

pensamiento marxista y sociología

HENRI LEFEBVRE

Este breve estudio se inserta en lo que en otro lugar se ha calificado de *nueva lectura de Marx*.¹ ¿Se trata de una interpretación? 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. Empezamos con este recordatorio, que se volverá a encontrar en las conclusiones. 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 puede 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.

b) ¿Dónde se halla la verdad de la filosofía, conside-

rada 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 ese 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 He-

¹ Lefebvre, Henri, *Marx, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France. Paris, 1964 (Philosophes), pp. 42 y ss.; también *Oeuvres choisies de Marx* (colección Idées), Gaillimard, Paris, 1964.

gel, 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 sustancial 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 este 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 estas 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 teoría y práctica, real e ideal; por hallarse situadas 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 alie-

nación, será extirpada. ¿En qué consiste la superación de la filosofía? Esta 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 esta 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, etcétera— a *convertirse en mundo*, es decir, a ser totales y mundiales), y no sin metamorfosearse, pues necesita abandonar la forma filosófica, el pensa-

miento humano se realizará en el mundo. Se convierte en mundo prácticamente.

La superación de lo político implica la extinción del Estado y el paso de las relaciones sociales organizadas de las funciones y de la racionalidad acaparadas por él (a las cuales el Estado 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 coacción sobre los hombres por parte del poder del Estado.

Llegamos así a una idea fundamental. Las relaciones sociales (incluidas las relaciones jurídicas de posesión y de propiedad) constituyen el núcleo de la totalidad social, su estructura, mediación (intermediario) entre la "base" (fuerzas productivas, división del trabajo) y las "sobreestructuras" (instituciones, ideologías). Aunque no existen sustancialmente a la manera de las cosas, han tenido la mayor consistencia. En el futuro pueden permitir la reconstitución del individuo sobre bases nuevas, más allá de aquello que lo negaba y lo reducía a una ficción abstracta o lo rechazaba dentro de sí mismo, en su aislamiento. La racionalidad inmanente, constituida y desarrollada a través de las luchas históricas de las clases y de los grupos (pueblos, naciones, fracciones de clases), finalmente, podrá florecer. La *praxis* no se reduce a esta racionalidad. Para captar esta *praxis* en todo su alcance es preciso captar también la acción de las fuerzas extrañas al hombre, las de la alienación y de la razón alienada, es decir, las ideologías. No hay que descuidar lo irracional ni las posibilidades creadoras que envuelven y que superan la racionalidad inmanente a lo social. Esta racionalidad

no por ello deja de hallarse, con sus problemas, sus lagunas y sus posibilidades, en el centro de la *praxis*.

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 individuo 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 da forma, sin un producto o un resultado del cual su autor pueda disfrutar inmediatamente. Por otra parte o, mejor, 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 lo dominan. Unas veces hace surgir un determinismo que lo vence; se trata de la historia; otras, lo que ha creado se convierte en una forma independien-

te que lo domina: así, el Estado y la política. En ocasiones lo que ha inventado le fascina y le 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 una 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 conciencia de sí.

En cuanto a la desalienación, Hegel la concebía unilateral y especulativamente. La refería solamente a la actividad de la conciencia filosófica. Para Marx, los hombres se sobreponen a las alienaciones en el curso de luchas reales, es decir, prácticas, y la teoría es solamente un medio (un elemento, una etapa, un intermedio) 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 des-

alienación. 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 pensamiento marxista.

La tarea crítica, que incluye el momento negativo, es fundamental para el conocimiento. No hay conocimiento sin crítica de las representaciones admitidas y de la realidad humana. Sin embargo, la crítica fundamental es la crítica de la religión. ¿Por qué? Porque la religión perpetúa la separación del hombre de sí mismo, la escisión de lo sagrado y de lo profano, de lo sobrenatural y de la naturaleza.

“La crítica de la religión es la condición de toda crítica... el fundamento de esta crítica es el siguiente: que es el hombre quien crea la religión, y no la religión la que crea al hombre”.²

La alienación no se define únicamente por la pérdida y el extravío en las sustancias exteriores 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 de su movimiento. ¿La religión? Es la conciencia 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 conciencia errónea, escindida y separada; al producir la religión. Y ello en la medida misma en que constituyen 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 quinta esencia espiritual de su época. Esencialmente prometeica, busca la verdad de la historia y del desarrollo de las sociedades prometeicas.³

² Marx, Carlos, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1842-1843), primeras líneas (hay trad. cast. de W. Roces en el volumen Carlos Marx-F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos*; Grijalbo, México, 1962.

³ Prefacio a la tesis doctoral de Marx, sobre *Demócrito y Epicuro*.

