que se ha llegado a proponer la sustitución de los conceptos de "mundo" y de "mundanidad" al concepto de totalidad para pensar la extensión de la técnica a escala de todo el planeta. Con un vocabulario que se halla en curso de elaboración, la unidad del saber y el carácter total de la realidad siguen siendo presuposiciones indispensables en las ciencias sociales. Por consiguiente, es posible examinar las obras de Marx reconociendo en ellas una sociología de la familia, de la ciudad y del campo, de los grupos parciales, de las clases, de las sociedades en su conjunto, del conocimiento, del Estado, etc. Y ello a un determinado nivel del análisis y de la exposición, y por tanto sin reducir en absoluto los derechos de las demás ciencias: economía política, historia, demografía, psicología. Por otra parte, es posible continuar la obra de Marx investigando, a partir de *El capital* y con su método, la génesis de la sociedad "moderna", de sus fragmentaciones y de sus contradicciones.

## **2. La praxis**

(...) Cuando se lee a Hegel, sobre todo la *Filosofía del derecho*, a la luz del marxismo, se halla en él la noción de praxis. Hegel analiza lo que denomina sociedad civil, a la que distinguía de la sociedad política (el Estado y su personal: burocracia, gobierno). La sociedad civil comprende las necesidades de los individuos y de los grupos, necesidades que la vida social organiza en un sistema coherente y que la división del trabajo tiende a satisfacer. Incluye tam-

bién los grupos parciales: las familias, los cuerpos de oficios (estados), las ciudades y los agrupamientos territoriales. Todos estos elementos actúan unos sobre otros, y de su interacción surge un conjunto, la sociedad civil, a la cual cimientan y coronan el derecho y el Estado, el gobierno y el aparato burocrático del Estado.

La noción de praxis se halla y no se halla en Hegel. En efecto: en el sistema filosófico-político de Hegel, el Estado providencial y divino suscita sus condiciones, que sólo tienen importancia e interés como materiales del edificio jurídico y político. Al no ver en estos elementos y condiciones más que "momentos" sin sustancia propia de la realidad superior, el Estado, Hegel los desprecia.

(...) Las dos interpretaciones del mundo, el materialismo y el idealismo, caen con la praxis revolucionaria. Pierden su oposición y consiguientemente su existencia. La especificidad del marxismo, su carácter revolucionario (y, por consiguiente, su carácter de clase) no proviene pues de una toma de posición materialista, sino de su carácter práctico, que supera la especulación y por consiguiente la filosofía, y por tanto el materialismo y el idealismo.

Las interpretaciones del mundo se hallan en el pensamiento anterior, especialmente en el pensamiento (burgués) del siglo XVIII. Si es verdad que el materialismo en su conjunto ha sido la filosofía de las clases oprimidas y revolucionarias, incluida la burguesía, la función de la clase obrera es radicalmente nueva. Al explicitar la praxis (la práctica de la sociedad basada en la industria, que permite tomar consciencia de la práctica humana en general), supera definitivamente y rechaza hombro con hombro las interpretaciones anteriores, correspondientes a estadios superados de la lucha de clases.

(...) La noción de praxis pasa a primer plano en los textos considerados filosóficos de Marx. Acaba de ser subrayada esta cuestión; se define por oposición a la filosofía y a la actitud especulativa del filósofo. Feuerbach, que rechazó la filosofía hegeliana en nombre de una antropología materialista, no consiguió superar la actitud filosófica. Aunque carga el acento sobre el objeto sensible, deja de lado el aspecto subjetivo en la percepción sensible: la actividad que modela el objeto, que lo reconoce y se reconoce en él. Feuerbach no ve en el objeto sensible el producto o la obra de una actividad creadora, sensible y social a la vez. Al descuidar la actividad práctico-sensible, ignora, con mayor razón, la actividad práctico-crítica, es decir, la actividad revolucionaria.

Por relación al materialismo filosófico, que ha dejado de lado la praxis, el idealismo ha retomado y comprendido legítimamente el aspecto de la percepción y del pensamiento humano, pero abstractamente y dejando de lado el aspecto sensible (tesis I sobre Feuerbach). Feuerbach, en esta orientación, no ha visto en la praxis más que lo sórdido. El materialismo filosófico tiene incluso consecuencias más graves. Refiere los cambios que se producen en el hombre a cambios en las circunstancias y en la educación, olvidando que es el

hombre mismo quien cambia las circunstancias y que los educadores han de ser a su vez educados. Esta teoría materialista tiende pues a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva por encima de la sociedad. Dicho de otra manera, la filosofía materialista, al igual que el idealismo, justifica el Estado con el pretexto no ya de la necesidad de organización sino de la necesidad de educación (tesis III).

