



Eugenio Werden

**EL
MATERIALISMO
DIALÉCTICO**

**SEGÚN
HENRI LEFEBVRE**

**Prólogo de
Silvio Frondizi**

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO SEGÚN HENRI LEFEBVRE



Colección

SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 206

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

Karel Kosik

Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO

Silvio Frondizi

Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Antonio Gramsci

Libro 5 MAO Tse-tung

José Aricó

Libro 6 VENCEREMOS

Ernesto Guevara

Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Edwald Ilienkov

Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO

Néstor Kohan

Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE

Julio Antonio Mella

Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur

Madeleine Riffaud

Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista

David Riazánov

Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO

Evgueni Preobrazhenski

Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA

Rosa Luxemburgo

Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES

Aníbal Ponce

Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE

Omar Cabezas

Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia 1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá

Libro 19 MARX y ENGELS

Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos

Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Rubén Zardoya

Libro 22 DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács

Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN

Franz Mehring

Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA

Ruy Mauro Marini

Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN

Clara Zetkin

Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES

Edwald Ilienkov. Selección de textos

Libro 28 FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR

Isaak Illich Rubin

Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia

György Lukács

Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO

Paulo Freire

Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE

Edward P. Thompson. Selección de textos

Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA

Rodney Arismendi

Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE

Osip Piatninsky

Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN

Nadeshda Krupskaya

Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ

Tomás Borge y Fidel Castro

Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL

Sergio Bagú

Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

André Gunder Frank

Libro 40 MÉXICO INSURGENTE

John Reed

Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO

John Reed

Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Georgi Plekhanov

Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA

Mika Etchebéherè

Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS

Eric Hobsbawm

Libro 45 MARX DESCONOCIDO

Nicolás González Varela - Karl Korsch

Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD

Enrique Dussel

Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA

Edwald Ilienkov

Libro 48 LOS INTELLECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA

Antonio Gramsci

Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista

Silvio Frondizi

Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista

Silvio Frondizi

Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón

Milcíades Peña

Libro 53 MARXISMO Y POLÍTICA

Carlos Néelson Coutinho

Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS

Miguel León-Portilla

Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN

Lucien Henry

Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Libro 57 LA UNIÓN OBRERA

Flora Tristán

Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA

Ismael Viñas

Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO

Julio Godio

Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA

Luis Vitale

Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.

Selección de Textos

Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA

Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas

Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ

Pedro Naranjo Sandoval

Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Herbert Marcuse

Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Theodor W. Adorno

Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA

Víctor Serge

Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?

Wilhelm Reich

Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte

Eric Hobsbawm

Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Ágnes Heller

Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I

Marc Bloch

Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2

Marc Bloch

Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELLECTUAL

Maximilien Rubel

Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA

Paul Lafargue

Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA

Pablo González Casanova

Libro 80 HO CHI MINH

Selección de textos

Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA

Henri Lefebvre

Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA

Eduardo Galeano

Libro 85 HUGO CHÁVEZ

José Vicente Rangél

Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS

Juan Álvarez

Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA

Betty Ciro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN

Truong Chinh - Patrice Lumumba

Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

Frantz Fanon

Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA

George Orwell

Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS

Simón Bolívar

Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

Jean Paul Sartre

Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco

Libro 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Karl Marx y Friedrich Engels

Libro 97 EL AMIGO DEL PUEBLO

Los amigos de Durruti

Libro 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA

Karl Korsch

Libro 99 LA RELIGIÓN

Leszek Kolakowski

Libro 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN

Noir et Rouge

Libro 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO

Selección de textos

Libro 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA

A. Neuberger

Libro 104 ANTES DE MAYO

Milcíades Peña

Libro 105 MARX LIBERTARIO

Maximilien Rubel

Libro 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN

Manuel Rojas

Libro 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA

Sergio Bagú

Libro 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Albert Soboul

Libro 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. Historia de la Revolución Francesa

Albert Soboul

Libro 110 LOS JACOBINOS NEGROS. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití

Cyril Lionel Robert James

Libro 111 MARCUSE Y EL 68

Selección de textos

Libro 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA - Realidad y Enajenación

José Revueltas

Libro 113 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? - Selección de textos

Gajo Petrović - Milán Kangrga

Libro 114 GUERRA DEL PUEBLO - EJÉRCITO DEL PUEBLO

Vo Nguyen Giap

Libro 115 TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO

Sergio Bagú

Libro 116 MUJER, ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Alexandra Kollontay

Libro 117 LOS JERARCAS SINDICALES

Jorge Correa

Libro 118 TOUSSAINT LOUVERTURE. La Revolución Francesa y el Problema Colonial

Aimé Césaire

Libro 119 LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA

Federico Engels

Libro 120 POR LA SEGUNDA Y DEFINITIVA INDEPENDENCIA

Estrella Roja - Ejército Revolucionario del Pueblo

Libro 121 LA LUCHA DE CLASES EN LA ANTIGUA ROMA

Espartaquistas

Libro 122 LA GUERRA EN ESPAÑA

Manuel Azaña

Libro 123 LA IMAGINACIÓN SOCIOLOGICA

Charles Wright Mills

Libro 124 LA GRAN TRANSFORMACIÓN. Crítica del Liberalismo Económico

Karl Polanyi

Libro 125 KAFKA. El Método Poético

Ernst Fischer

Libro 126 PERIODISMO Y LUCHA DE CLASES

Camilo Taufic

Libro 127 MUJERES, RAZA Y CLASE

Angela Davis

Libro 128 CONTRA LOS TECNÓCRATAS

Henri Lefebvre

Libro 129 ROUSSEAU Y MARX

Galvano della Volpe

Libro 130 LAS GUERRAS CAMPESINAS - REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ALEMANIA

Federico Engels

Libro 131 EL COLONIALISMO EUROPEO

Carlos Marx - Federico Engels

Libro 132 ESPAÑA. Las Revoluciones del Siglo XIX

Carlos Marx - Federico Engels

Libro 133 LAS IDEAS REVOLUCIONARIOS DE KARL MARX

Alex Callinicos

Libro 134 KARL MARX

Karl Korsch

Libro 135 LA CLASE OBRERA EN LA ERA DE LAS MULTINACIONALES

Peters Mertens

Libro 136 EL ÚLTIMO COMBATE DE LENIN

Moshe Lewin

Libro 137 TEORÍAS DE LA AUTOGESTIÓN

Roberto Massari

Libro 138 ROSA LUXEMBURG

Tony Cliff

Libro 139 LOS ROJOS DE ULTRAMAR

Jordi Soler

Libro 140 INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Rosa Luxemburg

Libro 141 HISTORIA Y DIALÉCTICA

Leo Kofler

Libro 142 BLANQUI Y LOS CONSEJISTAS

Blanqui - Luxemburg - Gorter - Pannekoek - Pfemfert - Rühle - Wolffheim y Otros

Libro 143 EL MARXISMO - EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Henri Lefebvre

Libro 144 EL MARXISMO

Ernest Mandel

Libro 145 LA COMMUNE DE PARÍS Y LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA

Federica Montseny

Libro 146 LENIN, SOBRE SUS PROPIOS PIES

Rudi Dutschke

Libro 147 BOLCHEVIQUE

Larissa Reisner

Libro 148 TIEMPOS SALVAJES

Pier Paolo Pasolini

Libro 149 DIOS TE SALVE BURGUESÍA

Paul Lafargue - Herman Gorter - Franz Mehring

Libro 150 EL FIN DE LA ESPERANZA

Juan Hermanos

Libro 151 MARXISMO Y ANTROPOLOGÍA

György Markus

Libro 152 MARXISMO Y FEMINISMO

Herbert Marcuse

Libro 153 LA TRAGEDIA DEL PROLETARIADO ALEMÁN

Juan Rústico

Libro 154 LA PESTE PARDA

Daniel Guerin

Libro 155 CIENCIA, POLÍTICA Y CIENTIFICISMO – LA IDEOLOGÍA DE LA NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA

Oscar Varsavsky - Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 156 PRAXIS. Estrategia de supervivencia

Ilienkov – Kosik – Adorno – Horkheimer - Sartre - Sacristán y Otros

Libro 157 KARL MARX. Historia de su vida

Franz Mehring

Libro 158 ¡NO PASARÁN!

Upton Sinclair

Libro 159 LO QUE TODO REVOLUCIONARIO DEBE SABER SOBRE LA REPRESIÓN

Víctor Serge

Libro 160 ¿SEXO CONTRA SEXO O CLASE CONTRA CLASE?

Evelyn Reed

Libro 161 EL CAMARADA

Takiji Kobayashi

Libro 162 LA GUERRA POPULAR PROLONGADA

Máo Zé dōng

Libro 163 LA REVOLUCIÓN RUSA

Christopher Hill

Libro 164 LA DIALÉCTICA DEL PROCESO HISTÓRICO

George Novack

Libro 165 EJÉRCITO POPULAR – GUERRA DE TODO EL PUEBLO

Vo Nguyen Giap

Libro 166 EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

August Thalheimer

Libro 167 ¿QUÉ ES EL MARXISMO?

Emile Burns

Libro 168 ESTADO AUTORITARIO

Max Horkheimer

Libro 169 SOBRE EL COLONIALISMO

Aimé Césaire

Libro 170 CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA CAPITALISTA

Stanley Moore

Libro 171 SINDICALISMO CAMPESINO EN BOLIVIA

Qhana - CSUTCB - COB

Libro 172 LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN

Vere Gordon Childe

Libro 173 CRISIS Y TEORÍA DE LA CRISIS

Paul Mattick

Libro 174 TOMAS MÜNZER. Teólogo de la Revolución

Ernst Bloch

Libro 175 MANIFIESTO DE LOS PLEBEYOS

Gracco Babeuf

Libro 176 EL PUEBLO

Anselmo Lorenzo

Libro 177 LA DOCTRINA SOCIALISTA Y LOS CONSEJOS OBREROS

Enrique Del Valle Iberlucea

Libro 178 VIEJA Y NUEVA DEMOCRACIA

Moses I. Finley

Libro 179 LA REVOLUCIÓN FRANCESA

George Rudé

Libro 180 ACTIVIDAD, CONCIENCIA Y PERSONALIDAD

Aleksei Leontiev

Libro 181 ENSAYOS FILOSÓFICOS

Alejandro Lipschütz

Libro 182 LA IZQUIERDA COMUNISTA ITALIANA (1917 -1927)

Selección de textos

Libro 183 EL ORIGEN DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Paul Lafargue

Libro 184 DIALÉCTICA DE LA PRAXIS. El Humanismo Marxista

Mihailo Marković

Libro 185 LAS MASAS Y EL PODER

Pietro Ingrao

Libro 186 REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER

Mary Wollstonecraft

Libro 187 CUBA 1991

Fidel Castro

Libro 188 LAS VANGUARDIAS ARTÍSTICAS DEL SIGLO XX

Mario De Micheli

Libro 189 CHE. Una Biografía

Héctor Oesterheld - Alberto Breccia - Enrique Breccia

Libro 190 CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

Karl Marx

Libro 191 FENOMENOLOGÍA Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

Trần Đức Thảo

Libro 192 EN TORNO AL DESARROLLO INTELECTUAL DEL JOVEN MARX (1840-1844)

Georg Lukács

Libro 193 LA FUNCIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS - CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Max Horkheimer

Libro 194 UTOPIA

Tomás Moro

Libro 195 ASÍ SE TEMPLÓ EL ACERO

Nikolai Ostrovski

Libro 196 DIALÉCTICA Y PRAXIS REVOLUCIONARIA

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 197 JUSTICIEROS Y COMUNISTAS (1843-1852)

Karl Marx, Friedrich Engels y Otros

Libro 198 FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Rubén Zardoya Loureda - Marcello Musto - Seongjin Jeong - Andrzej Walicki

Bolívar Echeverría - Daniel Bensaïd - Jorge Veraza Urtuzuástegui

Libro 199 EL MOVIMIENTO ANARQUISTA EN ARGENTINA. Desde sus comienzos hasta 1910

Diego Abad de Santillán

Libro 200 BUJALANCE. LA REVOLUCIÓN CAMPESINA

Juan del Pueblo

Libro 201 MATERIALISMO DIALÉCTICO Y PSICOANÁLISIS

Wilhelm Reich

Libro 202 OLIVER CROMWELL Y LA REVOLUCIÓN INGLESA

Christopher Hill

Libro 203 AUTOBIOGRAFÍA DE UNA MUJER EMANCIPADA

Alexandra Kollontay

Libro 204 TRAS LAS HUELLAS DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Perry Anderson

Libro 205 CONTRA EL POSTMODERNISMO - UN MANIFIESTO ANTICAPITALISTA

Alex Callinicos

Libro 206 EL MATERIALISMO DIALÉCTICO SEGÚN HENRI LEFEBVRE

Eugenio Werden



<https://elsudamericano.wordpress.com>



La red mundial de los hijos de la revolución social

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO SEGÚN HENRI LEFEBVRE

*

Eugenio Werden¹

Buenos Aires, 1952

Segunda Edición: 1958

ÍNDICE

Prólogo por Silvio Frondizi

Introducción

Capítulo I

Estudio de la contradicción dialéctica

Introducción

La contradicción dialéctica en Hegel

El materialismo histórico

El materialismo dialéctico

La doctrina en su unidad

Capítulo II

Estudio de la producción del hombre

El hombre

El producto

Las actividades de integración

Sector dominado y sector no dominado

El determinismo físico

El determinismo social

El hombre total

Apéndice

¹ Aunque aun no ha sido demostrado y hasta ahora permanece como un “mito urbano” de la izquierda rioplatense, múltiples opiniones coinciden en señalar que el pseudónimo *Eugenio Werden* hace referencia a Milcíades Peña durante sus años juveniles.

“La exposición del materialismo dialéctico no pretende poner fin a los progresos del conocimiento y presentar una totalidad cerrada de la cual todos los sistemas anteriores sólo habrían sido las expresiones inadecuadas. Con la toma de conciencia moderna del poder humano y del problema del hombre, la limitación del pensamiento cambia de carácter; ninguna formulación del materialismo dialéctico puede ser definitiva; pero en lugar de ser incompatibles y de combatirse entre sí, quizá esas expresiones puedan integrarse en una totalidad abierta en camino de continua superación; y eso, en la medida misma en que expresen la solución de los problemas que se le plantean al hombre concreto.”

Henry Lefebvre
Le Materialisme Dialéctique, p. 94

PRÓLOGO

El agravamiento de las contradicciones del capitalismo y la agudización de la tensión social hacen necesario, mejor aún, imprescindible, un renacimiento en los estudios de la concepción del materialismo dialéctico. Ello se explica si se tiene en cuenta que esta concepción no pretende ser un sistema acabado, ni un dogma, sino un método; como tal debe ponerse a tono con la situación contemporánea,

Este renacimiento, que ya ha comenzado a producirse en diversos países, inclusive el nuestro, debe cumplir una tarea decisiva. Ante todo, debe poner en claro las causas de las distintas interpretaciones realizadas dentro del propio campo marxista al analizar y discutir las posibilidades de un desarrollo general, o bien aquéllas de la situación moderna.

El confundir una u otra problemática ha llevado a errores y desviaciones lamentables. Por un lado, la corriente que podríamos llamar *voluntarista*, seguida primero por el revisionismo y que parecería arrastrar ahora tras de sí a otras fuerzas, confunde el problema de la voluntad dentro de la concepción general con el que se refiere a la realidad contemporánea; es decir, pretende aplicar a un sistema clasista, específico, el capitalista y a este en un determinado estadio de su desarrollo en franca crisis, las conclusiones obtenidas para aquélla.

En otras palabras, trata de olvidar los caracteres inherentes al capitalismo, que muestran a su desarrollo como un proceso de férrea necesidad, al que puede llegar a escapar únicamente la clase social que sufre directamente las consecuencias de las contradicciones del sistema: el proletariado. Por eso Engels ha podido decir que el pasaje del capitalismo al socialismo significa el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Por otro lado, una confusión inversa ha llevado a la corriente que podríamos llamar economista a negar, además de la ínter relación de los distintos elementos sociales, la índole francamente humanista de la concepción del materialismo dialéctico.

Además, el estudio de dicha concepción debe tener por objeto mostrar su jerarquía racional frente a las distintas corrientes filosóficas de la burguesía, cada vez más sumergida en la charca del irracionalismo.

Es precisamente o, estos dos últimos aspectos que ha dedicado su investigación Henri Lefebvre. Al frente de una verdadera escuela se ha dedicado principalmente al estudio de los aspectos filosóficos del marxismo: cuestiones de lógica, metodología e historia del pensamiento; análisis y esclarecimiento del humanismo materialista; teoría de la mistificación ideológica, etc. Entrelazada con su amplia e importante obra ha ido produciendo y sigue elaborando todavía, una exposición del materialismo dialéctico cuya trascendencia no podría ser exagerada. La publicación tardía del *Manuscrito Económico Filosófico* de 1844 y de *La Ideología Alemana*² sirvió para esclarecer muchos aspectos importantes del materialismo dialéctico, tornando urgente e indispensable un nuevo estudio de la teoría que los tomara en cuenta y los relacionara con el humanismo de *La Sagrada Familia*, de *La Cuestión Judía* y de la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y con los trabajos económicos posteriores que, lejos de contradecir las posiciones filosóficas asentadas en las primeras obras (como se ha afirmado a veces con mucha ligereza), las explican y enriquecen. Lefebvre ha ido cumpliendo esa tarea –la reelaboración y *mise au jour* de la teoría– en el curso de sus obras. Sus trabajos, con todas las modificaciones que nuevos análisis y profundizaciones puedan exigir –de cuya legitimidad habla por anticipado con toda elocuencia el texto que se reproduce en el epígrafe– quedarán como clásicos.³

² Fueron redactados el primero por Marx en 1844 y la segunda por Marx y Engels entre septiembre de 1845 y agosto de 1846. Publicados ambos recién en 1932, por primera vez.