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 conciencia 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 conciencia 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*.⁴

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 desgarr 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 en 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".⁵

De hecho, las elaboraciones filosóficas dependen de los grupos y de las clases que se hallan en cuestión. Los filósofos obtienen de lo real unas representaciones que poseen siempre un sentido político, es decir, una relación con los intereses de los grupos y de las clases, con sus luchas. La filosofía se distingue de la religión por criticarla y del Estado porque propone soluciones distintas a problemas distintos de los problemas y soluciones inmediatamente políticos. Sin embargo, en su conjunto, las representaciones filosóficas son las de los grupos y clases dominantes. Las tendencias filosóficas que representan los intereses, los objetivos y las perspectivas de los oprimidos han sido siempre débiles y han resultado vencidas. Los filósofos, en nombre de sus propios motivos, pactan con la religión y con el Estado. Los conflictos, inevitables a pesar de los compromisos, destruyen la filosofía. Es más: incluso las filosofías más elaboradas y más sistematizadas, las filosofías más dogmáticas, han estado vinculadas a una burocracia. Toda burocracia, en efecto, detenta un *sistema del saber* que la justifica, que selecciona sus cuadros y que legitima su ascenso en jerarquía y en autoridad. El materialismo filosófico sería así la expresión favorita de la base de una sociedad burocrá-

⁵ Marx, Carlos, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (existen varias traducciones castellanas: de W. Roces, en el volumen *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1962); de F. Rubio Llorente, en Carlos Marx, *Escritos de Juventud*. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965; la más reciente es la publicada por Alianza Editorial, de Madrid, debida al traductor últimamente citado.

⁴ Se resume aquí tan brevemente como ha sido posible el sentido de todos estos textos, cuya traducción castellana puede verse en el volumen citado en la nota 2.

tizada, de los oficios y de las corporaciones de la "sociedad civil". El espiritualismo resultaría más adecuada al aparato propiamente dicho de la burocracia política, pero existen incesantemente interferencias, cambios y compromisos.⁶

En resumen: es preciso superar la filosofía, es decir, por una parte realizarla (llevar a cabo su proyecto) y por otro 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.⁷ 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 legítimamente.*⁸ La filosofía nos conduce hasta el umbral de los verdaderos problemas, hasta la ordenación de los materiales

⁶ Marx, Carlos, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (hay versión castellana publicada por la Editora Política de La Habana en 1966; pp. 76 y ss. de esta edición).

⁷ Marx, Carlos, *Carta de Marx a Ruge*, de septiembre de 1843.

⁸ Marx, Carlos, *La ideología alemana* (hay trad. cast. de W. Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, 1959).

de la realidad y la transformación de la realidad según las virtualidades que contiene. La filosofía nos proporciona algunos medios para elaborar 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 todavía pasa por ser un *economista*. Se le atribuye (para criticarle o para ensalzarle) 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 cuantitativas 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.⁹ 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

⁹ Marx, Carlos, *El Capital*, FCE, México, 1966. I, 1, 4.

en y por una sociedad de la abundancia, utilizando plenamente las posibilidades de la técnica. Implica la superación del derecho, conjunto de normas y de 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 de clase—, 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 modificación de su base económica: relaciones de producción y de propiedad, organización del trabajo y división social 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, considerada 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 la ganancia media y las proporciones de la reproducción ampliada (cumulativa). El capitalismo (de concurrencia) constituye un sistema. En él se despliega una *forma* dada al producto del trabajo humano: la mercancía. Las relaciones de producción y de propiedad específica-

mente capitalista 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 conciencia 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 socio-económicas, 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, *economista*, mutila la obra, al reducirla a un aspecto de la totalidad real o de la totalidad conceptual que la aprehende y la expone.

Sólo admitimos una ciencia: la ciencia de la historia, escribió Marx en *La ideología alemana* (1845). En esta obra, redactada juntamente con Engels, Marx expone los principios de lo que se denomina *materalismo histórico*. Es el punto de partida de una interpretación "historicista" del pensamiento marxista. A primera vista, la fórmula antes citada parece clara. Afirma que la historia es una ciencia fundamental: la ciencia del ser humano. Sin embargo, reflexionando, cabe preguntarse qué quería decir Marx. ¿Cómo podía privilegiar la historia hasta ese punto? Y ¿qué entendía por historia?

Efectivamente: si la historia se proclama ciencia única de la realidad humana, ¿cómo y por qué pudo dedicarse Marx a investigaciones económicas? ¿Cambió de punto de vista y de método, pasando de un his-

toricismo a un economicismo, de una ciencia sectorial (sobrevalorada por un momento) a otra ciencia sectorial?