Los conocimientos tienen todo su alcance y su sentido en su vinculación con la actividad práctica. El problema especulativo del conocimiento debe ser rechazado como un falso problema. La coherencia abstracta, la demostración teórica separada de la actividad social y de la verificación práctica carecen de valor (tesis II). La esencia del ser humano es social y la esencia de la sociedad es la praxis: acto, acción, interacción. Al separarse de la práctica, la teoría se pierde en problemas mal planteados e insolubles, en los misterios y en el misticismo (tesis VIII).

Según estos textos, la determinación de la praxis es sobre todo negativa. Se define por lo que es ignorado y abandonado por la filosofía, por lo que la filosofía no es. Se trata de una determinación polémica; lo negativo, por lo demás, revela lo esencial, lo positivo, para el pensamiento dialéctico. Pese a todo, la explicitación del nuevo concepto sigue siendo incompleta. Marx no lo desarrolló lo suficiente para impedir determinadas confusiones. El criterio de la práctica, señalado en la tesis II sobre Feuerbach, fue considerado posteriormente como un rechazo de la teoría en beneficio del espíritu práctico; por una posición empirista y por un culto de la eficacia; por un pragmatismo o por un practicismo. En nombre de la crítica a la filosofía se perdió de vista la importancia de la filosofía misma y la vinculación de la praxis con su superación.

Los unos creyeron que las ciencias sociales o ciencias de la realidad humana, entre las cuales se coloca en primer plano la sociología, bastan para sustituir la filosofía en trance de desaparecer. A los símbolos, visiones y conceptos filosóficos, confundidos por ellos, se sustituyó la corroboración de los hechos empíricos (sociales, humanos, culturales, etc.). Estos pensadores tuvieron la sorpresa de hallarse ante corroboraciones precisas pero fragmentarias, carentes de amplitud, a las cuales solamente un retorno a un "filosofismo" oculto o confesado podía devolver sus dimensiones y su profundidad. O incluso -lo que viene a ser lo mismo- los especialistas hallaron técnicas fragmentarias y en seguida acudieron filósofos para dar unidad especulativa a esa masa informe de hechos, de técnicas y de resultados. Se oscila entre el positivismo y el filosofismo, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el empirismo y el voluntarismo.

Otros dicen incluso que Marx descubrió la praxis y que este descubrimiento convierte en inútil la filosofía, al permitir realizar los sueños de los filósofos. Pero ¿es simple la noción de praxis? ¿Cómo comprender su complejidad? Hemos advertido ya diferencias, niveles, polarizaciones y contradicciones. ¿A partir de qué conceptos es posible analizarla y exponerla en su poder creador,

como no sea a partir de los conceptos elaborados por la filosofía (universales)? Si se confunde el descubrimiento de la praxis con la supresión de la filosofía, ¿no se va acaso hacia una filosofía de la praxis, sea pragmatismo u otra cosa, que sigue siendo una filosofía, un derivado, un sucedáneo de la antigua filosofía?

Todas estas tendencias se encuentran en una gran confusión, y sin que se expliciten jamás sus hipótesis y sus implicaciones, en el movimiento marxista contemporáneo. De hecho y prácticamente, el marxismo oficial adopta una actitud empirista y positivista bajo el disfraz de una fraseología filosófica. Concede una confianza plena y total a las ciencias y a las técnicas (más a las ciencias de la naturaleza que a las de la realidad humana). Se corre así el peligro de encubrir y justificar con el marxismo ideologizado una praxis tecnocrática. En cuanto a la filosofía de la praxis tal como la ha formulado Antonio Gramsci, se convierte en justificación de una praxis determinada: la del partido, el príncipe moderno. Se convierte pues en filosofía del maquiavelismo, dando un certificado filosófico al pragmatismo político.