³ En el presente ensayo se ha tomado como hilo conductor el volumen publicado por primera vez en 1939, (reescritura de dos anteriores) titulado *Le materialismo dialectique* 3^{ra} edición revisada, Presses Universitaires de France, collection "Nouvelle Encyclopédie

Tales son a grandes trazos los méritos de la obra de Lefebvre. Nadie más indicado para darla a conocer que Eugenio Werden, uno de nuestros más distinguidos colaboradores. Al volumen que ahora ofrece y que tiene por objeto presentar, en una forma más bien escolar, la posición de Henri Lefebvre, seguirán otros de contenido esencialmente crítico y de profundo aporte personal.

Buenos Aires, febrero de 1952

Silvio Frondizi

Philosophique", 1949). También se han consultado: *L'existencialisme*, Ed. du Segittaire, 1946. (Hay traducción castellana); *Critique de la vie quotidienne (Introduction)*, éd. Grasset, 1947; Nietzsche E.S.I., collection "Socialisme et culture", 1939 (Hay traducción castellana); *Logique formelle, Logique dialectique*. Ed. Soc. 1947 (constituye el primer volumen de los ocho que con el título de *A la lumière du matérialisme dialectique* tiene proyectado escribir su autor, de los que ha publicado un segundo volumen); *Descartes*, ed. Hier et Aujourd'hui 1947; *Le Marxisme*, collection "Que suis-je?" n° 300, *Presses Universitaires de France*, 1948; *Cahiers de Lenine sur la Dialectique de Hegel*, N.R.F., collection "Les grandes textes philosophiques", 1938 (Escrito en colaboración con N. Guterman; de la Introducción de ambos hay traducción castellana bajo el título: *¿Qué es la dialéctica?*), Pascal, collection "Pensées", Ed. Nagel, 1949, etc.

INTRODUCCIÓN

Para quienes deseen estudiar seriamente y sin prejuicios las tesis filosóficas del materialismo dialéctico y conocer la historia de la formación de las mismas, será inapreciable el valor de las obras de Henri Lefebvre. La falta de traducción de las más importantes de ellas nos ha decidido a ofrecer una reseña amplia de dos de sus estudios: uno sobre la contradicción dialéctica y otro sobre la producción del hombre –cuyo conjunto compone una exposición introductoria profunda, novedosa y clara del materialismo dialéctico–, por considerarlos de la mayor utilidad para el público que lee en nuestro idioma y estar convencidos de que llenarán un sensible vacío en la literatura filosófica al alcance de nuestros estudiosos.

A manera de introducción vamos a resumir las respuestas de Lefebvre a las siguientes cuestiones:

- 1° ¿Qué es el materialismo dialéctico?;
- 2° ¿Qué es una concepción del mundo?;
- 3° ¿Qué doctrinas actuales pueden considerarse como concepciones del mundo y cuáles son sus caracteres generales?;
- 4° ¿Cuáles fueron los ingredientes que confluyeron para determinar la concepción materialista dialéctica del mundo?;
- 5° ¿Cuál fue la contribución original de Carlos Marx?;
- 6° ¿Qué denominación es preferible: *marxismo* o *materialismo dialéctico*?

I

Poco antes de la pasada guerra la revista católica *Archives de Philosophie* consagró un número al marxismo en el cual se comenzaba por advertir a los lectores que no debía ser considerado como un simple movimiento social o una actividad política como todas.

“Una visión tan estrecha falsearía la perspectiva. El marxismo no es solamente un método y un programa de gobierno, ni una solución técnica de los problemas económicos. Menos aún un oportunismo zigzagueante o un tema para declamaciones oratorias. Él se considera como una vasta concepción del hombre y de la historia, del individuo y de la sociedad, de la naturaleza y de Dios; como una síntesis general, teórica y práctica a la vez; en resumen, como un sistema totalitario.”⁴

Podemos decir, por lo tanto, que hasta los más enconados y tenaces adversarios reconocen que el materialismo dialéctico es una *concepción del mundo*.

Cuando hablamos de concepciones del mundo entendemos significar algo más amplio que lo que tradicionalmente se llama una *filosofía*. En primer lugar: toda concepción del mundo es, no sólo una actitud filosófica, sino también una actitud práctica. Por más que la acción que respalda no pueda, en algunos casos, ser vinculada expresamente con la doctrina y aunque no siempre se manifieste mediante un programa, esa acción existe siempre. En la concepción cristiana del mundo es la política de la Iglesia, decidida por las autoridades eclesiásticas. En la concepción marxista del mundo, en cambio, la acción es definida racionalmente y unida con el conjunto doctrinal. Además, se expresa abiertamente en un programa político. Ambos ejemplos muestran suficientemente cómo la actividad práctica, política, desdeñada o relegada a un segundo plano, en las filosofías tradicionales, forma parte integrante y esencial de las concepciones del mundo. En segundo lugar: las concepciones del mundo no son la obra de tal o cual pensador, sino la obra y la expresión de toda una época.

⁴*Archives de Philosophie*, n.º XVIII

Para comprender y formular su contenido es necesario estudiar las obras de quienes la han expresado, pero dejando de lado los matices, los detalles, y esforzándose en aprehender el conjunto. Por el contrario, cuando uno se ocupa de filosofía o de historia de la filosofía, en el sentido tradicional de la palabra, debe investigar hasta los menores matices que distinguen a los pensadores y representan su aporte original.

II

Muchas doctrinas y pseudo doctrinas pretenden en la actualidad La categoría de concepciones del mundo, pero sólo tres de ellas pueden considerarse tales a la luz de los conceptos expresados: el cristianismo, el individualismo y el marxismo.

La concepción cristiana fue expresada con la mayor nitidez y rigor por los grandes teólogos católicos. Reducida a lo esencial, se define por la afirmación de una jerarquía estática de los seres, de los actos, de los valores, de las formas y de las personas. En la cúspide de la jerarquía se encuentra el Ser supremo, el puro espíritu, el Señor, Dios.

Esta doctrina que busca ofrecer, efectivamente, una visión de conjunto del universo, fue formulada ya durante la Edad Media. Poco han agregado los siglos ulteriores a la obra de un Santo Tomás. Razones históricas la hacían especialmente adecuada a las condiciones sociales medievales. Es. por lo tanto, la concepción medieval del mundo la que aun se nos propone como válida.

La concepción individualista apareció al final del medioevo, durante el siglo XVI. En los cuatro siglos transcurridos muchos pensadores la han formulado en sus diversos matices. El individuo (ya no la jerarquía) es la realidad esencial. Posee en sí, en su fuero interno, la razón. Entre lo individual y lo universal –la razón– existe una unidad, una armonía espontánea. También entre el interés individual y el interés general, entre los derechos y los deberes, entre la naturaleza y el hombre. A la teoría pesimista de la jerarquía (inmutable en su fundamento y justificada por un más allá puramente espiritual) el individualismo opone una teoría optimista de la armonía natural de los hombres y de las funciones humanas.

Históricamente, esa doctrina corresponde al liberalismo, al crecimiento del Tercer Estado a la burguesía en ascenso. Es, esencialmente, la concepción burguesa del mundo.

La visión marxista del mundo, por su parte, rechaza la subordinación completa, inmóvil e inmutable de los elementos del hombre y de la sociedad y se niega a plantear una jerarquía exterior a los individuos, metafísica. Pero tampoco acepta la hipótesis de una armonía espontánea porque comprueba la existencia de contradicciones tanto en el hombre individual como en la sociedad (el interés privado se opone frecuentemente al interés común. Las pasiones individuales –sobre todo las que nacen de intereses de grupos y clases– no suelen estar espontáneamente de acuerdo con la razón, etc.). Además se niega también a dejarse encerrar, como el individualismo, en la conciencia individual y en el examen de esa conciencia aislada llagando por ese camino a ser consciente de realidades importantes que escapan a aquel examen: realidades naturales (la naturaleza, el mundo exterior); prácticas (el trabajo, la acción); sociales e históricas (la estructura económica de la sociedad, las clases sociales, etcétera).

Observa, además, que no existe la armonía que grandes individualistas como Rousseau creyeron descubrir entre la naturaleza y el hombre. El ser humano está obligado a luchar contra la naturaleza, no puede permanecer pasivamente a su nivel, ni contemplarla puramente, ni sumergirse románticamente en ella. Debe, por el contrario, dominarla mediante el trabajo, la técnica y el conocimiento científico. Pero diciendo contradicción, se dice problema, es decir, dificultad, obstáculo, lucha. Pero también superación, victoria, progreso. Se dejan atrás, por lo tanto, superados, tanto el pesimismo definitivo como el optimismo fácil.

La visión marxista ha descubierto, pues, la realidad natural, histórica y lógica de las contradicciones. Representa, de tal modo, una toma de conciencia del mundo actual, porque en éste las contradicciones son tan evidentes y fundamentales, que quien no se decida a colocar en el centro de su preocupación el estudio de éstas y de su solución, se lanza irremediabilmente, en el absurdo.

III

Hemos dicho que una concepción del mundo es, forzosamente, no la obra de un pensador, sino la obra y la expresión de una época. Resulta, claro, entonces, que no puede reducirse el materialismo dialéctico a la obra de un hombre. Efectivamente, las investigaciones sobre el trabajo, como relación activa y fundamental del hombre con la naturaleza, fueron comenzadas a fines del siglo XVIII por una serie de grandes economistas: Petty, Smith y Ricardo. Las investigaciones sobre la naturaleza como realidad objetiva, como origen del hombre, por los grandes filósofos materialistas –Holbach, Diderot, Helvetius y Feuerbach– y por los hombres de ciencia –matemáticos, físicos y biólogos– durante los siglos XVIII y XIX. Las investigaciones sobre los grandes grupos sociales –las clases y sus luchas– por los historiadores franceses del siglo XIX: Thierry, Mignet y Guizot, en el curso de sus estudios sobre la Revolución Francesa o influenciados por sus acontecimientos.

Por otra parte, la ruptura con el concepto de un mundo armonioso se operó desde mediados del siglo XVIII. Comenzó virtualmente con las obras de Voltaire (*Cándido*), Rousseau (*La Sociedad Opuesta a la Naturaleza*) y Kant. Malthus a pesar de sus errores (*teoría de la concurrencia y de la lucha por la vida*), y más tarde Darwin condujeron a la obra esencial en este punto, que fue y sigue siendo la de Hegel. Él aclaró y puso a plena luz las contradicciones en el hombre en la historia y hasta en la naturaleza. El año 1813 –aparición de la *Fenomenología del Espíritu*– debe considerarse como una fecha capital para la formación de la nueva concepción del mundo.

Además, durante el siglo XIX los grandes socialistas franceses habían planteado una serie de nuevos problemas: el de la organización científica de la economía moderna (Saint-Simón); el de la situación de la clase obrera y el porvenir político del proletariado (Proudhon) y, finalmente, el problema del hombre, su porvenir, y las condiciones para el cumplimiento humano (Fourier).

Por último, no se puede olvidar que, desde el comienzo, la doctrina fue el resultado de un verdadero trabajo colectivo en que se expandió el genio propio de Marx. La contribución al marxismo de Federico Engels no puede ser pasada en silencio. Fue él quien atrajo la atención de Marx sobre la importancia de los hechos económicos y sobre la situación del proletariado

IV

Todos los elementos arriba considerados, múltiples y complejos, se vuelven a encontrar en el materialismo dialéctico, pero hubo, indudablemente, una contribución original de Carlos Marx. ¿Cuál fue ésta?

Primeramente, los audaces descubrimientos del pensamiento humano de los siglos XVIII y XIX ya detallados, permanecían dispersos y aislados. Cada doctrina era limitada y tendía a fijarse en un sistema incompleto y unilateral, ejemplo: el materialismo, inspirado en las ciencias de la naturaleza, desarrollado en Francia, tendía hacia el mecanicismo, reduciendo la naturaleza a elementos materiales siempre y en todas partes idénticos a sí mismos. Al contrario, la teoría hegeliana de las contradicciones tendía a fijarse en un idealismo abstracto que definía todas las esas por la presencia en ellas de la contradicción en general. Los trabajos de los economistas se habían detenido precisamente allí donde para proseguir el análisis era necesario tomar en cuenta las clases sociales redescubiertas por los historiadores. Los socialistas, incapaces de dar un fundamento teórico y práctico a sus aspiraciones, seguían siendo utopistas que imaginaban una sociedad ideal. El genio de Marx le permitió captar todas esas doctrinas en sus vinculaciones hasta entonces ocultas y ver en ellas la expresión, fragmentaria pero inseparable, de la civilización industrial moderna, de sus problemas y de la nueva luz que lanzaban sobre la naturaleza y la historia de los tiempos nuevos. Supo romper todas las compuertas, liberarlas de sus limitaciones, aprehenderlas en su movimiento profundo. Aun en los casos de oposición contradictoria –materialismo e idealismo–, aun en los casos de autocontradicción –los historiadores que descubrieron las luchas de clases en la Revolución Francesa eran más bien reaccionarios; Hegel mismo derivó hacia un callejón sin salida–, fue capaz de resolver las contradicciones

y superar esas doctrinas incompletas, criticándolas profundamente, transformándolas e integrándolas. De este modo supo extraer de ellas una teoría nueva, de profunda originalidad. Ahora bien, esa originalidad no debe comprenderse como subjetiva, es decir, como expresión de la fantasía, de la imaginación creadora o del genio individual. Esa originalidad consistió en el hecho de saber sumergirse en la realidad armado de todo ese instrumental de conocimiento y ser capaz de ponerla al descubierto y expresarla en su totalidad, en lugar de separarse de ella, o aferrarse a un fragmento aislado. De ese modo supo transformar profundamente todas las doctrinas que prepararon la suya y que permanecían fragmentadas.

En segundo lugar, se le debe también la comprensión neta y clara de la importancia de los fenómenos económicos y de que esos fenómenos requieren un estudio científico, racional y metódico. Es lo que se llama materialismo histórico, fundamento de una sociología científica.

En tercer lugar, le pertenece el descubrimiento de la estructura contradictoria de la economía capitalista y el análisis de la relación esencial –fundamentalmente contradictoria– de esta economía: el salario, la producción de la plusvalía.

Finalmente, supo también descubrir el papel histórico del proletariado, la posibilidad de una política independiente –con relación a la burguesía– de la clase obrera y de transformar las relaciones sociales por medio de esa política.

V

Determinados así los elementos del pensamiento filosófico y científico moderno que confluyeron en el materialismo dialéctico y los rasgos más notables de su reelaboración por Marx, siguiendo de muy cerca el análisis hecho por Lefebvre en *Le Marxisme*, recordemos que la magnitud del genio de Marx se expresó no solamente en la tarea personal que fué capaz de cumplir, sino en el grado de desarrollo y de precisión que supo hacer alcanzar a ese precioso instrumento de conocimiento que es el método dialéctico “puesto sobre sus pies”. Ésa es tal vez la más valiosa herencia que dejó a lo posteridad dentro de un patrimonio de impresionante riqueza.

El marxismo, constituido por el movimiento de un pensamiento sintético, unificador, nunca se ha detenido ni se ha cristalizado en su desarrollo. Se nos presenta, así, como un conocimiento racional del mundo que se profundiza sin cesar y que continuamente se supera a sí mismo. Ese enriquecimiento no ha cesado hasta nuestros días. Prosigue y proseguirá. El marxismo, como una ciencia, se desarrolla sin destruir sus principios. En eso se distingue de las filosofías clásicas. Pero, sin embargo, como se verá, al mismo tiempo que ciencia –sociología científica, economía, etc.– es también una filosofía –teoría del conocimiento, de la razón, del método racional, etcétera–. Reúne en sí, por lo tanto, esos dos elementos, hasta su aparición, separados, aislados e incompletos, del pensamiento humano. No se equivocó Moses Hess cuando le escribió a un amigo en 1841.

“Prepárate para conocer al más grande, más bien, al único verdadero filósofo viviente. Pronto se hará conocer por el público con sus escritos y sus discursos y atraerá sobre sí las miradas de toda la Alemania. Por las cualidades y el vigor de su inteligencia supera a Strauss y aún a Feuerbach, lo que no es poco decir. El doctor Marx, así se llama mi ídolo, es todavía muy joven (tendrá, cuanto más, veinticuatro años) y dará el golpe de gracia a la religión y a la política medieval. Une a la más profunda seriedad filosófica la más mordaz ironía. Imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona, reunidos digo, y no mezclados: y tendrás al doctor Marx.”

VI

La denominación del marxismo, como concepción del mundo tomada en toda su amplitud, debe ser; *materialismo dialéctico*. En efecto, sintetiza en sí, unifica dos elementos que se encontraban separados y aislados en la ciencia y en la filosofía de la época de Marx. Por un lado: materialismo filosófico, ciencia avanzada de la naturaleza. Por el otro: ciencia esbozada de la realidad humana, dialéctica de Hegel, es decir, teoría de las contradicciones.

Lefebvre manifiesta su preferencia por la denominación *materialismo dialéctico* porque ésta muestra mejor los elementos esenciales de esa vastísima síntesis, la separa de la obra propiamente dicha de Marx y permite comprender mejor que esa doctrina es la expresión de una época y no la de un individuo. En una nota observa que, evidentemente, llegará el día en que no se diga más *marxismo*, por la misma razón por la que no se llama *pasteurismo* a la bacteriología.