La respuesta a estas cuestiones se halla en el prefacio y en el postfacio de *El Capital*, al igual que en el cuerpo de la obra; expone en su totalidad el movimiento del capitalismo de concurrencia. Muestra su formación, su desarrollo, su apogeo y su inevitable disolución. Parte de la hipótesis siguiente, que la obra entera se propone verificar: la sociedad capitalista, como toda realidad, nace, crece, declina y muere. Eso es verdadero de los seres en la naturaleza, de los seres sociales, de los individuos, de las ideas y de las instituciones. La historia del capitalismo (de concurrencia) se despliega en múltiples planos y se sitúa en diferentes niveles. El lector halla en ella economía política (teorías de la mercancía y del dinero, de la plusvalía, de la tasa de la ganancia, de la acumulación, etcétera); historia propiamente dicha (principalmente de Inglaterra, de la burguesía y del capitalismo inglés); sociología (múltiples esbozos sobre las diversas sociedades anteriores al capitalismo, sobre la familia burguesa, sobre las

clases vistas desde dentro, etcétera). ¿No se puede decir acaso que Marx ha concebido y proyectado una *historia total* que la *historia* en sentido estricto —la historia como conocimiento y como ciencia— no puede agotar? La historia como proceso y la historia como ciencia no coinciden aunque confluyan. Por realidad histórica, o, más bien por *historicidad*, entendemos todo el movimiento del ser humano, su producción (en el sentido más amplio y más fuerte del término) por sí mismo, en su actividad práctica. El ser humano nace de la naturaleza; aparece, emerge, se afirma. Aquello en lo cual se convierte resulta de su trabajo, de sus luchas con la naturaleza y consigo mismo. En este desarrollo dramático aparecen unas formas, unos sistemas. El desarrollo del hombre social, como el de la naturaleza, da lugar a equilibrios relativos y momentáneos; engendra estructuras dotadas de una provisional estabilidad. Estas estabilidades y estas estructuras son retomadas tarde o temprano por el desarrollo, que las disuelve y las destruye. No por ello han dejado de tener su hora. Han conseguido mantenerse. Por tanto hay que estudiarlas en sí mismas y por sí mismas.

El hombre (individual y social) se considera pues como ser histórico. Su esencia enteramente histórica se despliega en la historia. Se constituye, se crea, se produce en la *praxis*. No hay en él nada que no sea obra, resultante de la interacción de los individuos, de los grupos, de las clases, de las sociedades. Pero el historiador solamente puede aprehender algunos aspectos de esta historia total. Puede y debe esforzarse por captarla cada vez más profundamente. Sin embargo, la formación socioeconómica, como dice Marx, tiene demasiados aspectos, ofrece demasiadas diferencias y niveles para pertenecer solamente a una disciplina. El economista, el psicólogo, el demógrafo y el antropólogo tienen igualmente algo que decir. Y también el sociólogo.

Según cierta interpretación, muy extendida todavía en la URSS, el materialismo histórico equivale a una sociología general. Corresponde a lo que se denomina así en los países capitalistas, con mucha más am-

plitud, y, naturalmente, verdad. El materialismo histórico, según el marxismo oficial, contiene las leyes generales de toda sociedad, y 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? Por una parte pueden ser relacionadas con la filosofía; entonces el materialismo histórico se presenta como un sector del materialismo dialéctico, que es un sistema filosófico-político. Se ofrece así un blanco a las críticas dirigidas al filosofismo en general. Existe la tentación de inferir los rasgos y caracteres de las sociedades a partir de la filosofía, dogmática y abstractamente. Se descende de nuevo al nivel teórico del hegelianismo, o incluso mucho más abajo. O bien, por otra parte, esas leyes son referidas a una metodología, y no hay más que emplearlas como instrumentos conceptuales para el análisis de las sociedades reales, dejando lugar para

los contenidos, para las experiencias, para los hechos. Entonces la sociología concreta es algo que hay que constituir, a partir del método dialéctico recibido de Hegel y transformado por Marx. A partir de ahí el materialismo histórico puede pasar por ser una introducción a la sociología, pero no por la sociología misma. Por otra parte, la tesis que se rechaza aquí 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 esto 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 sociológica? ¿Habrá que ver en Marx un sociólogo? Tampoco. Esta interpretación ha estado bastante difundida en Alemania y en 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 pensamiento marxista, mutilado, se enmohece y pierde su fuerza. 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 relagaba la contradicción dialéctica a las tinieblas; por el contrario, la contradicción adquiría una agudeza que en la sistematización hegeliana había perdido: entre los hombres y las obras, entre la alteridad y la alienación, entre grupos y clases, entre bases y estructuras y sobreestructuras las contradicciones, en Marx, se acentúan y se multiplican. 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. De ahí su mala reputación en determinados círculos y su prestigio en otros. Esta sociología que es prolongación del positivismo se hace hoy abiertamente conservadora, cuando originalmente 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 librito o no vacilar ante procedimientos de mala fe. Si aludo a semejante posibilidad es porque en el curso de las discusiones pasadas he visto cosas peores. *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 de 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, etcétera, 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 pensamiento 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 concurrencia, tiene un sentido. La totalidad no puede ya 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, etcétera. 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.*

* Reproducido con permiso de la Editorial Ediciones Península, M. R., de: Henry Lefebvre *Sociología de Marx* (Cap. 1). Colección Historia, ciencia, sociedad No. 38. Barcelona, España, 1969.