Para Georg Lukács, en *Historia y consciencia de clase*, es la consciencia de clase del proletariado lo que sustituye a la filosofía clásica. El proletariado aporta la totalidad: captación de lo real, pasado, presente y futuro (posibilidades), en la negación radical de la realidad existente. Por desgracia, esta consciencia histórica de la clase obrera no existe en absoluto en la clase obrera: en ningún individuo real, en ningún grupo real. Se construye solamente en la cabeza del filósofo que piensa especulativamente la clase obrera. Cae pues bajo la crítica que distingue la consciencia espontánea (incierta, primitiva) y la consciencia política (resultado de la fusión en la acción entre el conocimiento conceptual elaborado por los científicos -entre ellos los intelectuales- y la consciencia espontánea). Lukács sustituye la filosofía clásica por una filosofía del proletariado. Esta filosofía delega el poder filosófico, el de representar y sistematizar lo real, a un pensador. Ello perpetúa los riesgos y los peligros de la sistematización clásica, incluso -y sobre todo- cuando el pensador se convierte en pensador "colectivo". La teoría de Lukács de la consciencia de clase tiene el mismo inconveniente que la filosofía de la praxis de Gramsci. Los dos teóricos marxistas han concebido un final de la filosofía sin su realización. Error muy generalizado.

El descubrimiento de la praxis realiza la abolición de la filosofía independiente, especulativa y metafísica. Pero sólo va hacia la realización de la filosofía en la medida en que una praxis eficaz (revolucionaria) supera con la división del trabajo y con el Estado la oposición entre el mundo filosófico (verdadero) y el mundo no filosófico (real).

(...) Para estudiar exhaustivamente la praxis en Marx sería necesario retomar, agrupar y esclarecer por sus relaciones un considerable número de textos. Dejo para otros esa tarea, al igual que la de definir nuevamente las relaciones

entre Hegel y Marx, y tantas otras cuestiones pendientes. Me propongo solamente dificultar, ya que no impedir, determinadas confusiones, y también mostrar que la praxis concebida por Marx deja lugar para la sociología en el sentido moderno de la palabra.

a) La noción de praxis presupone la rehabilitación de lo sensible y la restitución ya subrayada de lo práctico-sensible. Lo sensible, como muy bien entendió Feuerbach, es el fundamento de todo conocimiento porque es el fundamento del ser. No solamente es rico de sentido, sino que es obra. El mundo humano ha sido creado por los hombres, en el curso de su historia, a partir de la naturaleza originaria que sólo se da a todos transformada por nuestros medios: instrumentos, lenguaje, conceptos, signos. Riqueza que es a la vez susceptible de ser captada e inagotable, lo práctico sensible nos muestra la praxis. Es su incesante revelación, una manifestación tan ostensible que basta abrir los ojos para captar la amplitud de la praxis en esta obra humana que llega hasta los paisajes, las ciudades, los objetos de uso corriente y los objetos raros (obras de arte). La unidad de lo sensible y lo intelectual, de la naturaleza y la cultura, se ofrece a nosotros por todas partes. Nuestros sentidos se convierten en teóricos, como dice Marx, y lo inmediato oculta las mediaciones que envuelve. Lo sensible nos conduce a la noción de praxis, y ésta despliega toda la riqueza de lo sensible.

Las relaciones entre los seres vivos y humanos forman parte de este mundo sensible reconocido, redescubierto y revelado. En efecto: antes de ser para el sujeto consciente otra consciencia, el otro ser vivo y humano es ante todo objeto. En tanto que objeto sensible, entra en relaciones sociales más o menos ricas y complejas, que le revelan como "sujeto" al permitirle ejercer su poder subjetivo: actividad, reflexión, deseos.

b) El hombre (el ser humano) es ante todo ser de necesidad. "Es" así mucho más que los animales, los cuales hallan casi todos, desde su nacimiento, en su cuerpo y en su entorno, los recursos que les permiten sobrevivir. Sin ellos, especies e individuos desaparecen. En lo humano, en todas las actividades, la necesidad en general (genérica) aparece una y otra vez como fundamental. Nada hay que no corresponda a una necesidad o que no suscite una necesidad. Incluso lo que parece más alejado de ella en la cultura y en la técnica, y con mayor razón en la vida económica. Si existen necesidades individuales (las cuales sólo se satisfacen socialmente), existen también necesidades sociales propiamente dichas y necesidades políticas, necesidades inmediatas y necesidades cultivadas, necesidades naturales y necesidades artificiales, necesidades reales y necesidades alienadas. El reconocimiento de la consciencia en el otro (ser humano) sólo se convierte en hecho humano, es decir, social, a partir del momento en que el reconocimiento de la necesidad del otro (ser humano) se convierte en una necesidad de la consciencia. La razón, por último, la racionalidad en lo social y en lo individual, sólo aparece con el desarro-

llo de las necesidades y cuando los hombres asociados necesitan de una razón actuante.