Capítulo Primero

ESTUDIO DE LA CONTRADICCIÓN DIALÉCTICA

INTRODUCCIÓN

Toda discusión, todo esfuerzo por avanzar en el conocimiento⁵ procede mediante la confrontación de tesis opuestas. El sí y el no; el pro y el contra; la afirmación y la crítica. ¿De dónde provienen esas tesis opuestas que se enfrentan? Generalmente se admite, sin profundizar, que provienen de los errores individuales. Si los opinantes fueran más lejos, si tuvieran la capacidad necesaria para ello, aprehenderían intuitiva y certeramente de un solo golpe toda la verdad y no habría lugar para la discusión.

Tal suposición —que hace el sentido común y que adoptan muchos filósofos— atribuye las contradicciones en el pensamiento exclusivamente a la insuficiencia de ese pensamiento. Esa explicación, ¿debe rechazarse de plano? Por cierto que no. En muchos casos, como demuestra la práctica —es decir, cualquier discusión real—, basta un examen más profundo de la cuestión en disputa para ponerse de acuerdo abandonando la contradicción. Pero, sin embargo, esa teoría es insuficiente porque no da cuenta de dos puntos importantes:

1° Las tesis que se enfrentan no son solamente diferentes. suelen ser opuestas y, frecuentemente, contradictorias. Tomemos un ejemplo sencillo. Si uno dice que un objeto es blanco y otro dice que es negro, ambos se entienden porque discuten sobre la misma cosa, el color del objeto. Bastará una inspección del mismo para zanjar la cuestión, pero, sin embargo, eso no se podrá hacer fácilmente si el objeto es gris, o tiene sombras, o cambia de color. Por otra parte, simplemente para que se suscite la cuestión deben existir objetos blancos y objetos negros. En consecuencia, no se puede afirmar que las tesis contradictorias se originen solamente en el pensamiento insuficiente de los que discuten (en su conciencia “subjetiva”, como dicen los filósofos).

⁵ Recordemos que el conocimiento humano tiene un carácter histórico, que todo conocimiento ha sido adquirido y conquistado a partir de la ignorancia y siguiendo un largo y difícil camino. Toda la inmensa labor del pensamiento humano consiste en un esfuerzo secular por pasar de la ignorancia al conocimiento. (Cfr. *Logique formelle, Logique dialectique*, p. 16).

2° Se olvida que esa confrontación de las tesis no es un simple accidente de la investigación del cual se podría prescindir. Imaginariamente el filósofo puede transportarse de un solo golpe dentro de las cosas; puede soñar que conoce inmediatamente la verdad absoluta como la conocería un puro espíritu que se transportara dentro de la cosa. Pero no es más que imaginación y sueño. En realidad, el filósofo, como todo ser humano, está obligado a buscar la verdad, a tantear, a avanzar paso a paso confrontando las experiencias, las hipótesis, los conocimientos adquiridos con todas sus contradicciones.

Hemos llegado así a un resultado muy importante. Las contradicciones tienen su origen, parcialmente, en las deficiencias del pensamiento humano que no es capaz de aprehender a la vez todos los aspectos de una cosa y debe dividir (analizar) el conjunto para comprenderlo. Pero esa unilateralidad de todo pensamiento no basta para explicar las contradicciones. Se debe admitir que éstas tienen un fundamento, un punto de partida, en las cosas mismas. En otros términos, las contradicciones en el pensamiento y en la conciencia subjetiva de los hombres tienen un fundamento objetivo y real. Si hay pro y contra, sí y no, es porque las realidades tienen no solamente muchos aspectos, sino también aspectos cambiantes y contradictorios. Por eso el pensamiento del hombre no puede captar de primera intención las cosas reales y se ve obligado a tantear y avanzar a través de sus propias dificultades y contradicciones para apoderarse de las realidades movientes y de las contradicciones reales.

Ante esto, son posibles dos actitudes diferentes para la inteligencia y la razón: o se rechazan en bloque las contradicciones y se consideran como absurdo, se decide que no son más que aparentes y superficiales y provenientes de la debilidad del pensamiento humano, o se admite: a) que el pensamiento debe buscar la verdad a través de las contradicciones, y b) que éstas tienen un fundamento objetivo. En el primer caso se supone necesariamente que la verdad existe antes del esfuerzo humano por captarla y que el hombre puede y debe esforzarse por apoderarse de ella mediante una intuición o una revelación misteriosa. Es la actitud metafísica para la cual esa verdad es eterna, inmóvil e inmutable. En el segundo caso, en cambio, se coloca en el centro de las preocupaciones el estudio de las contradicciones y de su fundamento en la realidad, se considera que los métodos tradicionales del pensamiento deben profundizarse en ese

sentido y se define una racionalidad profundizada –la razón dialéctica–, determinado con mayor fuerza que nunca la verdad y la objetividad como metas de la razón. Ahora bien, solamente esta segunda actitud aporta una solución porque solamente ella procura comprender las condiciones reales del esfuerzo humano por conocer (el pasaje de la ignorancia al conocimiento) y los caracteres concretos de la realidad. La primera actitud descuida y hasta llega a negar esas condiciones y esos caracteres.

LA CONTRADICCIÓN DIALÉCTICA EN HEGEL

a) La dialéctica hegeliana

La lógica formal procura determinar las leyes que rigen las operaciones intelectuales independientemente del contenido experimental, particular y contingente, de toda afirmación concreta. El pensamiento formal presume que no obedece sino a su pura identidad consigo mismo. Dice: “A es A. Si A es B y B es C, A es C”. En realidad, la lógica formal nunca consigue llegar a prescindir totalmente del contenido, su posibilidad se reduce a desprender un fragmento de éste, adelgazarlo, hacerlo más y más abstracto, pero sin poder llegar nunca a desprenderse totalmente de él por cuanto opera sobre juicios determinados –es decir, con un contenido– por más que los considere como pretextos intercambiables. Además, tan pronto como se propone un juicio determinado, por ejemplo, el árbol es verde, se plantea “A es B”, es decir, se introduce un contenido, una diferencia, no se permanece en la identidad y la repetición formal.⁶

La relación del contenido con la forma en la lógica formal está, pues, mal definida, y es discutible. En consecuencia queda abierto un problema esencial que plantea una exigencia: ¿cómo unir la forma y el contenido? Puesto que fracasó el formalismo, ¿no será necesario

⁶ Generalmente la lógica formal de la identidad se vincula con la metafísica del ser. La identidad no se concibe solamente como una forma pura, sino como una propiedad interna y esencial, objetiva, del ser. De la identidad en el pensamiento se pasa a la identidad objetiva que es el tipo de existencia de toda substancia real. El ser, todo ser, es idéntico a sí mismo y así se define. Se considera a la identidad al mismo tiempo como forma y como contenido, como su propio contenido. Ese aspecto del aristotelismo fue aislado y desarrollado por la filosofía posterior. Hasta llegar a Leibniz el pensamiento occidental realizó un esfuerzo heroico pero vano para llegar al contenido a través de la forma, para pasar lógicamente del ser pensado al ser existente, en una palabra, para “deducir” el mundo.

invertir el orden e ir del contenido a la forma en lugar de ir de la forma al contenido? Pero eso no es todo; la lógica formal ha comprometido al pensamiento racional en una serie de contradicciones. La primera se manifiesta como un conflicto entre el rigor científico y la fecundidad productiva. En el silogismo, aun en los casos en que éste no es totalmente estéril, el pensamiento sólo es rigurosamente coherente si se mantiene en la repetición de los mismos términos. Es sabido que lo que permite pasar de los hechos a las leyes no es la inducción rigurosa. Todo hecho, toda comprobación experimental introduce en el pensamiento un elemento nuevo y por lo tanto innecesario, desde el punto de vista del formalismo lógico. Las ciencias se han desarrollado fuera de la lógica formal y aun contra ella, pues para ser fecundas no pueden partir de verdades necesarias, ni seguir un desarrollo riguroso. La lógica y la filosofía se apartan de las ciencias o sólo siguen detrás de ellas para comprobar sus métodos, sin prestarles ninguna ayuda. El sabio prueba el movimiento del pensamiento progresando en el conocimiento. El filósofo se venga discutiendo el valor de su tarea. El conflicto entre el rigor lógico y la fecundidad productiva se extiende y desemboca en los problemas del conocimiento y el valor de la ciencia.

En segundo lugar, si el ser es lo que es y no puede ser otra cosa; si toda idea es absolutamente verdadera o absolutamente falsa, las contradicciones reales de la existencia y del pensamiento están excluidas del dominio del pensamiento. Lo diverso y lo cambiante de las cosas y de la conciencia es abandonado a la dialéctica en la antigua y peyorativa acepción del término: a la discusión sin rigor. Definido por la identidad, el pensamiento es definido por la inmovilidad. De donde, otro conflicto entre la estructura del entendimiento y la movilidad; entre la coherencia del pensamiento claro y las diversas polaridades y fuerzas cambiantes de la experiencia real. La razón se sitúa fuera de la realidad, en lo ideal. La lógica se convierte en el asunto de un ser ficticio, el pensamiento puro, para el cual la realidad no puede ser sino impura. Inversamente, esa realidad se ve, por lo tanto, arrojada a lo irracional, abandonada a la irracionalidad.

Cuando Hegel se inició en la vida filosófica, encontró a la razón profundamente dividida por esos conflictos. El dualismo kantiano los habla agravado, hasta convertirlos en insoportables, al disociar deliberadamente la forma y el contenido, el pensamiento y la "cosa en sí", la facultad de conocer y el objeto del conocimiento.

La idea central de la doctrina hegeliana fue el reconocimiento de la unidad infinitamente rica del pensamiento y la realidad, de la forma y el contenido; unidad necesaria, implícita en los conflictos internos del pensamiento puesto que todo conflicto es una relación; unidad que, sin embargo, era necesario conquistar superando los términos “unilaterales” que habían entrado en conflicto.

El problema que se propuso Hegel desde el punto de vista metodológico, tenía varios aspectos. En primer lugar se trataba de conseguir unir el pensamiento preciso y el arte de la discusión. La discusión es incierta e inconcluyente cuando no está dirigida por un pensamiento ya seguro, pero la discusión es libre y viviente, se mueve en medio de tesis diversas, cambiantes y opuestas. El escepticismo, al cual conducen las discusiones sin fin, enseña que:

“si en una proposición cualquiera se aíslan... los conceptos que contiene, y se considera el modo como se vinculan, se revela necesariamente que, o esos conceptos son conjuntamente superados,⁷ o... se contradicen...”

El entendimiento, que tiene el poder fundamental de “plantear” afirmaciones, siempre tiende a proponerlas como absolutas, comprometiéndose así en antinomias. El escepticismo introduce útilmente el elemento negativo en el pensamiento y enfrentando unas con otras, “disuelve” las representaciones limitadas y contradictorias del entendimiento. El “sano” escepticismo crítica y destruye al dogmatismo vulgar. Para la discusión viviente, pues, nada es entera e indiscutiblemente verdadero ni nada es totalmente falso. Al confrontar las tesis, el pensamiento busca espontáneamente una unidad superior que contenga la verdad de cada una de ellas, pues, como recuerda Lefebvre, cada tesis es falsa por lo que afirma absolutamente, pero verdadera por lo que afirma relativamente (su contenido); y es verdadera por lo que niega relativamente (su crítica bien fundada de la otra tesis) y falsa por aquello que niega absolutamente (su dogmatismo). Pero esa dialéctica de la discusión debe ser protegida de la sofística que:

⁷ Esta palabra (*aufheben*) –dice Hegel– tiene dos sentidos. Significa *conservar, guardar* y, al mismo tiempo, *cancelar, hacer cesar*. Es imposible encontrar un equivalente perfecto tanto en francés como en castellano. Lefebvre optó en consecuencia por traducirlo por *depasser, depassement*; nosotros optamos por *superar, superación*.

“por pura fatuidad tiende a descomponer aquello que es sólido y verdadero y nunca llega a otra conclusión que la vanidad del objeto tratado dialécticamente”.

La sofística acepta presupuestos no fundamentados; oscila entre el ser y el no ser, entre lo verdadero y lo falso tomados separadamente.

“Nosotros, en cambio –dice Hegel– llamamos *dialéctica* al movimiento más elevado de la razón en el cual esas apariencias absolutamente separadas pasan la una en la otra... y donde la suposición (de que están separadas) es superada”.

Relacionada así con una conciencia precisa del movimiento del pensamiento, la dialéctica adquiere un sentido nuevo y más elevado. Se convierte en una técnica de la discusión dirigida y orientada desde adentro hacia la coherencia racional; en un arte de analizar los múltiples aspectos y relaciones de las ideas y de las cosas sin perder de vista su esencia y su unidad; en una ciencia que revela lo que hay de verdadero en cada una de las ideas contradictorias entre las cuales se debate impotente el entendimiento vulgar.

En segundo lugar, se trataba de salvar la lógica, única forma definida mediante la cual el pensamiento podía aferrar algo sólido. Para lograrlo, Hegel buscó el nexo de unión entre la forma y la diversa y cambiante realidad, transformando así la lógica tradicional. Debía partir, no de la forma, sino del contenido, de ese “rico contenido” tan diverso, tan contradictorio, elaborado por millares de años de actividad humana. La tarea era posible porque ese contenido ya era pensamiento, “pensamiento universal”, porque era conciencia y conocimiento y la forma lógica era parte de él, su elemento más elaborado. En consecuencia, con Hegel, el espíritu humano se propone retomar sus “productos objetivos” en todas las esferas de su actividad: arte, religión, vida social, ciencia, historia y elevarlos a la forma más consciente, a la forma conceptual, superando todo aquello que escinde ese contenido, lo dispersa y lo presenta como exterior al pensamiento racional. Ese contenido se da como una multiplicidad de representaciones: deseos, objetos sensibles, impresiones, intuiciones, naturaleza, experiencia humana. Es necesario separar de esa “materia”, los conceptos allí inmersos. El contenido es substancial, pero estaba fuera del pensamiento y el pensamiento riguroso permanecía inmóvil y vacío. Era preciso, como dice la *Fenomenología*, “arrancar el velo de la vida

substancial” y elevarla a la mayor conciencia. Para eso era necesario definir a la misma razón como el movimiento del pensamiento que discute, conmueve y termina por disolver las afirmaciones particulares y los contenidos limitados, pasando del uno al otro y tendiendo a dominarlos. La dialéctica, relación inmediata del pensamiento con el contenido diverso y cambiante, deja, así, de estar fuera de la lógica. Se funde con ella, transformándola y transformándose al mismo tiempo. Se convierte en la vida, en el movimiento interno del pensamiento, contenido y forma a la vez. La Introducción de la *Ciencia de la Lógica* dice:

“el intelecto determina y persevera en sus determinaciones; la razón dialéctica disuelve las determinaciones del intelecto; es positiva porque produce lo universal y comprende en él a lo particular”.

Aquí el hegelianismo se ha elevado al más alto grado de conciencia.

Explicada, pues, la marcha del pensamiento de Hegel, los fines que se propuso y el instrumento que forjó para alcanzarlos, pasaremos a exponer a renglón seguido la teoría de la contradicción dialéctica, objeto principal de este capítulo, tal como resultó de su elaboración.

Hegel arrancó de la clara conciencia de que no hay objeto en el cual no haya una contradicción, es decir, dos determinaciones opuestas e igualmente necesarias.

“Un objeto sin contradicción sólo es una pura abstracción del entendimiento que se aferra violentamente a una de las determinaciones y se esfuerza por sustraer a la conciencia la determinación opuesta que allí se encuentra...”

Así dice en la *Enciclopedia*. El momento negativo encuentra de ese modo su lugar y su función: expresa la movilidad del contenido, de ese contenido del cual ningún elemento es autosuficiente ni puede permanecer encerrado en sí mismo.

“Lo negativo es igualmente positivo; lo que se contradice no se resuelve en cero, en nada abstracta, sino esencialmente en la negación de un contenido particular; en otras palabras, tal negación no es una completa negación, sino negación de la cosa determinada que se disuelve y, por lo tanto, negación determinada. El resultado, la negación como negación determinada, tiene un

contenido. Esa negación es un nuevo concepto más elevado y más rico que el precedente. En verdad, se ha hecho más rico en la medida en que se ha enriquecido con la negación, con el opuesto. Contiene, pues, el concepto precedente, pero contiene también algo más, y es la unidad de aquel concepto y de su opuesto.”

Esa dialéctica del contenido es la que lo hace progresar. Hegel no fue, sin embargo, el descubridor de la contradicción. El paso del pensamiento que se ve obligado a salir de una posición que querría definitiva y a tomar en cuenta otra cosa, negando así su afirmación inicial, ese “momento dialéctico” se vuelve a encontrar en todas partes y en todos los tiempos, aunque mal elucidado. Pero, en cambio, sí descubrió el tercer término que resulta del enriquecimiento de toda determinación por su negación y su superación, que se produce con todo rigor y que, sin embargo, refleja un momento nuevo del ser y del pensamiento cuando dos términos están en contradicción. La razón hegeliana progresa rigurosamente determinando en cada contradicción el tercer término. Nacen así las determinaciones y las categorías del pensamiento, pero no arbitrariamente, sino demostrando la unidad inmanente de las categorías y produciéndolas a partir de un comienzo purificado de toda presuposición empírica o formal. Surgen por un movimiento totalmente interno del Espíritu, encadenamiento riguroso y sin embargo progresivo, en el cual cada determinación sale de las precedentes por vía de oposición y de resolución, de síntesis.⁸

La noción de tercer término influye decisivamente sobre la noción de contradicción: ésta no es más absurdo, duda, incertidumbre o confusión del pensamiento; es puesta a luz como el conflicto “necesario” de las determinaciones finitas. Los términos contradictorios son puestos en una relación clara. El movimiento –tanto en el contenido como en la forma del pensamiento– tiene una estructura antagónica. El devenir pasa a través de los términos en oposición, genera frente a cada uno de ellos, a su nivel y en su grado, su “otro” que está en conflicto con él, y finalmente supera la oposición creando algo nuevo.