Tras su nacimiento (individual e histórico), el hombre, ser de la necesidad, permanece por mucho tiempo débil, desarmado. Se pregunta cómo han sobrevivido los hombres, esos niños poco favorecidos por la naturaleza, su cruel progenitor. El hombre, en tanto que ser de la necesidad, ¿es para Marx y para el pensamiento marxista el objeto de una ciencia particular, que se podría denominar antropología? No hay duda de ello. Los Manuscritos de 1844 esbozan esta antropología, pero contienen su crítica. La antropología (su prototipo es la de Feuerbach) tiende a sumergir al hombre en la naturaleza o a separarlo de ella. Por el contrario, lo que es necesario captar es la relación conflictiva del hombre con la naturaleza: unidad (el hombre más desarrollado no se separa de la naturaleza) y lucha (la actividad humana arranca a la naturaleza la satisfacción de sus necesidades, la transforma, la arrasa). El fundamento del ser humano en la naturaleza puede calificarse legítimamente de ontológico.

(...) El estudio de las necesidades revela un entrelazamiento de procesos dialécticos. El hombre difiere del animal en que, para procurarse el objeto de sus necesidades, ha creado útiles y ha inventado el trabajo. La necesidad es a la vez acto (actividad) y relación compleja con la naturaleza, con otros seres humanos, con objetos. Mediante el trabajo, el ser humano domina la naturaleza y se la apropia parcialmente. El trabajo no es natural. Es incluso "contra naturaleza" en un sentido doble: el trabajo exige esfuerzo y disciplina; modifica la naturaleza en torno al hombre y en el hombre. El trabajo se convierte en una necesidad. Los sentidos se cultivan y se afinan en el trabajo y por el trabajo. Las necesidades cambian y se cultivan porque el trabajo las modifica al presentarle bienes nuevos. De este modo el hombre emerge de la naturaleza sin poder separarse de ella.

(...) Descubrimos así el fundamento doble de toda praxis: lo sensible, por una parte, y por otra, la actividad creadora, estimulada por la necesidad que transforma. (...) En cierto sentido, toda la historia puede ser caracterizada por el crecimiento y el desarrollo de las necesidades (a través de las facticidades, las perversiones, las alienaciones). El comunismo no hace más que explicar la necesidad humana, llevándola hasta el final, liberándola de sus alienaciones. El objetivo es la eliminación del trabajo mediante la técnica, pero este término del desarrollo previsible supone una mediación: el trabajo como primer necesidad. La contradicción entre el trabajo y el no-trabajo (entre el esfuerzo y los medios encaminados a aminorar y eliminar este esfuerzo, incluidas las técnicas y las máquinas) es una de las más estimulantes. El no-trabajo es la ociosidad y también la espontaneidad genial; es la incapacidad de trabajar y la recompensa del esfuerzo. Es la necesidad como privación del goce completo. La especie humana va del no-trabajo animal al no-trabajo del ser poderoso que domina completamente la materia, pasando por el trabajo encarnizado (y

oprimido) de las masas humanas y el no-trabajo (ociosidad) de los explotadores de esas masas.

(...) Un esquema que se halla muy difundido distingue varios niveles de la praxis: la base (fuerzas productivas: técnicas, organización del trabajo); las estructuras (relaciones de producción y de propiedad); las sobreestructuras (instituciones, ideologías). Este esquema corresponde a determinados textos de Marx. ¿Recubre la totalidad de la praxis? ¿Hay que considerarlo como necesario y suficiente? No. Y tampoco el esquema, igualmente vulgarizado, que considera a la economía como la anatomía de la sociedad y a la sociología como fisiología social. Semejantes esquemas se fosilizan dogmáticamente y se convierten en esquemas falaces. Dejan de lado las mediaciones, las interacciones y, sobre todo, las formas. Por ejemplo, en el primer esquema, ¿dónde situar el conocimiento? Se halla en estrecha relación con las técnicas (con la "base", por consiguiente) y con las ideologías (por tanto, con las "sobreestructuras"). ¿Dónde situar el lenguaje, la lógica, el derecho? Ambos esquemas tienden a descuidar la actividad humana, la relación viviente (y doble) entre los hombres y las obras. Dejan de lado los momentos dialécticos fundamentales, tanto el de las necesidades como el del trabajo. En dos palabras, abandonan o descomponen la noción de praxis.