El no ser es, pero relativamente, en el ser mismo –en cada ser y en cada grado del ser– como su “otro” y su negación específica. El pensamiento del no ser en general es igual que el pensamiento del ser en general, del cual se advierte pronto la vacuidad e insuficiencia. El

⁸ Cfr. *Logique formelle, Logique dialectique*, IV, p. 152 y ss.

ser no es –el no ser es; son el uno por el otro. En el pensamiento como en la realidad se transforman sin cesar el uno en el otro. Están envueltos en un proceso, comprendidos en el Devenir. El devenir en general es el tercer término que nace de la contradicción en la cual el primer término es el ser despojado de todo contenido y, por lo tanto, sin presupuestos.

El *devenir* en general es la primera existencia determinada, el primer concreto, del cual el puro ser y la pura nada son los elementos abstractos. El devenir es *devenir de algo*, de un ser; y en el devenir, la nada es el fin de aquello que es, pasaje y transición a otra cosa, límite, desaparición y creación, virtualidad y nacimiento. Dialécticamente unidas, las abstracciones vuelven a encontrar la concreción, vuelven a entrar en la unidad semoviente que había sido rota por el entendimiento abstracto.

“...En ningún lugar, ni en el cielo, ni en la tierra, hay nada que no contenga en sí tanto el ser como la nada”.

El fin de una cosa, su límite, la terminación hacia la que tiende por su naturaleza interna, por lo tanto también su más allá, forman parte de la cosa.

“El ser de las cosas finitas, como tal, consiste en llevar dentro el germen de su desaparición; la hora de su nacimiento es también la hora de su muerte”.

Toda negación es, así, para la afirmación inicial e inmediatamente planteada, el punto, de partida de nuevas determinaciones. En el ser y en el pensamiento la negatividad es creadora. Ninguna realidad puede permanecer en sí, es decir aislada y separada, inmune al devenir, inmóvil en la posesión del ser. Toda existencia determinada es relación:

“Un ser determinado, finito, es un ser que se refiere a otro; es un contenido que está en una relación necesaria con otro contenido, con el mundo entero...”.

Toda existencia determinada está, pues, comprometida en el movimiento total y constreñida a salir de sí misma. Es lo que es, pero en sí, en su corazón, lleva el infinito. En su determinación, es el ser determinado a no ser aquello que es, es decir, a no permanecer siendo tal. El otro término, el segundo, es tan real como el primero, en el mismo plano; nivel y grado de la realidad, en la misma esfera del pensamiento. Niega

el primero, lo manifiesta y lo completa, expresando su unilateralidad. Los dos términos actúan y reaccionan el uno sobre el otro. Toda tregua es imposible. La negación se niega, y eso por su relación interna con la afirmación, porque ella es otra afirmación y porque la afirmación es otra negación. En el tercer término se vuelve a encontrar: el primer término enriquecido y más determinado, y el segundo término, cuya determinación se ha agregado a la primera. El tercer término vuelve hacia el primero negando al segundo, por lo tanto, negando la negación, negando la limitación del primer término. El tercer término libera el contenido del primero, suprimiendo aquello que lo hacía incompleto, limitado, destinado a ser negado: en una palabra, negativo. La unilateralidad es así destruida y superada. Negar la unilateralidad es negar la negación y plantear una determinación más elevada.

La contradicción, que empujaba a cada término más allá de sí mismo, arrancándolo a su finitud e insertándolo en el movimiento total, está resuelta. El tercer término unifica y supera los términos contradictorios y los conserva en aquello que tenían de determinado. Después de una fase de desgarramientos fecundos triunfa la unidad. El pensamiento de la nada es sólo la representación todavía abstracta de la infinita fecundidad del Universo. Hipostasiar uno de los términos es negar el movimiento. La razón dialéctica supera todas las categorías inmóviles del intelecto: suprime su aislamiento y les restituye su verdad en el proceso total de la realidad y del pensamiento, del contenido y de la forma. El movimiento es superación. Cada realidad, cada pensamiento deben ser superados en una determinación más alta que los comprenda como contenido, aspecto, antecedente, elemento, es decir “momento”, en el sentido hegeliano y dialéctico de la palabra. Tomados aisladamente, los momentos so hacen impensables. Remitido de un término a otro, el pensamiento (el intelecto) pone fin a su vértigo por una decisión arbitraria, preñada de errores, fijándose en una posición imitada convertida en absoluta, es decir, en una ficción y en un error. La dialéctica hegeliana le devuelve la vida y el movimiento al conjunto de la realidad aprehendida, de las afirmaciones y de los conceptos; lo arrastra consigo en una inmensa epopeya espiritual. Todas las contradicciones —en consecuencia, todos los seres y todas las afirmaciones— con sus relaciones, interdependencias e interacciones, son captadas en el proceso total del contenido: cada una en su lugar, en su “momento”. El enredo de los hechos, de las fuerzas y de los conceptos,

se ordena en la razón. El contenido, el mundo y la totalidad de la historia son integrados en la Idea.

Las determinaciones unilaterales, las afirmaciones del intelecto no son, pues, destruidas por la razón dialéctica. Las verdades parciales, las determinaciones finitas, las afirmaciones limitadas, se transforman en errores cuando se dan por definitivas e intentan erigirse por encima del movimiento. Consideradas como relativas y reintegradas como momentos en el movimiento total, todas las determinaciones finitas son verdaderas.

Es esencial señalar –como advierte Lefebvre– que la lógica hegeliana no suprime la lógica formal, sino que la supera, es decir, la conserva y la salva dándole una significación concreta. La lógica formal es la forma del instante, de la afirmación y del objeto aislado y protegido en su aislamiento. Es la lógica de un mundo simplificado: esta mesa (considerada aparte de toda relación con la actividad creadora, abstracción hecha de los estragos del tiempo) es evidentemente una mesa, y esa lámpara no es este libro. La lógica formal es lógica de la abstracción como tal. A ella está subordinado el lenguaje como conjunto de símbolos que sirven para comunicar una significación aislada y que deben conservar el mismo significado durante la transmisión verbal. Pero desde el momento en que hay que expresar el devenir y la actividad, la lógica formal se torna insuficiente. La lógica dialéctica supera las afirmaciones estáticas, pero no las destruye. No rechaza el principio de identidad. El ser es el ser. El universo es uno. La fuerza creadora es la misma en todo el universo. La esencia manifestada en una múltiple apariencia, es única. El principio de identidad expresa esta unidad interna del mundo y de cada ser. La piedra, en tanto que es, es lo que es; así también el pensamiento. Pero la identidad que así se expresa es todavía abstracta, lo concreto es una unidad rica y densa, colmada de determinaciones, conteniendo y manteniendo una multiplicidad de diferencias y de momentos. La unidad es, por así decirlo, conquista continua sobre la contradicción y el no ser. La contradicción, como la nada, es relativa: relativa a una afirmación, a un grado del ser, a un momento del desenvolvimiento. No se trata pues, para Hegel, de destruir el principio de identidad. Al contrario: toda contradicción es relativa a una cierta unidad. Recíprocamente, la unidad es unidad de una contradicción.

Ahora bien, la unidad de los contrarios sólo existe en formas concretas y específicas. La contradicción y la unidad presentan grados. Una contradicción más profunda contiene una exigencia más profunda de unidad. Tanto la contradicción como la unidad son históricas; atraviesan fases de desarrollo. La contradicción es en sí sólo la destrucción pura y simple de lo existente. En su relación y en su lucha con la unidad se determina más concretamente o como diferencia y diferenciación, o como pasaje de un término al otro y oposición (contradicción latente), o como antagonismo (contradicción exasperada), o, finalmente, como incompatibilidad (momento de la resolución y de la superación). La pregunta sobre qué es anterior, la contradicción o la identidad, no tendría mayor sentido para la lógica hegeliana. Todo movimiento es contradictorio porque nada se mueve sin llevar en su seno una contradicción inmanente. El movimiento es una contradicción y la contradicción genera el movimiento. La unidad es móvil y, al mismo tiempo, es razón del movimiento. El devenir debe considerarse, pues, como la realidad suprema que exige un análisis infinito cuyos primeros momentos son el ser y el no ser, la identidad y la contradicción.⁹ El devenir es un todo que la razón dialéctica capta mediante una primera intuición. El análisis escinde después ese todo. Ahora bien, ese análisis es posible y no es exterior al devenir porque es un movimiento dentro del movimiento y sólo interrumpe irremediabilmente ese movimiento cuando se cree acabado y plantea afirmaciones absolutas. El análisis determina en el movimiento “momentos” que son ideales, es decir abstractos, pero que sin embargo tienen una relativa realidad y entran, una vez superados, en la composición de la realidad. Cada “momento”, a su vez, puede ser sometido a análisis. Apenas se lo quiere fijar, huye, dejando en su lugar a otro momento opuesto, igualmente real, igualmente superado. Para analizar un momento cualquiera es necesario captarlo en su relación cambiante con su otro. La Lógica dialéctica es, pues, al mismo tiempo, un método de análisis y de recreación del movimiento de la realidad por medio del movimiento de un pensamiento capaz de seguir al devenir creador en sus sinuosidades, en sus accidentes y en su estructura interna. Según la concepción ordinaria, el análisis despliega tautológicamente un predicado implícito en el sujeto; si es fecundo (como en las ciencias)

⁹ No se trata de la duración bergsoniana, devenir sin discontinuidad y sin drama, movimiento amorfo, abstracto y puramente psicológico. El movimiento dialéctico hegeliano tiene una estructura interna determinada, ella misma también en movimiento. Es infinitamente rico en determinaciones y contiene infinitud de momentos.

rompe el sujeto y alcanza un “elemento” cuya relación con el todo queda mal determinada. En la lógica dialéctica, el elemento que alcanza todo análisis legítimo sólo es un “momento” del todo. El análisis, mediante su obra de disección, produce abstracciones, pero la lógica dialéctica da un sentido concreto a estas abstracciones. La síntesis no excluye sino que incluye el análisis. El análisis es dialéctico porque alcanza momentos contradictorios. La síntesis es dialéctica porque restablece la unidad ya implícita en los momentos.

La lógica formal afirma: “A es A”. La lógica dialéctica no dice “A es no A”, no hipostasía la contradicción. Dice: “A es ciertamente A”; pero “A es también no A”, precisamente en la medida en que la proposición “A es A” no es tautológica, sino un contenido real. La lógica formal dice: “Si una proposición cualquiera es verdadera, no es falsa” –“Ninguna proposición puede ser a la vez verdadera y falsa”– “Toda proposición debe ser o verdadera o falsa”. La lógica dialéctica desarrolla estas afirmaciones y dice: “Si se considera el contenido –cualquiera que sea éste–, una proposición aislada no es ni verdadera ni falsa; toda proposición aislada debe ser superada; toda proposición de contenido real es a la vez verdadera y falsa, verdadera si es superada, falsa si es afirmada absolutamente”. La lógica formal se limita a clasificar tipos abstractos de inferencias silogísticas. La lógica dialéctica, en cambio, que determina el contenido, tiene un alcance bien distinto. Las determinaciones más simples se vuelven a encontrar en las más complicadas. Obtenidas por un análisis del proceso, llevado hasta el momento más despojado de contenido, esas determinaciones entran también en movimiento cuando la razón las relaciona; se articulan dialécticamente; su movimiento confluye en el movimiento total. Las determinaciones dialécticas son, pues, leyes del movimiento, principios directivos para el análisis de los movimientos más complejos y más concretos. En cada realidad concreta es necesario volver a encontrar la negación, la contradicción interna, el movimiento inmanente, lo positivo y lo negativo. Por ejemplo, toda existencia determinada es, por un lado, cualidad (determinación inmediata, “algo”); por el otro, cantidad extensiva o intensiva, grado. Por todas partes, en todo dominio, grado o esfera del ser y del pensamiento, se vuelven a encontrar la cualidad y la cantidad. Toda cualidad y toda cantidad son concretas, y por lo tanto están relacionadas la una con la otra: toda cantidad es cualitativa, es decir, medida específica.

Sin embargo, cantidad y cualidad no se confunden; varían con cierta independencia; la cantidad puede cambiar sin destrucción cualitativa del ser considerado. Pero, en un momento dado, la variación de una reacciona sobre la otra, un cambio cuantitativo llevado hasta cierto punto se hace bruscamente cualitativo. Los cambios del ser no son, pues, puramente cuantitativos. Siempre sobreviene una interrupción de la gradualidad, un cambio profundo y repentino, una discontinuidad.¹⁰ El movimiento es, pues, unidad de lo continuo y de lo discontinuo; elementos que deberán ser encontrados y analizados en todas partes. Hay “salto” –discontinuidad, cambio de determinación cualitativa, de grado, superación, por lo tanto– cuando una cualidad ha llegado a su límite inmanente, empujada, por así decirlo, por el cambio cuantitativo. Para comprender o prever el salto cualitativo es necesario estudiar el cambio cuantitativo y determinar el punto o la línea “nodal” en el cual nace la discontinuidad. El devenir es un desarrollo continuo, una evolución, y al mismo tiempo está jalonado de saltos, de mutaciones bruscas, de trastornos. Simultáneamente es involución, puesto que acarrea y retoma aquello de lo cual ha partido, mientras da forma a algo nuevo. Ningún devenir es indefinidamente rectilíneo.

Las leyes dialécticas anotadas son la expresión más general y el primer análisis del devenir. Se puede decir que ellas resumen los caracteres esenciales, sin los cuales no hay “devenir” sino estancamiento o, más exactamente, repetición “obstinada” por el entendimiento de un elemento abstracto. Estas determinaciones más generales del devenir se demuestran como necesarias al engendrarse las unas a las otras articulándose en un proceso. La triplicidad de las determinaciones dialécticas (si se quiere contar, dice Hegel) sólo es un aspecto superficial, externo, del modo de conocer. En sí, el movimiento es uno.

Estudiando ese devenir del pensamiento, articulando esas categorías, el espíritu hegeliano “desciende, en sí mismo”, comprende y absorbe su propio contenido. Lo comprende, superando todo aquello que separa y dispersa, destruyendo el elemento negativo como tal,

¹⁰ Esto explica que haya “advenimiento y desaparición”, es decir, devenir real. La teoría de la gradualidad o de la pura continuidad suprime el devenir cuando supone que lo que desaparece continúa en realidad existiendo, aunque imperceptible, y que lo que nace, existía ya, aunque en forma de minúsculo germen. En el devenir real, lo justo se convierte en lo injusto y la virtud excesiva se convierte en vicio; un Estado que crece cuantitativamente (población, riquezas) cambia de naturaleza, de estructura, de constitución; puede derrumbarse interiormente a causa de la constitución misma que antes de su expansión causaba su prosperidad y su fuerza.

negando la negación. El espíritu se define entonces como la más alta unidad de múltiples aspectos. Como actividad y devenir inmanente, posee en sí mismo su propio movimiento. Puede plantear, franquear, superar y finalmente recorrer lúcidamente todas sus etapas. Produce su movimiento por la negación de todo momento parcial y su movimiento no lo hace escapar de sí mismo. El espíritu es un todo; es el movimiento total.

La identidad absolutamente llena, concreta, enriquecida con todas las determinaciones, es la Idea. En el proceso dialéctico ella deviene “para sí” lo que ya era en sí, es decir, virtualmente.¹¹

La Idea se vuelve a encontrar a sí misma en el contenido; ella lo ha desplegado para manifestarse, para explicarlo y concentrarlo en sí. El espíritu y la Idea, o más exactamente, el *Saber Absoluto*, son el tercer término supremo que comprende y resuelve todas las oposiciones y contradicciones del universo. La Idea se niega manifestándose, “alienándose”; pero se niega conforme a su propia naturaleza, permaneciendo ella misma aún en su alienación, recuperándola después en el curso de un proceso multiforme. Derecho, arte, religión, son otros tantos dominios, otros tantos caminos por los cuales el Espíritu, enriqueciéndose con un contenido cada vez más elevado, llega a la conquista de sí mismo: a la Idea. El Espíritu fenoménico, es decir, el espíritu en relación con un objeto existente, es conciencia. “La ciencia de la conciencia se llama *Fenomenología del Espíritu*”. La Fenomenología es una psicología superior que considera “al espíritu en la actividad mediante la cual se forma y se educa en su concepto”, en una serie de manifestaciones que son “momentos de la generación suya por sí mismo”. La historia de la filosofía y la filosofía de la historia vuelven a recorrer la existencia exterior del Espíritu y sus etapas. La lógica, finalmente, es al mismo tiempo el más pobre y el más rico de los estudios filosóficos y científicos. Cimenta sólidamente las piedras del edificio hegeliano: es “ciencia del pensamiento”, y el pensamiento mismo es la determinabilidad del contenido, “el elemento universal de todo contenido”. Aunque opera sobre abstracciones, la lógica dialéctica está en la verdad, es verdad ella misma. En cada dominio o grado se vuelve a encontrar —específicamente— el movimiento lógico del concepto.

¹¹ Como momentos aislables, exteriorizables, como determinaciones que debían ser planteadas en sí mismas, por lo tanto negativamente, para ser sucesivamente negadas y vueltas a llevar al verdadero infinito de la Idea.

b) Crítica de la Dialéctica Hegeliana

Ha quedado expuesta así, en sus grandes líneas, la dialéctica hegeliana. Ese majestuoso edificio era endeble, aunque contenía elementos de gran fecundidad. Era necesario destruirlo para recoger luego sus elementos válidos, tarea que se cumpliría en un proceso, a través de 1° la izquierda hegeliana; 2° Feuerbach y 3° Marx y Engels. Estudiaremos ese proceso en capítulos sucesivos, pero antes de entrar en él dedicaremos alguna atención a la crítica de la dialéctica hegeliana, arriba expuesta, crítica que en sus grandes líneas y en sus conclusiones coincide con la que hicieron Marx y Engels entre los años 1843 y 1859 y que los llevó, finalmente, al materialismo dialéctico.

La ambición de Hegel no se diferenciaba de la ambición filosófica general. No excluir nada, abandonar y superar cualquier posición unilateral. Además, el hegelianismo afirmaba implícitamente que todos los conflictos podían ser resueltos, sin mutilación ni renunciamento, en una expansión del ser; que en la vida del espíritu no hay opción, ni dilema, ni sacrificio necesario. Objetivamente se pasa por innumerables conflictos, pero ninguno es eterno. Cada contradicción es superada mediante un salto adelante del espíritu. Pero, ¿captó verdaderamente Hegel el contenido total de la experiencia humana? ¿Elevó verdaderamente al pensamiento todos los grados y toda la profundidad del contenido, sin someterlo a una forma presupuesta? Primeramente, la pretensión de captar el contenido total de la experiencia humana es insostenible. Esa tarea no puede ser la labor de un individuo, de un filósofo, sino que es una progresiva toma de conciencia mediante el esfuerzo de muchos individuos pensantes. El contenido se profundiza, se desarrolla y se enriquece. La vida del espíritu –descubrimiento y creación– no se ha detenido después de Hegel. La exploración de la naturaleza, de la vida, del ser humano, ha continuado; nuevos conflictos han aparecido, nuevos contenidos y nuevos problemas cuyas soluciones no estaban listas por adelantado. Si todo el contenido fuera apropiado y definido por el hegelianismo, ¿qué quedaría para el arte y la ciencia, para los tiempos futuros, para la acción? Porque la acción puede que sea una caída de la contemplación y de la vida interior; o, más verosímilmente, una fecundación del pensamiento por un contacto con el mundo exterior, o una esencia distinta, paralela al pensamiento y yuxtapuesta a las otras esencias, siendo la unidad trascendente; pero,

en cualquiera de los casos, la acción existe. Forma parte de la existencia dada, de la cual ese “espíritu mágico” que pretende comprender y fijar el mundo, es dueño de evadirse para lanzarse al vacío, pero que sólo ilusoriamente puede trascender. La acción existe. Resuelve los círculos viciosos, las contradicciones del pensamiento estático. La práctica es creadora, no puede ser deducida del puro concepto. Manifiesta sus exigencias propias, tiene su propia disciplina, quizá hasta su propia lógica.

Hegel, por cierto, no dejaba de hacerle un lugar a la acción; concebía la Idea absoluta como la unidad de la práctica y la teoría, de la actividad creadora y del pensamiento. En él el espíritu supera lo inmediato, modifica el objeto, lo transforma, lo asimila, y la acción imita al espíritu (por ejemplo, cuando se come un alimento). Pero Hegel no tomó en cuenta la naturaleza propia de la acción en cuanto choca con un objeto que no puede hacer desaparecer espiritualmente. (Recordemos que la acción que choca con el objeto también se modifica ella misma. En el estudio posterior de la producción del hombre se verá extensamente este punto bajo el rubro de relación sujeto-objeto).

Por otra parte, Hegel no se contentó con profundizar y explicar el contenido para alcanzar la forma. Redujo la complejidad del contenido a pensamiento so pretexto de captarlo “íntegramente” y agotarlo. Insistió sobre la forma rigurosa y definitivamente determinada que asumía el contenido en su sistema. Todas las determinaciones debían estar vinculadas entre sí para que fueran inteligibles. Ahora bien, para Hegel, esas conexiones no están en movimiento sino que son fijas, no son descubiertas poco a poco y conquistadas con un método experimental. El conjunto, la totalidad de esas conexiones forma un círculo, dice. La sistematización acabada garantiza que se recoge el contenido en su integridad y hace de la filosofía una ciencia.

La verdad deja de tal modo de ser concebida como la unidad de la forma y el contenido y es definida otra vez como el acuerdo de la forma consigo misma. La libertad espiritual no se define ya como la apropiación del contenido mediante una “toma de conciencia” del mismo, sino que se determina como liberación del espíritu en relación con el contenido como tal —experiencia, vida, acción— mediante el concepto y la Idea.

La forma entonces deja de ser criticada en función del contenido y extraída de un despliegue de éste. Es planteada en función de las exigencias del rigor formal y de las necesidades de la sistematización filosófica. Después de haber afirmado la primacía del contenido se determina el pensamiento como la fuente secreta del contenido. El espíritu sólo en apariencia lo recibe de afuera, según las presuposiciones no filosóficas de la observación y de la experiencia. Todo el movimiento del pensamiento no es más que un retorno sobre sí mismo. La materia del conocimiento, el contenido, vuelve a determinarse así por la forma.

Tampoco la lógica dialéctica de Hegel es unívoca. La ambigüedad y contradicción de sus determinaciones permite varias explicaciones de la misma.

1° *interpretación*: la dialéctica se considera como un análisis del movimiento; el método presupone y respeta el contenido; rompe, para recobrarla después, la unidad del devenir. Al final, después de un análisis infinito, el movimiento del pensamiento refleja el movimiento espontáneo del mundo y del contenido coincidiendo con él.

2° *interpretación*: la dialéctica produce el movimiento del contenido. No es tanto un método de análisis, como un método de construcción sintética y sistemática del contenido.

3° *interpretación*: la dialéctica nace de la alienación de la Idea. En su punto de arranque está la potencia de la Idea que sale de sí misma, se divide, deviene "otra" y produce la dialéctica.

Cada una de estas interpretaciones puede ser apoyada con textos de Hegel. No es seguro, en cambio, que las tres interpretaciones sean compatibles entre sí.

Se puede observar, también, que la teoría de la alienación se atenúa singularmente en la Ciencia de la lógica. Hegel quiere mostrar que la Idea, poniéndose como unidad del concepto y de la realidad, "se acoge así a la inmediatez del ser", llega a ser naturaleza –aunque sin dejar de ser al mismo tiempo ella misma– simple, libre y transparente. La transición la entiende aquí del siguiente modo:

"la idea se exterioriza libremente, absolutamente cierta de sí misma y descansando en sí misma".

La idea sólo es, entonces, infinito reposo. Y –dice el último párrafo de la lógica de la Enciclopedia–, la Idea:

“en la absoluta verdad de sí misma se resuelve a dejar salir de sí libremente el momento de su particularidad, o de su primer determinación y de su ser otro: la idea inmediata, que es su reflejo, como naturaleza”.

Hegel no demuestra que esta serena exteriorización de la Idea ponga en libertad existencias contradictorias más bien que existencias o esencias simplemente yuxtapuestas, simplemente exteriores las unas a las otras. Al contrario, acepta la religión, el derecho y el arte como esferas distintas no contradictorias entre sí ni con la filosofía. La religión tiene un contenido común con la filosofía, afirma Hegel, y considera a ese contenido como sustraído al devenir, al desarrollo en el tiempo. En tal caso, la contradicción dialéctica sólo debe considerarse como existente para el pensamiento individual y finito. (Recordemos lo que al respecto hemos dicho: que es en la contradicción dialéctica donde se muestra la insuficiencia de semejante concepción).

Frecuentemente Hegel plantea el ser inmóvil y absoluto, eterna autoconciencia, identidad objetiva que suprime toda contradicción. Para él, además, el filósofo participa de ese Saber absoluto y es capaz de deducir cerebralmente la totalidad del mundo. De la forma de la identidad sale todo el contenido. De ese modo el sistema se construye como una arquitectura rígida, hecha de triángulos superpuestos y suspendidos por el vértice. Cuando Hegel siente que se derrumba y desaparece así el Ser, plantea una substancia más extraña y peregrina que el mismo Ser: la Negatividad. La negatividad es el “alma” del pensamiento que destruye y supera. Lo positivo es ya negación y participación en la negatividad. La Negatividad, entonces, negación hipostasiada como poder absoluto, idéntico a sí mismo, es dotada de una existencia trascendente, se convierte en el no ser absoluto de cual lo positivo sólo es una manifestación momentánea rápidamente abolida por la Negatividad, o sea, la muerte), Estamos, pues, frente a una nada activa, a un abismo místico omnipresente del cual caen –y al cual refluyen– como misteriosas cataratas, todas las fuerzas de la vida y de la sustancia. La Negatividad es un infinito cruel e inhumano y el hegelianismo que se empeña por esa vía se convierte en un misticismo subjetivo dejando que desaparezca el contenido objetivo.

La especulación hegeliana como sistema –concluye Lefebvre– suprime a la vez el devenir y la contradicción. Ahora bien, la contradicción no se deja destruir por Hegel así como no se dejó destruir por los lógicos formalistas y se venga. Se quiso poner fin al devenir mediante una visión del mismo como encerrado en un círculo o en un círculo de círculos tranquilos. Pero éstos, el reposo del pensamiento en sí mismo, la autosatisfacción del espíritu, sólo son ilusiones. Se quiso resolver y superar todas las contradicciones del mundo, pero la contradicción y hasta la inconsecuencia vivían en la intimidad del sistema. Hegel inmoviliza, al eternizarla, la realidad que presume reconstruir, y es la realidad de su tiempo. El metafísico tercer término asume en él la figura del Estado prusiano.

Ahora bien, la vida prosigue. Los Estados se derrumban y se transforman. El universo de Hegel, el metafísico, nacido de su ambición especulativa, no es ciertamente el mundo de los hombres en toda su dramática realidad. ¿Qué responde Hegel a las exigentes, a las urgentísimas preguntas de los individuos vivientes que buscan un camino espiritual y una salvación humana, que dudan frente a la nada y quieren luchar contra la muerte y tener un porvenir abierto frente a ellos? El mundo sólo se justifica si es mi propia obra, la obra de aquello que más vale en mí, de lo humano o del espíritu, como quiera llamársele, pero Hegel se empeña en demostrarme a mí, hombre vulgar, que aun lo que me hace padecer es el producto de la actividad humana y espiritual que hay en mí. Se empeña en justificar el pasado, el presente y los problemas del presente, como condiciones de existencia y de formación de mi libertad. Mas yo no me reconozco en el drama de la Idea que se deja ir para crear el mundo, se enajena y se vuelve a recobrar en el sistema hegeliano. Cuando la *Fenomenología* describe los tormentos del ser irrealizado, nos habla al corazón, pero las cósmicas aventuras del Espíritu no nos alcanzan. Y lo que realmente sufrimos, lo que nos mata, no desaparece mágicamente, ni se justifica, por virtud del hegelianismo. ¿Acaso basta adquirir conciencia de la hostilidad y de la opresión para librarse de ellas o consentirlas?

Pero a pesar de todo lo dicho es posible superar al hegelianismo en su propio nombre y desde el interior, partiendo de sus propias contradicciones y conservando lo esencial de su movimiento. Para eso, es necesario aceptar en su inmensidad el “rico contenido” de la vida.

Aunque desborde nuestro pensamiento –dice Lefebvre–, aunque debamos explorarlo y profundizarlo infinitamente sin poder agotarlo, debemos abrir sobre él nuestro pensamiento. La forma a la cual el pensamiento eleva el contenido debe considerarse como móvil y siempre perfectible. El pensamiento debe aceptar las contradicciones y conflictos del contenido y determinar las soluciones y las vías de superación que corresponden al proceso del mismo contenido, sin imponerle formas *a priori* o sistemáticas. Así, poco a poco, se podrá recoger el devenir en toda su profundidad, en la prodigiosa riqueza de sus momentos, de sus aspectos. El devenir, el desarrollo, debe entenderse como experiencia absoluta.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Una larga y profunda investigación filosófico-científico-política determinó que tanto Marx como Engels pasaran de la jurisprudencia a la economía, del liberalismo al socialismo y del idealismo hegeliano a un materialismo desarrollado. Es este último aspecto el que nos interesa.

Desde 1844, aleccionado por su propia experiencia de la vida práctica y viendo el carácter opresivo para los hombres reales del Estado prusiano, Marx abandonó la visión hegeliana del Estado como “realidad de la idea ética”. Comprendió también que la religión y la filosofía no podían tener el mismo contenido –como afirmaba Hegel–, dado que la filosofía debía realizar la crítica de la religión, sólido sostén de las instituciones, antes de abordar cualquier otra tarea. “Toda crítica debe ser precedida de una crítica de la religión”, afirmó (*Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*). De la misma época data el reconocimiento de que:

“las relaciones jurídicas y las formas estatales no se pueden explicar por sí mismas, ni tampoco por un pretendido desarrollo del espíritu humano, sino que tienen sus raíces en las condiciones de vida material abrazadas por Hegel en su conjunto bajo el nombre de sociedad civil.”

Desde entonces comenzó, pues, Marx a emplear el contenido de la teoría hegeliana –la teoría concreta de la sociedad civil, del sistema de las necesidades y de las relaciones sociales– para luchar contra el sistema hegeliano y sus consecuencias políticas.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* considera esencial resolver dónde se está con la lógica hegeliana. “La lógica –dice Marx– es el dinero del espíritu...”. La lógica es solamente una parte del contenido, su aspecto más elaborado y más impersonal, el más fácil de manejar, el más formado por los intercambios intelectuales. En las categorías lógicas siempre quedan algunos rastros del contenido y de su movimiento y hasta en esa abstracción se puede reconstituir el movimiento y volver a encontrar el contenido; pero la lógica sólo es el valor del hombre expresado en pensamiento abstracto, convirtiendo su esencia en indiferente e irreal. Forma parte, por lo tanto de la “alienación” del *hombre real*,¹² puesto que hace abstracción de él, así como de la naturaleza y de la vida concreta. Pero el origen del materialismo dialéctico no se encuentra en la lógica de Hegel, sino en la fenomenología del espíritu. Según Marx, ésta es la clave del sistema hegeliano. En ella se encuentra el contenido real de la vida humana, el movimiento ascendente que va de “la tierra al cielo”. El mundo es resuelto en ideas, pero no solamente se registran pasivamente los objetos del pensamiento, sino que se procura exponer el acto de su producción, dando así, “en el interior de la exposición especulativa”, una exposición real que expresa la cosa misma. Según los *Manuscritos de 1844* se considera allí a la “creación del hombre por sí mismo como un proceso...” Se examina la objetivación del ser humano en un mundo de cosas exteriores y su desobjetivación (su adquisición de conciencia de sí) como superación de esa alienación. Inclusive se alcanza a entrever la esencia del trabajo como actividad creadora y a comprender al hombre objetivo –único real– como su resultado. Además, se reconoce que la relación del hombre consigo mismo y con la especie, su realización de sí mismo, sólo es posible gracias a la actividad de la humanidad entera y presuponiendo la historia entera de la humanidad.

En la fenomenología, sin embargo, se entiende erróneamente la alienación del hombre. Se ve una alienación en aquello que produce el hombre, los productos objetivos y las cosas creadas por él y, en cambio, se ve una realización en los objetos y potencias humanas que toman una forma externa, que se “cosifican”, que arrancan al hombre a sí mismo y lo someten a sus productos (riqueza, Estado, religión, etc.). En realidad, Hegel “ha reemplazado al hombre por la conciencia”, toda

¹² Ver *Apéndice*, nota A.

la realidad humana por la conciencia que se conoce a sí misma, “hace del hombre el hombre de la conciencia, en lugar de hacer de la conciencia, la conciencia del hombre real, que vive en el mundo real”, y esa conciencia no otra cosa que el espíritu metafísicamente dissociado de la naturaleza (la que a su vez es separada del hombre y disfrazada de existencia puramente exterior). Con justicia suele Hegel poner el acento sobre la escisión íntima de lo humano, sobre su desgarramiento y sus conflictos reales, pero:

“lo que pasa en él por caracterizar la esencia de esa escisión que debe ser abolida, no es el hecho de que la esencia humana se objetive inhumanamente, sino de que se objetive distinguiéndose del pensamiento abstracto y en contraste con él”.

Se quiere hacer pasar al pensamiento en sustitución de la vida total. Se acepta la vida “alienada” como vida verdaderamente humana en la religión, el derecho, la política y la filosofía. La hegeliana negación de la negación no es la afirmación de la esencia verdadera del hombre mediante la negación de su esencia imaginaria; al contrario, esa esencia concreta se suprime y se transforma en sujeto a la falsa objetividad, a la abstracción, al pensamiento puro, al saber “absoluto” sin objeto.¹³

En la “superación” hegeliana las determinaciones superadas permanecen como momentos inmóviles en el movimiento total. Se “dejan subsistir los fundamentos materiales, sensibles, de las diferentes formas alienadas de la conciencia”; se describe la relación del señor con el esclavo, pero se deja subsistir la esclavitud real. La libertad hegeliana es solamente espiritual. Se describe la conciencia desdichada, la infelicidad espiritual del mundo moderno, pero no se busca cancelarla sino mediante la filosofía y dentro de sus confines. “La superación ideal deja intacto su objeto en la realidad”.

¹³ En realidad, es natural que un ser viviente y natural posea los objetos de sus deseos y de su ser. Esos objetos no son su alienación. Al contrario, está alienado al no poseerlos, está alienado al ser dominado por un mundo “ajeno”, aunque éste haya nacido de sí mismo y sea igualmente real en consecuencia. En esa alienación el hombre sigue siendo un ser real y viviente y esto obligado a superarla por medio de una “acción objetiva”. La crítica de la fenomenología y de la teoría de la alienación se abre, pues, sobre un humanismo positivo –que supera y une idealismo y materialismo– y una teoría positiva de la alienación humana.