Sin rechazar el análisis por niveles, propondría un esquema distinto que considero fiel a la inspiración de Marx. Hay tres niveles de la praxis: en los dos extremos, el repetidor y el innovador, y entre ambos, el mimético. La praxis repetidora vuelve a iniciar los mismos gestos y los mismos actos en ciclos determinados. La praxis mimética sigue unos modelos; llega a crear mediante la imitación, y por tanto sin saber cómo ni por qué; pero es más frecuente que imite sin crear. En cuanto a la praxis inventiva y creadora, alcanza su más elevado nivel en la actividad revolucionaria. Esta actividad puede ejercitarse tanto en el conocimiento y en la cultura (la ideología) como en la acción política. Sin embargo, la acción política concreta y condensa todos los cambios parciales en un fenómeno total: la revolución que transforma el modo de producción, las relaciones de producción y propiedad, las ideas y las instituciones, el modo de vivir. La praxis revolucionaria introduce en el proceso global, socio-histórico, unas discontinuidades.

(...) La praxis en el grado más elevado (creadora, revolucionaria) incluye la teoría a la cual vivifica y verifica. Incluye tanto la decisión teórica como la decisión de la acción. Supone táctica y estrategia. No hay actividad sin proyecto; no hay acto sin programa; no hay praxis política sin exploración de lo posible y del futuro. La noción de praxis y la praxis real empiezan a desplegar ante nosotros la riqueza de las determinaciones que contienen. El término hegeliano "determinación" no debe desviar la atención y hacer derivar hacia la teoría. La praxis, siendo determinada, es abierta. Implica siempre una apertura hacia lo posible. Y esto mismo, dialécticamente, es la determinación: lo negativo,

que incluye lo positivo, niega el pasado en nombre de lo posible y lo manifiesta así como totalidad. Toda praxis se sitúa en la historia de manera doble: por relación a lo realizado y por relación a lo futuro sobre el cual se abre y que va a crear. Determinación no significa determinismo. Esta confusión se halla en el punto de arranque de muchos malentendidos relativos al pensamiento marxista. Los determinismos resultan del pasado; se trata de formas, de sistemas, de estructuras abandonadas en el camino y que no han desaparecido, que no han podido ser superadas o que sólo lo han sido incompletamente; estos resultados, estas obras, continúan actuando. Los determinismos no excluyen la iniciativa de los hombres que los combaten para liquidarlos, pero tampoco las casualidades ni las contingencias.

(...) Finalmente, una última palabra sobre la praxis. "El pensamiento y el ser son distintos, pero al mismo tiempo forman una unidad", escribía Marx, inspirándose en el Parménides, en los Manuscritos de 1844. Para él, la filosofía no puede recuperar la unidad del ser y del pensamiento, pues parte de su diferencia y permanece en su diferencia. "La solución de los enigmas teóricos es una tarea práctica". La verdadera praxis es condición de una teoría real. Sólo es verdadera la praxis revolucionaria, más allá de la praxis repetitiva y mimética. "La solución de las oposiciones teóricas mismas sólo es posible de una manera práctica, mediante la energía práctica". Su solución no es en absoluto tarea del conocimiento solo, sino que se trata de una tarea vital y real que la filosofía no ha podido resolver precisamente por haberla concebido como tarea solamente teórica. Entre estas oposiciones especulativas figuran el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad consideradas abstractamente.

De este modo, comprendemos con mayor profundidad la tesis marxista de la superación de la filosofía. En la praxis, el pensamiento recupera la unidad con el ser; la consciencia, la unidad con la naturaleza sensible o "material"; el espíritu, la unidad con lo espontáneo. El acento colocado sobre la praxis no autoriza la interpretación pragmatista ni la elaboración de una nueva filosofía, aunque se tratara de una filosofía de la praxis. Exige el estudio analítico y la exposición de la praxis misma. Esta tesis no envía la filosofía al vertedero de la historia, sino que la sitúa en el movimiento dialéctico de la consciencia y del ser, de las formas y de los contenidos. La filosofía fue una forma distinta (demasiado distinta, demasiado separada) de los contenidos en el curso del desarrollo humano. Pero este desarrollo no goza de privilegio ontológico alguno a tenor del cual el tiempo histórico haya de ser explicativo, por causalidad o por finalidad, del ser humano. Este "ser" conserva un fundamento ontológico. ¿Dónde? En la "naturaleza". La antropología tiene un terreno propio y el hombre puede definirse: sapiens, faber, ludens, etc. Esta definición no debe separarse nunca del hombre y de su fundamento, no debe disociar la naturaleza de la cultura y lo adquirido de lo espontáneo. Al igual que las demás cien-

cias, la sociología capta algo, entre la nada y el todo. Y no tiene derecho a presentarse como ciencia total, pretendiendo alcanzar la totalidad de la praxis.

- oOo -