En el *Manuscrito* de 1844 se afirma también que la dialéctica del ser y de la nada es sospechosa y se la rechaza. Ese rechazo y la aceptación de la teoría de la alienación –aunque profundamente modificada– se precisa durante los años 1845 y 1846 cuando Marx y Engels confrontan los resultados de su propia experiencia y de su propia crítica del hegelianismo –el “humanismo” que han alcanzado– con la filosofía de Feuerbach. Los resultados de esa confrontación, de la que no resulta un período “feuerbachiano” del pensamiento marxista (como suele considerarse con bastante frecuencia), sino una integración y una crítica continua del pensamiento de Feuerbach, se pueden encontrar en *La Ideología Alemana*.

“Comparado con Hegel –escribe Marx en 1865– Feuerbach es bien poca cosa, pero sin embargo hizo época”.

Fue el único de los jóvenes hegelianos que en realidad cumplió una obra seria oponiendo a la ebriedad especulativa de Hegel una “filosofía sobria”. Su pensamiento destruyó la dialéctica puramente conceptual, “esa guerra de los dioses que sólo los filósofos conocen”. Puso al hombre en primer plano y supo criticar a Hegel como hegeliano, afirmando que Hegel es contradictorio, pues si el espíritu se convierte en naturaleza y materia, también la materia se convierte en espíritu y por lo tanto es preciso darle a la naturaleza, siempre en nombre del hegelianismo, la verdad y la realidad. Marx dice en los *Manuscritos* de 1844 que la gran hazaña de Feuerbach fue:

1° probar que la filosofía sólo es la religión lógicamente sistematizada y que debe ser condenada como forma de la alienación humana, igual que la religión;

2° fundar el verdadero materialismo planteando la relación del hombre con el hombre como principio fundamental de toda teoría

3° Y, oponer a la hegeliana negación de la negación, que pretende ser lo positivo absoluto, lo positivo fundado positivamente sobre si mismo: la naturaleza, el hombre viviente, sujeto y objeto sensible.

Sin embargo, la doctrina de Feuerbach tiene sus limitaciones: reduce el hombre a individuo biológico, aislado y pasivo (a una abstracción, por lo tanto); descuida lo que en el hombre es actividad, comunidad, cooperación, relación del individuo con la especie humana; descuida al

hombre práctico, histórico y social. De tal modo deja de lado al verdadero elemento humano concreto, porque el ser humano, “el ser del hombre es un conjunto de relaciones sociales”.

El humanismo de Feuerbach está fundado sobre un mito la naturaleza pura. La naturaleza y el objeto estarían “eternamente dados” en misteriosa armonía con el hombre (armonía que sólo percibiría el filósofo). El objeto se pone así como objeto de intuición, no como producto de la actividad social o *praxis*. Desde su punto de vista la naturaleza sólo es una selva virgen o un atolón recién emergido de las olas del Pacífico. El materialismo de Feuerbach es unilateral y contradictorio. La actividad humana que se considera es solamente la actividad teórica y abstracta. El ser humano solo es tomado en consideración únicamente como objeto sensible, no como actividad sensible y, por lo tanto, su actividad no aparece como potencia productiva. En consecuencia, no consigue escapar a la escolástica que propone fuera de la práctica la cuestión de la existencia de las cosas y del valor del pensamiento. Si' materialismo, inspirado de cerca por el materialismo francés del siglo XVIII, considera al pensamiento, las necesidades y las ideas de los individuos como productos de la educación, sin explicar nada con eso, puesto que los mismos educadores –como recuerda Marx– deben ser educados.

Feuerbach demostró que la religión es una alienación del mundo profano, pero no explicó históricamente esa alienación a partir de la vida del género humano.

¿Por qué ese mundo profano se desdobra y se proyecta en las nubes? Para que eso haya acontecido es preciso que el mismo mundo se encuentre íntimamente desgarrado, dividido, inconsciente de sí. Para Feuerbach, sin embargo, el sentimiento religioso es una especie de error permanente y fatal del individuo separado de la especie; no ve que el sentimiento religioso es un producto social determinado. La consecuencia es que su “humanismo” no pasa de la contemplación de los individuos aislados de la sociedad moderna, sociedad que sólo es, precisamente, una forma superable de la alienación. Se debe transformar el mundo en lugar de variar sus interpretaciones. Feuerbach se esfuerza en demostrar que los hombres siempre tienen necesidad los unos de los otros; por lo tanto, pretende solamente producir “una conciencia correcta de un hecho existente”. En lo humano

no ve más que relaciones espontáneas y afectivas y no capta al mundo social como lo que es, “como actividad total, viviente, de los individuos que lo constituyen”. Idealiza el amor y la amistad, los pone en lo ideal y lo futuro, fuera de la realidad, y así se encierra en una concepción abstracta tanto del hombre como de la alienación humana y su superación.

Pero con sólo haber demostrado que el mundo religioso no es más que una proyección ilusoria del mundo terrenal, propuso al pensamiento alemán un problema de fundamental importancia: ¿cómo nacen esas ilusiones en las cabezas de los hombres?, problema que señaló el camino para una concepción materialista del mundo.¹⁴

Los individuos reales –dicen Marx y Engels en *La Ideología Alemana*–, sus actividades y las condiciones de su existencia, ya sean dadas o creadas por ellos mismos, se pueden observar empíricamente. Los individuos son como producen sus vidas. “La conciencia de la vida no determina la vida, la vida determina la conciencia”. Se debe arrancar del hombre activo y real representándose, a partir de su proceso vital (que progresa y se reproduce cotidianamente), los reflejos y resonancias ideológicas de ese proceso.

Ahora bien, para que el hombre se eleve hasta la conciencia se requiere por lo menos cuatro condiciones o presupuestos: a) La producción de medios de subsistencia;¹⁵ b) La producción de necesidades nuevas una vez satisfecha la primera y adquirido el instrumento para su satisfacción, lo que constituye “el primer hecho histórico” y separa al hombre de la animalidad;¹⁶ c) La organización de

¹⁴ Concepción materialista del mundo que, en lugar de pretender la comprensión y construcción sin presupuestos del ser y los seres –vana tarea de todos los idealismos– reconoce y respeta “los presupuestos materiales como tales” y es, por ese motivo, verdaderamente crítica.

¹⁵ Cfr. *L'Ideología Tedesca*, Milano, 1947, p. 54: “Para los alemanes... debemos comenzar afirmando que ponemos como primer presupuesto de toda existencia humana y por lo tanto también de toda historia, *el presupuesto de que los hombres deben estar en condiciones de vivir para poder “hacer la historia”*. Pero a la vida le pertenece ante todo el comer, el beber, el habitar, el vestir y otras cosas aun. La primera acción histórica es, por lo tanto, la producción de los medios para la satisfacción de estas necesidades, la producción de la misma vida material. Y tanto es ésta una actividad histórica, una condición fundamental de cualquier historia, que aun hoy, como hace millares de años, debe cumplirse día por día y hora por hora aunque más no sea que para mantener a los hombres con vida... En toda interpretación histórica lo primero es, pues, observar este fenómeno esencial en toda su importancia, en toda su mayor extensión y reconocerle todos los derechos”.

¹⁶ Cfr. *Ídem*, p. 55: “En segundo lugar tenemos el hecho de que una vez satisfecha la primera necesidad, su misma satisfacción, la acción para su aplacamiento y el instrumento

la reproducción, es decir de la familia;¹⁷ d) La cooperación de los individuos, la organización práctica del trabajo social.¹⁸ La conciencia es, por lo tanto, desde el principio, un producto social y lo sigue siendo. Al comienzo no es más que una “conciencia gregaria”, animal y biológica; después se convierte en real y eficiente, especialmente mediante la división del trabajo. Pero desde el momento en que se produce la división entre trabajo material y espiritual –desde el momento en que la conciencia existe por sí misma– puede imaginarse que es otra cosa que la conciencia de la praxis existente y pierde así de vista sus propias condiciones. La reflexión rompe la totalidad social precisamente cuando esa totalidad se desarrolla y amplía y cuando –como consecuencia de la misma división del trabajo– toda actividad es solamente una actividad parcial. De ese modo se hacen posibles las fantasías ideológicas.

La división del trabajo también, por otra parte, atribuye la producción y el consumo de los productos a diferentes individuos. La comunidad se enfrenta con los individuos. Finalmente:

“la propia fuerza del hombre se convierte en una potencia extraña que se le opone y lo subyuga, en lugar de ser dominada por él.”

ya adquirido para ese aplacamiento arrastran nuevas necesidades. Y esa producción de nuevas necesidades es la primera acción histórica.

¹⁷ Cfr. *L'Ideología Tedesca*, p. 56: “La tercera relación que entra igualmente desde el primer momento en el desarrollo histórico es esta: los hombres, que cotidianamente crean *ex novo* su propia vida, comienzan a crear otros hombres, o sea, a multiplicarse. Es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, en una palabra: *la familia*. Esta familia que al principio representa la única relación social, llega a ser más tarde, cuando el aumento de las necesidades produce nuevas relaciones sociales y el aumento del número de hombres produce nuevas necesidades, una realidad subordinada...”.

Por otra parte, esos tres lados de la actividad social no se consideran aquí como tres grados diversos, sino precisamente como tres lados o, para decirlo claramente a la alemana, como *momentos* que, desde el comienzo de la historia y desde el primer hombre, existen contemporáneamente y que aun hoy se hacen valer en la historia.

¹⁸ Cfr. *idem*, p. 56/58: “La producción de la vida... en seguida aparece como una doble relación: de un lado como una relación natural, del otro como una relación social (social por depender de la cooperación de varios individuos, no importa de cuáles, en qué condiciones, de qué manera, ni con qué fin). De ahí resulta que un determinado modo de producción o estadio industrial esta siempre correlacionado con un determinado modo de cooperación humana o estadio social. El mismo modo de cooperación es también una “fuerza productiva”, de manera que *la situación social depende en definitiva de la cantidad de fuerzas productivas a disposición de los hombres*. Por lo tanto, la historia de la humanidad debe ser estudiada y elaborada siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio... Con lo dicho se demuestra de primera intención una *conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por sus necesidades y por el modo de producción*, tan antigua como los mismos hombres, una conexión que busca siempre nuevas formas y requiere, pues, una “historia”, aun no existiendo ningún sentido político o religioso que una a los hombres por razones todavía extrínsecas.

Cada uno se encuentra encerrado en su esfera, prisionero de la propia actividad, sometido a un conjunto que no comprende. Esa transformación de la actividad social y de nuestro producto “en un poder que escapa a nuestro control, que destruye nuestras esperanzas y anula nuestros cálculos, es uno de los momentos más importantes del desarrollo histórico”, es la alienación real, del hombre real.¹⁹

De este modo, el materialismo histórico alcanzó en *La Ideología Alemana*, la unidad de idealismo y materialismo buscada e intuida ya en los *Manuscritos de 1844*. Sus fundadores arrancaron de la más filosófica de las teorías hegelianas, la teoría de la alienación, transformándola íntimamente. La creación del hombre por sí mismo es un proceso; lo humano atraviesa y supera momentos inhumanos, momentos que son “lo otro” de lo humano. Pero, en ese proceso se va creando el hombre práctico. Hegel había expresado, traspuesta, la esencia del movimiento histórico; Feuerbach había indicado su sujeto real pero reduciendo singularmente el alcance y la amplitud de la teoría hegeliana; Marx y Engels alcanzaron la unidad de ambas posiciones. Una vez formulado, el materialismo histórico se vuelve contra la filosofía de la cual ha salido. Contra Hegel, contra Feuerbach y contra la filosofía en general. La actitud del filósofo es contemplativa. Consecuencia lejana de la división del trabajo, es una actividad mutilada, unilateral. Ahora bien, la filosofía llega a la conclusión de que la verdad se halla en la totalidad y pronuncia así su propia condena porque la filosofía no puede ser reconocida como actividad suprema, total. Lo verdadero es lo concreto. Las abstracciones filosóficas apenas si tienen efectividad. No existe un absoluto inmóvil, un más allá espiritual. Las afirmaciones de la *philosophia perennis* o son tautologías o sólo adquieren un sentido preciso gracias a un contenido histórico y empírico.

“Elevarse por encima del mundo mediante la reflexión pura significa quedarse, en realidad, encerrado en la reflexión”.

¹⁹ Esa alienación puede ser superada, pero solamente si se reúnen ciertas condiciones prácticas. En primer lugar debe llegar a ser insoportable y oponer masas desprovistas de propiedades a un mundo existente de riqueza y cultura. En segundo lugar debe existir un alto grado de desarrollo de la potencia humana para que la abolición de la alienación universalice la riqueza, la abundancia y el poder y no la privación.

La universalidad verdadera y concreta está fundada sobre la praxis. El materialismo se esfuerza en restituir al pensamiento su fuerza activa, aquella que tenía antes de la separación de la conciencia y del trabajo, cuando estaba directamente vinculado con la práctica. El acto que planteó el pensamiento humano y separó al hombre de la animalidad y de la naturaleza fue un acto plenamente creador, aunque haya tenido por resultado la escisión íntima de la realidad humana. Se trata de recuperar en un nivel superior esa potencia creadora. El materialismo histórico conduce la filosofía a su cumplimiento, superándola. Toma la decisión –filosófica en supremo grado– de no dejarse engañar por las ilusiones de cada época y de crear una doctrina verdaderamente universal. La triple exigencia de la filosofía –eficacia, verdad, universalidad del pensamiento– no puede ser satisfecha en el plano de la mera filosofía. Es necesario superar la especulación pura y simple.

“Cuando uno se representa la realidad, la filosofía, como disciplina independiente, pierde su medio vital. En su lugar sólo puede entrar un resumen de los resultados más generales del desenvolvimiento histórico”. (...) “Se debe dejar de lado la filosofía y ponerse, como un hombre común, a estudiar la realidad. Para ese estudio existe un inmenso material que, naturalmente, permanece ignorado por los filósofos.”

Las filosofías son “ideologías”, es decir, transposiciones de la realidad, teorías ineficaces y unilaterales, inconscientes de sus condiciones y de su contenido, que representan siempre intereses particulares como universales, sirviéndose de abstracciones “cosificadas”. La concepción materialista de la historia “consiste en desarrollar el proceso real de producción partiendo de la producción material de la vida inmediata y en concebir la forma de las relaciones ligadas a ese modo de producción y creadas por él (es decir, la sociedad civil en sus diversos grados), como base de toda la historia; tanto al representarla en su acción como Estado, como al explicar, a partir de ella, los variados productos y forman de la conciencia: la religión, la filosofía, la moral, etc. El medio forma a los hombres y los hombres forman al medio. Esa suma de fuerzas productivas, de capitales, de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentran como dada, es el fundamento real de aquello que los filósofos han imaginado como “substancia” y “esencia del hombre”; fundamento real que, en verdad, no es perturbado en sus efectos y en sus influjos sobre los hombres

por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como “autoconciencias” o como “únicos”.

La misma *Ideología Alemana* contiene, además de la crítica de Feuerbach y de la exposición del materialismo histórico que acabamos de ver, una teoría del individuo concreto dirigida contra el individualismo abstracto de Stirner. La alienación no es para Marx y Engels una noción metafísica, pero la alienación del hombre en general no es para ellos más que una mera abstracción. El proceso histórico y social que va de la animalidad primitiva hasta la era de la abundancia y de la libertad, debe estudiarse empíricamente. La alienación es un aspecto de ese proceso debido a que hasta ahora y todavía en la actualidad hay una "cosificación" de las relaciones sociales respecto a los individuos. En la realidad no existen sino *individuos* que, por supuesto, no son "únicos" iguales en todas partes, con relaciones necesarias y rígidas entre ellos, sino seres reales en una determinada etapa de su desenvolvimiento, unidos entre sí por relaciones complejas, concretas y móviles. Tales individuos no pueden vivir y desarrollarse sino dentro de la vida total de la especie humana, dentro de la vida específicamente humana, es decir, dentro de la comunidad. Hoy día, en nuestra propia época, es necesario subyugar prácticamente a las potencias alienadas y "cosificadas", de manera que esas fuerzas sean reintegradas a la comunidad y a la vida de los individuos unidos libremente a ella, Es particularmente importante superar la escisión entre la vida puramente individual (la vida privada) y la parte del ser que está, subordinada al vivir social, a la especialización, al grupo del cual se forma parte (clase), a la lucha que se conduce contra los demás individuos (competencia). Hasta ahora, dentro de las sociedades divididas en clases, los intereses personales se han desarrollado a pesar de las personas:

“en intereses de clase que adquieren independencia frente a los individuos, y en esa autonomía adquieren la forma de intereses generales que, como tales, entran en oposición con los individuos reales”.

Esos intereses aparecen a los individuos como superiores a su individualidad. Las actividades personales no pueden, de tal manera, sino alienarse, solidificarse en esquemas de conducta automáticos (“cosificados”), extraños a las personas. Potencias extrañas y accidentales frente a los individuos, serie de poderes sociales:

“que determinan a los individuos, los dominan y les aparecen como sagrados”.

Son las costumbres, los comportamientos que el individuo está convencido de que son lo más profundo que hay en él y que, en realidad, provienen de su clase. Stirner no comprendió que el interés general y el interés privado –el proceso histórico y la alienación actual del individuo– son dos aspectos del mismo proceso. Su oposición sólo es momentánea, relativa a condiciones sociales determinadas, es decir, a la división de la sociedad en clases. Cada uno de esos aspectos es permanentemente producido, combatido y reproducido por el otro. Es necesario superar esta fase de la historia, pero no mediante una unidad a la manera de Hegel:

“sino por medio de la destrucción, materialmente condicionada, de un modo de existencia histórico de los individuos”.

El individuo aislado, el *Único* de Stirner, es una abstracción, lo mismo que el Hombre en general. Pero el individuo desarrollado por completo, de acuerdo con la vida de la especie y con el contenido específico de la vida humana –el individuo libre dentro de la comunidad libre– no es una abstracción. Ese individuo concreto y completo es la instancia suprema del pensamiento, la meta última de la actividad. El individualismo abstracto alcanza un resultado paradójal.

“El egoísmo de acuerdo consigo mismo transforma a cada hombre en un estado policial secreto. El espía Reflexión vigila todos los movimientos del espíritu y del cuerpo. Todo acto, todo pensamiento, toda manifestación vital, se convierte en un asunto de reflexión, es decir, de control policial. El egoísmo de acuerdo consigo mismo consiste en el desgarramiento del hombre que se divide en instinto natural y reflexión (plebe interior, criatura y policía interna, creador...), de ese modo el egoísmo burgués o pequeñoburgués intercala entré sí mismo y toda cosa, todo deseo, todo ser vivo, el cálculo de intereses.”

Las necesidades humanas son plásticas y su multiplicación constituye un progreso esencial. Vivimos en un medio natural y social que nos permite una actividad y una satisfacción múltiples. Es absurdo creer que se pueda cumplir la vida individual bajo la forma de una pasión única, sin dar satisfacción al resto de la individualidad. Tal pasión tomará, precisamente, un carácter aislado y abstracto, “alienado”; se manifestará frente a mí, como un poder extraño...

“El individuo mutilado se desarrolla en forma absurda. Por ejemplo, el pensamiento se convierte en su pasión; se empeña en una monótona reflexión sobre sí mismo que lo conduce a declarar que su pensamiento no es más que su pensamiento. Ahora bien, eso es falso como explicación del pensamiento, pero es muy verdadero en lo que concierne a este individuo: su pensamiento sólo es su pensamiento. En quien vive una vida que encierra un amplio círculo de actividades diversas y de relaciones prácticas con el mundo; en quien vive una vida multi-forme, el pensamiento tiene el mismo carácter de universalidad que todas las otras manifestaciones de su existencia. Ese individuo no se fija como pensamiento abstracto y no tiene necesidad de desvíos complicados de la reflexión para pasar del pensamiento a otra manifestación vital.”

Por el contrario, en un pedagogo o en un escritor “cuya actividad se limita, por una parte, a un trabajo penoso y, por otra, al goce del pensamiento... y cuyas relaciones con el mundo están reducidas al mínimo como consecuencia de su condición miserable, es inevitable que, si todavía experimenta la necesidad de pensar, su pensamiento se haga tan abstracto como él mismo y su propia vida. Ese pensamiento se convierte en una potencia estática, cuyo funcionamiento le brinda la posibilidad de una salvación y un goce efímero”. La alienación –o, más exactamente, la “cosificación”– de las actividades humanas es, pues, un hecho social, pero también un hecho íntimo de la individualidad, contemporáneo precisamente de la formación de la vida interior y privada del individuo. Se podría hacer una psico-sociología de la alienación. Somos individuos alienados. Todos nuestros deseos tienen un carácter brutal, unilateral, intermitente. No aparecen sino por azar, raramente, y sólo bajo el estímulo de las necesidades fisiológicas elementales. Se exteriorizan brutalmente, haciendo retroceder a otros deseos, dominando el pensamiento mismo. Se llega hasta a considerar como “vocación” una actividad mutilada y unilateral. Se es así completamente engañado y desposeído. Lo accidental domina al individuo y a su contorno. Es “aplastado por el azar”. (Se ha llamado libertad, hasta ahora, a la simple posibilidad de aprovecharse del azar). El sentido mismo de la vida reside en el pleno desarrollo de las posibilidades humanas. Hoy en día ya no es la naturaleza sino el carácter contradictorio de las

relaciones sociales, el carácter clasista de las mismas, el que limita esas posibilidades y las paraliza. Aunque una acción contra ese estado de cosas pueda parecer a algunos individuos una vocación y una exigencia moral, esa acción no puede ser puramente moral. Se trata de alcanzar una nueva etapa de civilización y de cultura, de obtener –cambiando las condiciones de la existencia–, un nuevo despliegue de las posibilidades humanas. Se trata de una nueva “creación de potencia”. La revuelta moral (stirneriana) contra lo existente, lo social y lo sagrado bajo todas sus formas, no es sino una canonización del vago descontento de los pequeños burgueses. Sólo el proletariado moderno que ha bebido hasta las heces la privación, la alienación y la cosificación, puede querer prácticamente (es decir, en el plano de la práctica social, políticamente) la superación de la alienación.²⁰

En el *Manuscrito de 1844*, en la *Ideología Alemana* y en todas las obras de esa época, la lógica de Hegel es tratada con el mayor desprecio. Esa “historia esotérica del espíritu abstracto” extraña a los hombres reales y de la cual el filósofo es el *elegido* y la filosofía el órgano, es atacada sin contemplaciones. Partiendo de la lógica hegeliana –dirán Marx y Engels en *La Sagrada Familia*–, el hijo engendra al padre, el espíritu a la naturaleza, el concepto a la cosa, el resultado al principio.

En *Miseria de la Filosofía* (1846-1847) Marx se muestra particularmente duro con el método hegeliano, acusándolo de reducir: “por la abstracción y el análisis toda cosa al estado de categoría lógica”. Una casa se convierte en cuerpo, luego en espacio, luego en cantidad pura.

“Basta hacer abstracción de todo carácter particular de los diversos movimientos para llegar a un movimiento puramente abstracto, puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y se cree haber encontrado con esa fórmula lógica del movimiento el método absoluto para explicar a la vez el movimiento y las cosas.”

“Reduciendo toda cosa a una categoría lógica; todo movimiento, todo acto productivo al método, se sigue que todo conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimientos, no es más que una metafísica aplicada.”

²⁰ Por *proletariado moderno* debemos entender no sólo el proletariado industrial sino también el de los países coloniales y económicamente atrasados que sufre todas las penurias sin gozar de ninguna de las ventajas de la gran industria.

El método hegeliano suprime pura y simplemente el contenido, absorbiéndolo en la forma abstracta, en el Espíritu y en la Razón pura.

“¿Qué es, por lo tanto, el método absoluto?: la abstracción del movimiento..., la fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la pura razón ¿Y en que consiste el movimiento de la pura razón?: en ponerse, oponerse, componerse, en formularse como tesis, antítesis, síntesis; o bien, a afirmarse, negarse, negar la propia negación.”

El movimiento dialéctico (el desdoblamiento de todo pensamiento en pensamientos contradictorios, en positivo y negativo, en sí y no, y la fusión de esos pensamientos) origina grupos, luego series de pensamientos, finalmente el sistema completo de Hegel. “Aplicad ese método a las categorías de la economía política y tendréis la lógica y la metafísica de la economía política. En otras palabras, tendréis las categorías económicas de todos conocidas traducidas a un lenguaje poco conocido”, lo que les da el aire de acabar de nacer de la cabeza del pensador y de articularse y engendrarse recíprocamente por la sola virtud del movimiento dialéctico. De ese modo, para Hegel, todo el pasado, toda la filosofía de la historia “no es más que la historia de la filosofía y, precisamente, de su filosofía personal.” Cree construir el mundo con el movimiento del propio pensamiento, pero no hace sino sistematizar y ordenar con un método abstracto pensamientos que se encuentran en todas las cabezas.

¿Podía pedirse una condena más radical de la dialéctica hegeliana? ²¹ Los primeros trabajos económicos de Marx (especialmente *Miseria de la Filosofía*) pretenden ser empíricos. La teoría de las contradicciones sociales implícita en el *Manifiesto* de 1848 se inspira en el “humanismo” y la “alienación” en el sentido materialista de la palabra más que en la lógica hegeliana. La división de la sociedad en clases –la desigualdad social –sólo puede ser abolida por aquello para quienes la “privación” material y espiritual es tan profunda que no tienen nada que perder. En esa época, por lo tanto, no existe todavía el materialismo dialéctico. Uno de sus elementos esenciales, la dialéctica, es expresamente rechazado. Sólo está formulado el materialismo histórico, cuyo elemento económico –que aparece como solución del problema

²¹ Las opiniones que transcribimos, sobre las relaciones del pensamiento de Marx con la dialéctica hegeliana, son de H. Lefevre. Entendemos que hay exageración en ellas. En un próximo ensayo, resultado de investigaciones propias en curso, expondremos en detalle nuestra posición.

humano— transforma y supera la filosofía. En su esfuerzo por captar el contenido histórico-social, económico, humano y práctico, Marx y Engels han eliminado el método formal. Es cierto que el proceso de ese contenido implica una cierta dialéctica: oposición de las clases, de la propiedad y de la privación; y una superación de las oposiciones, pero esa dialéctica no se vinculaba con una estructura conceptualmente expresable del devenir, sólo se la concibe como prácticamente dada y empíricamente comprobada.²² Sólo en 1858 se puede encontrar la primera mención no peyorativa de la dialéctica hegeliana. El 14 de enero Marx escribe a Engels:

“Hago hermosos descubrimientos. He arrojado por la borda toda la teoría de la ganancia tal como ha existido hasta ahora. En el método de elaboración he obtenido gran provecho por haber hojeado de nuevo la *Lógica* de Hegel... Cuando vuelva el tiempo para hacer tales trabajos tengo gran deseo de hacer accesible al sentido común, en dos o tres hojas impresas, el elemento racional descubierto y al mismo tiempo misticado por Hegel”.

Resulta, pues de esa correspondencia de 1858, que después de los trabajos preparatorios de la *Crítica de la Economía Política* y de *El Capital* el método dialéctico fue recuperado y rehabilitado por Marx. Las categorías económicas, que anteriormente había considerado como resultado de la comprobación empírica, son reelaboradas en sí mismas y en sus conexiones internas. Se supera de ese modo al empirismo alcanzando el nivel del rigor científico y de la forma dialéctica.

Engels, en un importante artículo aparecido en *Le Peuple* de Bruselas en 1864 *Sobre la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, señala con precisión los dos elementos del pensamiento marxista plenamente desarrollado: el materialismo y la dialéctica. Comienza explicando que la concepción materialista de la historia afirma que las condiciones de existencia de los hombres determinan su conciencia y que:

²² Tampoco la teoría económica estaba todavía completamente elaborada y menos aún sistematizada. De ella solamente habían aparecido ensayos fragmentarios y polémicos. Para Marx las categorías económicas eran el resultado de una comprobación empírica y permanecían separadas y todavía mal definidas (en *Miseria de la Filosofía* se confunde *trabajo* y *fuerza de trabajo*). La teoría de la plusvalía, de la sobreproducción y las crisis, con sus consecuencias políticas sólo será elaborada después de las crisis económicas de 1848 y 1857.

“en cierta etapa de su desenvolvimiento las fuerzas productivas materiales entran en conflicto con las relaciones de producción existentes... De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran hasta entonces, esas relaciones de propiedad se transforman en obstáculos... una forma social no desaparece jamás antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener; relaciones superiores de producción no sustituyen a esa forma antes de que sus condiciones de existencia hayan sido incubadas en el seno de la vieja sociedad. Es por eso que la humanidad no se plantea nunca problemas que no pueda resolver...”²³

El otro elemento del pensamiento marxista ha sido, prosigue, la dialéctica hegeliana. Este elemento respondía a “un problema que, en sí, nada tenía que ver con la economía política”, al problema del método en general. El método hegeliano era inutilizable bajo su forma especulativa porque arrancaba de la idea, mientras que se debía partir de los hechos. Sin embargo, de todo el material lógico existente, era el único elemento válido. Aun bajo su forma idealista el desarrollo de las ideas era paralelo al desarrollo de la historia.

“Aunque las verdaderas relaciones entre las cosas estaban invertidas y puestas cabeza abajo, su contenido no dejaba de pasar a la filosofía... Hegel fue el primero que se esforzó por demostrar un desarrollo en la historia, una ley interna... Marx solamente ha sido capaz de sacar la nuez de la lógica de Hegel... De restablecer el método dialéctico, libre de su cascara idealista, en la forma simple con la cual deviene forma justa del desenvolvimiento de las ideas. Consideramos la elaboración del método que está en la base de la crítica de Marx de la economía política como un resultado que apenas cede en importancia a la concepción materialista fundamental.”

El método dialéctico se incorporó al materialismo histórico y al análisis del contenido económico cuando este último estuvo suficientemente desarrollado como para permitir y hasta exigir una expresión científica rigurosa. Elaborado una primera vez bajo la forma idealista, como actividad del espíritu que se hace consciente del contenido y del desarrollo histórico; elaborado nuevamente a partir de las determinaciones económicas, el método dialéctico pierde su forma idealista y

²³ Texto del Prefacio de la *Contribución...*, recordado por Engels.

abstracta, sin desaparecer. Al contrario, se hace más coherente al unirse al materialismo profundizado. Idealismo y materialismo no solamente son reunidos sino también transformados y superados en el materialismo dialéctico.²⁴

Aunque Marx nunca realizó su proyecto de exponer el método dialéctico y aunque jamás empleó la expresión “materialismo dialéctico” para designar su propia doctrina, los elementos de su pensamiento están evidentemente expresados por esos términos. Su método “no es solamente diferente por sus fundamentos del método hegeliano, es directamente contrario”. La dialéctica hegeliana, dice Marx en uno de los prólogos de *El Capital*, debe ser invertida para que se descubra bajo la cascara mística su nuez racional. Las ideas sólo son las cosas traspuestas y traducidas en la cabeza de los hombres.²⁵ Para Marx la dialéctica no es más que un “método de exposición”, pero usa esa expresión en un sentido muy preciso la “exposición” es la reconstitución completa de lo concreto y de su movimiento interno y no solamente una yuxtaposición o una organización externa de los resultados del análisis. Se debe partir del contenido que tiene la primacía, del ser real determinante del pensamiento dialéctico.

²⁴ Lefebvre subraya también, y con razón, dada su importancia, el siguiente texto del artículo citado: "Este método arranca de las relaciones fundamentales más simples que encontramos, de hecho, históricamente; es decir, de las relaciones económicas" y agrega: "responde así por adelantado a ciertos marxistas simplistas y a la mayor parte de los críticos del marxismo, porque de él resulta que las relaciones económicas no son las únicas relaciones, sino las más simples, es decir, aquellas que se vuelven a encontrar como "momentos" de las relaciones más complicadas." "Según la interpretación corriente –prosigue Lefebvre– el materialismo dialéctico considera Las ideas, las instituciones, las culturas –la conciencia– como una construcción ligera y sin importancia, sobre una substancia económica, única sólida. En realidad, el verdadero materialismo es completamente diferente. Determina las relaciones prácticas inherentes a toda existencia humana organizada y las estudia como condiciones concretas de existencia de los estilos de vida, de las culturas. Las relaciones, momentos y categorías simples están implicadas –histórica y metodológicamente– en las determinaciones más ricas y mas complejas, pero no las agotan. El contenido dado es siempre una totalidad concreta y ese contenido complejo de la vida y de la conciencia es la verdadera realidad que se trata de alcanzar y de aclarar. El materialismo dialéctico no es un economismo. Al contrario, analiza las relaciones y luego las reintegra en el movimiento total". "El sólo hecho de que sean relaciones implica –dice Engels en el citado artículo– la existencia de dos elementos frente a frente. Cada uno de esos elementos es considerado en sí mismo; de ese examen fluye el género de su relación mutua, de su acción y su reacción recíproca. Se producirán antagonismos que exigen una solución... Estudiando esa solución veremos que ha sido obtenida mediante la creación de una nueva relación, de la cual tendremos que desarrollar los dos términos opuestos".

²⁵ *Cfr. Le Marxisme*, p. 32; "Las ideas que nos hacemos sobre las cosas –el mundo de las ideas– sólo es el mundo real, material, expresado y reflexionado en la cabeza de los hombres. Las ideas son edificadas o partir de la práctica y del contacto activo con el mundo exterior por un complicado proceso en el cual entra toda la cultura".

“El *método de investigación* tiene por objeto apropiarse detalladamente la materia, analizar sus diversas formas de desarrollo y descubrir sus leyes internas”.

El análisis, por lo tanto, determina las relaciones y los momentos del complejo contenido. Sólo en un segundo tiempo puede ser reconstituido y “expuesto” el proceso de conjunto. Cuando la vida del contenido consigue reflejarse claramente en las ideas “uno puede imaginarse que se está frente a una construcción *a priori*. De una manera general:

“lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, la unidad de lo múltiple. En el pensamiento aparece como proceso de síntesis, como resultado y no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida”.²⁶

Desde el punto de vista de la economía política, por ejemplo, el análisis de la realidad dada concluye en “relaciones generales abstractas”: división del trabajo, valor, dinero, etc. Si uno se limita al análisis, la representación plena de la realidad económica se ha “volatilizado” en determinaciones abstractas. Lo concreto que esas categorías económicas presuponen se ha perdido y sólo quedan: “relaciones unilaterales abstraídas de un todo concreto y viviente dado.” Es necesario recobrar esa totalidad concreta volviendo desde la abstracción. La totalidad concreta es, pues, la elaboración conceptual del contenido captado en la percepción y la representación.²⁷ “El todo, tal como aparece en la cabeza, como un todo pensado, es un producto de esa cabeza pensante que se apropia del mundo de la única manera posible para ella”, es decir, mediante el estudio científico. El dato real debe permanecer, pues, siempre presente como contenido y presuposición.

Hegel distinguía las categorías –determinaciones del pensamiento en su relación inmediata con los objetos, con intuiciones, observaciones y experiencias– del concepto, cuya ciencia era para él la lógica. El concepto tenía, según Hegel, mucha mayor importancia y verdad que las categorías. La verdad de las categorías les venía del concepto, mientras que eran generadas en su interno y sistemático proceso. La

²⁶ *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. Sobre el método consultar en el *Apéndice*, nota B.

²⁷ Y no, como creía Hegel, producto del concepto que se genera a sí mismo, por encima de la percepción y de la representación.

dialéctica materialista da, por el contrario, un papel esencial a las categorías, que son verdaderas en sí mismas, sin tener necesidad de ser vinculadas al concepto en general y a su desarrollo puramente lógico. Por ejemplo, hay categorías específicamente económicas que resultan de las relaciones del espíritu con el contenido económico. Pero, ¿cuál es la relación de la categoría con el todo y con el concepto de ese todo? En el texto arriba mencionado de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* se consideraban las categorías como abstracciones. De ese modo el análisis concluiría en relaciones esenciales para el estudio del contenido considerado, pero inconsistentes y carentes de verdad en el todo. ¿Existe una abstracción económica que resulte de la aplicación subjetiva de la reflexión a los hechos económicos? ¿Cómo reconstituir un todo concreto con elementos carentes de verdad y realidad objetiva? Parece ser —explica Lefebvre— que durante los diez años transcurridos desde los trabajos preparatorios para la *Crítica de la Economía Política* (1857-1859) y la terminación de *El Capital* (1867), Marx profundizó nuevamente su concepción de la dialéctica. Las categorías son abstractas como elementos obtenidos mediante el análisis del contenido actual y dado, como relaciones simples y generales implicadas en la realidad compleja. Pero aquí no puede haber abstracción pura. Lo abstracto es al mismo tiempo concreto. Lo concreto es al mismo tiempo, y en cierto aspecto, abstracto. Para nosotros sólo existe lo abstracto-concreto. Volviendo a las categorías económicas, éstas tienen una realidad concreta y objetiva, y eso, de dos maneras: históricamente (como momentos de la realidad social) y actualmente (como elementos de la objetividad social). Con esa doble realidad las categorías se articulan y entran dialécticamente en el movimiento total del mundo.

Así, un objeto, un producto de la actividad práctica, responde a una necesidad práctica: tiene un valor de uso. En ciertas condiciones sociales (cuando existe un desarrollo técnico suficiente, una producción que supera las necesidades inmediatas de los productores, medios de comunicación, etc.) ese objeto entra en el cambio. El acto de los productores que cambian ese objeto se puede describir desde muchos puntos de vista: psicológicamente, sociológicamente, económicamente. Para el economista, los productores confieren al producto, sin darse cuenta, una segunda existencia muy diferente de su existencia material. El objeto ha entrado en nuevas relaciones sociales y, al

mismo tiempo, ha contribuido a darles nacimiento. Esa segunda existencia social es abstracta, pero sin embargo, es real. En verdad existe solamente un objeto material, pero su valor se escinde en valor de uso y valor de cambio. Ambos aspectos del valor no se separan nunca por completo pero se diferencian y se oponen. En el cambio y por virtud del cambio los productores han dejado de estar separados y forman un conjunto social nuevo. El cambio de las mercancías tiende a poner fin a la economía patriarcal y natural. El nuevo todo social funciona frente a los individuos como una totalidad orgánica superior y les impone una división y una distribución del trabajo condicionada por el conjunto de fuerzas productivas y de necesidades sociales.

Los productores trabajan desde ese momento, en cada rama de la producción, para la demanda social. Cuando la producción no responde a la demanda o la productividad de un grupo de productores cae exageradamente por debajo de la productividad social general, ese grupo es eliminado automáticamente por la concurrencia. La sociedad distribuye, pues, su capacidad de trabajo total entre las diversas ramas de la producción con una cierta fatal brutalidad. La ley de equilibrio de esa sociedad mercantil surge de la contradicción general entre los productores, de su competencia.

Ahora bien, el mismo proceso que desdobló el valor de uso y el valor de cambio, desdobló igualmente el trabajo humano convirtiéndolo, por un lado, en actividad de los individuos vivos y, por el otro, en trabajo social. Los valores de uso y los trabajos individuales son cualitativos y heterogéneos. Los valores de cambio y el trabajo social son, en cambio, cuantitativos. Esa cualidad y esa cantidad están unidas pero son distintas y actúan recíprocamente una sobre la otra. El valor de cambio se mide: su medida específica es la moneda. El trabajo como cantidad es una medida social en la cual desaparecen los caracteres cualitativos del trabajo individualmente considerado. Todos, menos uno que, por ser común a todos los trabajos, los hace conmensurables: el tiempo. Los trabajos individuales entran en el conjunto social en función del tiempo de trabajo que representan, por la duración objetiva y mensurable del tiempo que exigen para su realización. Los tiempos de trabajo individuales se suman. El total del tiempo de trabajo consagrado por la sociedad para la producción se confronta con la totalidad de los productos y de ese modo se establece una medida social que expresa la productividad media de la sociedad en cuestión.

Entonces, por una especie de inversión, cada tiempo de trabajo individual y cada producto se mide como valor de cambio, como fragmento del tiempo de trabajo social total. (No se debe confundir el tiempo de trabajo social, homogéneo y abstracto, con el trabajo individual no calificado, error que cometen muchos críticos.) Esa media social no es ni puede ser calculada por nadie. Surge espontánea, objetiva, automática, de la confrontación de los trabajos individuales de los productores concurrentes. El valor de cambio de un producto (y la moneda es uno de esos productos) se mide por la cantidad de trabajo social que representa.²⁸ El valor de uso es concreto. El valor de cambio –primera categoría económica, la más simple de todas, obtenida por el análisis del concreto económico actual, y punto de arranque del proceso de pensamiento que trata de reconstituir esa totalidad concreta– es una abstracción. Sin embargo, es también concreto: con su aparición, la historia entró en una nueva fase y el desarrollo económico en un grado superior. Fue el punto de arranque de un proceso eminentemente concreto: la economía mercantil, que apareció –consecuencia cualitativa de un crecimiento cuantitativo–, cuando se multiplicaron los productores de mercancías y los cambios. Ni bien constituida, la categoría reaccionó sobre sus condiciones, rehízo el pasado humano, preformó el porvenir, representó el papel de destino. No es ni la suma mecánica ni el resultado pasivo de las actividades individuales. Esas actividades la producen y la reproducen, pero la categoría es algo nuevo y necesario en relación a los azares individuales. Domina esos azares y surge de ellos como el efecto medio, global y estadístico. En principio parecía que sólo los individuos eran concretos pero, de repente, encuentran frente a sí un objeto social –el mercado con sus inexorables leyes– al cual están sometidos y que les impone “la fuerza de las cosas”. Desde entonces los individuos no son más que abstracciones...

Sin embargo, no se puede discutir que existen solamente relaciones vivientes entre individuos vivientes, actos y acontecimientos. Lo que sucede es que esas relaciones se intrincan en un resultado global, en una media social. La mercancía, por ejemplo, una vez lanzada a la existencia, lleva en sí y envuelve las relaciones sociales entre los hombres vivientes, pero se desarrolla con sus leyes propias e impone

²⁸ El desdoblamiento "valor de uso-valor de cambio" se desarrolla, pues, en una dialéctica complicada, en la cual encontramos nuevamente las grandes leyes descubiertas por Hegel: unidad de las contradicciones, transformación de la cualidad en cantidad y viceversa, etc.

sus propias consecuencias. Los seres humanos están puestos en relación solamente por intermedio de los productos, de las mercancías y el mercado, la moneda y el dinero. Las relaciones humanas aparentan no ser más que relaciones entre cosas, Sin embargo, no hay nada de eso o, más bien, eso sólo es parcialmente verdadero; en realidad las relaciones vivientes de los individuos en el seno de los grupos y de esos grupos entre sí se ponen de manifiesto a través de esas relaciones entre cosas. Esas relaciones entre cosas y cantidades abstractas son la apariencia y la expresión de las relaciones humanas nacidas de un modo de producción determinado en el cual los individuos (como concurrentes) y los grupos (como clases) están en conflicto, en contradicción. Las relaciones inmediatas y directas entre los individuos humanos están encubiertas y suplantadas por relaciones mediatas y abstractas que las enmascaran. La objetividad de la mercancía, del mercado y del dinero es, a la vez, apariencia y realidad y tiende a funcionar como objetividad independiente de los hombres. Éstos –especialmente si son economistas– se inclinan a creer en la realidad independiente de abstracciones como la mercancía y el dinero. “Llamo a eso *fetichismo*”, decía Marx. “Él se agrega a los productos del trabajo cuando son producidos como mercancías”. El “fetichismo” es un modo de existencia de la realidad social, un modo real de la conciencia y de la vida humana y, al mismo tiempo, una ilusión nacida de la actividad del hombre. El “fetichismo” y la magia del primitivo expresaban la dominación real de la naturaleza sobre los hombres y el poder ilusorio y puramente fantástico de los hombres sobre la naturaleza. El “fetichismo económico” expresa la dominación real de los productos humanos sobre el hombre y el poder ilusorio de los hombres sobre su propia organización y sus propias obras. A cambio de una descripción etnográfica como la requerida por el “fetichismo primitivo”, el nuevo fetichismo y la vida fetichizada necesitan una teoría dialéctica de la objetividad y de la actividad creadora, de la apariencia y de la realidad, de lo concreto y lo abstracto.

El valor de cambio, por lo tanto, ha tenido en primer lugar una realidad histórica. Ha sido la categoría dominante y esencial en épocas determinadas: en la antigüedad, en la Edad Media, en la economía mercantil. Dentro de la economía moderna se lo puede considerar, en sí mismo, como “antediluviano”. No es más que una abstracción por

haber sido superado. Sin embargo, sigue siendo la base, el “momento” fundamental perpetuamente reproducido. Sin el cambio incesante de las mercancías sería imposible la existencia de un mercado mundial, de un capital comercial, industrial o financiero. Y justamente en la sociedad moderna el comercio, la compra y la venta, ha llegado a alcanzar toda la extensión posible. Quiérase o no todas las actividades individuales se ejercen dentro de esos confines, chocan con esos límites, contribuyen a la creación continua de la categoría fundamental.

El valor de cambio, en segundo lugar, es el fundamento de la objetividad del proceso económico, histórico, social, que concluyó en el capitalismo moderno. Momento esencial de la historia económica, el valor de cambio ha acompañado al desarrollo de la producción y de las necesidades, al ensanchamiento de las relaciones humanas. Los hombres tienen de él, en forma espontánea, solamente una conciencia indirecta y mistificada. Tampoco reconocen en el mercado a su propia obra que se vuelve contra ellos, brutal y opresiva, y creen en la absoluta objetividad, en la fatalidad ciega de los hechos sociales, llamándola destino o providencia. Para muchos y especialmente para los economistas, las leyes del mercado son leyes “naturales” absolutas. Los objetos y los bienes tienen la propiedad natural y absoluta de cambiarse, de convertirse en capital. Es así que se quiere frecuentemente actuar sobre esas leyes con procedimientos que tienen más de magia que de ciencia: conferencias económicas, discursos, llamados a una misteriosa confianza... *Conocer los fenómenos económicos es, por el contrario, estudiar su proceso objetivo, substancial, pero, al mismo tiempo, destruir, negar esa substancialidad absoluta, definiéndola como una manifestación de la actividad práctica de los hombres considerada en su conjunto* (praxis). Dado que el contenido real y el movimiento de ese contenido consisten en relaciones vivientes de los hombres entre sí, éstos pueden escapar a las fatalidades económicas, pueden superar, después de haber adquirido conciencia de ellas, la forma momentánea de sus relaciones. Siempre han resuelto las contradicciones –y siempre podrán hacerlo– “por la vía práctica, por medio de la energía práctica”.

El estudio de los fenómenos económicos no es empírico porque reposa sobre el movimiento dialéctico de las categorías. La categoría económica fundamental –el valor de cambio– se desarrolla engendrando por un proceso interno las nuevas determinaciones: trabajo abstracto,

dinero, capital. Cada determinación compleja sale dialécticamente de las precedentes. Cada categoría tiene su papel lógico y metodológico, es decir, su lugar en el conjunto explicativo que termina reconstituyendo la totalidad concreta dada, el mundo moderno. Cada categoría corresponde además a una época y se pueden deducir los caracteres históricos generales de la época en cuestión —el marco de los acontecimientos y de las acciones— arrancando para ello de la categoría esencial para la época considerada, *La deducción teórica debe así articularse con la investigación empírica y específicamente histórica de los documentos, testimonios y acontecimientos*. Después de la época de la economía mercantil, vino la del capitalismo comercial, la del capitalismo industrial, la del capitalismo financiero. Cada una de esas épocas es una totalidad concreta; se encadenan, se mezclan, se superan. A cada categoría corresponde un nuevo grado de la objetividad económica, una objetividad cada vez más real y más aparente; mas real porque domina más brutalmente a los hombres vivientes y más falsa porque enmascara bajo el despliegue del “fetichismo” las relaciones vivientes entre los hombres. El dinero y el capital pesan desde afuera sobre las relaciones humanas mas aun que la mercancía y sin embargo no son más que su expresión y su manifestación.

“En el dinero productivo de intereses el fetiche económico está terminado: tenemos el dinero que produce dinero. Desaparece todo el pasado, la relación social sólo es la relación de una cosa (dinero o mercancía) consigo misma...”.

El capital se presenta, pues, a las actividades humanas “como una condición objetiva, extraña, autónoma.” Se convierte en algo “en lo cual se encuentra incluida la relación viviente, algo real e irreal al mismo tiempo...”

Es la “forma de la realidad”. Bajo esta forma se desenvuelve, existe socialmente, produce sus consecuencias objetivas.

El proceso histórico y social tiene dos aspectos inseparables. Por un lado es crecimiento de las fuerzas productivas, determinismo económico e histórico, objetividad brutal. Pero esa objetividad no se basta. No es la más alta objetividad, la de la actividad del hombre produciendo conscientemente lo humano. No nos engañemos al respecto como los fetichistas; esa objetividad sólo es una determinación unilateral. Lo que

es más objetivo es también, y al mismo tiempo, lo más abstracto, la apariencia más irreal. Desde otro punto de vista, por otro lado –igualmente válido, igualmente verdadero– el proceso social es el proceso de la alienación del hombre viviente. La teoría económica del fetichismo retoma, eleva a un nivel superior, explica la teoría filosófica de la alienación y de la “cosificación” del individuo. Su actividad –el producto de su actividad– se le presenta como otro, como su negación. Pero el hombre activo es el elemento positivo, fundado sobre sí mismo, de la realidad y de la historia. Fuera de él sólo tenemos abstracciones. Por lo tanto la actividad humana solamente se puede alienar en una sustancia ficticia. Los hombres hacen su propia historia, sólo aparentemente la realidad histórica puede ser exterior a los hombres vivientes, ser una sustancia histórica, económica o social, misterioso sujeto del devenir. En resumen: El hombre es el único y verdadero sujeto del devenir, pero a su alrededor adquieren una existencia extraña las abstracciones. Sobre el hombre reinan los fetiches, con su misteriosa eficacia.

El *misterio social* es, pues, de naturaleza fetichista como el misterio religioso.²⁹ La economía es una triple alienación, del hombre: en los errores de los economistas que toman por categorías eternas y leyes naturales los resultados momentáneos de las relaciones humanas; como ciencia de un objeto substancial externo a los hombres; y como realidad y destino económico. La alienación es real, arrastra a los hombres vivientes; pero sólo es una manifestación de los mismos, su apariencia externa, su esencia alienada. Mientras las relaciones humanas sean contradictorias –mientras los hombres estén divididos en clases– la solución de esa contradicción aparecerá como algo eterno, que escapa a la actividad y a la conciencia: mecanismo económico, Estados e instituciones, ideologías. “Es necesario desgarrar el velo de la vida substancial”, había escrito Hegel; Marx debía cumplir ese programa. La alienación substancial, la cosificación, niega a los hombres, pero éstos la niegan a su vez. El conocimiento y la acción disipan las pesadas nubes del fetichismo y superan las condiciones que lo han engendrado. El marxismo está muy lejos de afirmar que la única realidad sea la económica y que exista una fatalidad económica absoluta. Por el contrario, afirma que el destino económico es relativo y

²⁹ Marx comenzó sus grandes estudios económicos por una “Crítica de la Economía Política”. La palabra “crítica” debe ser entendida en todo su significado. La *economía política* debe ser criticada y superada, como la religión.

provisional, que será superado cuando los hombres hayan adquirido conciencia de sus posibilidades, y que esa superación será el acto esencial, infinitamente creador, de nuestra época.

El proceso histórico, que es abstracto y concreto al mismo tiempo, se desarrolla contradictoriamente. La simple separación del valor de cambio y del valor de uso separa la producción del consumo. Esos dos elementos del proceso económico divergen hasta entrar en contradicción (el desdoblamiento del valor es la condición más inmediata y más simple de las crisis económicas, de las cuales supone ya la posibilidad). La crisis económica pone de manifiesto esa contradicción entre la capacidad productiva (superproducción relativa) y la capacidad de consumo, entre el modo de producción y las condiciones sociales de producción.

“El momento de la crisis llega cuando el antagonismo y la contradicción se acentúan entre las relaciones de distribución y las fuerzas productivas”.

La crisis económica es dialéctica: concluye “normalmente” en una destrucción de las fuerzas productivas, hombres y cosas.

Y después de un período más o menos largo de ruinas y derrumbes, restablece la proporción entre la capacidad de consumo y la capacidad de producción. Solamente entonces recomienza la animación económica, la reproducción ampliada y la acumulación de capital. La crisis económica traduce, al mismo tiempo que la contradicción inmanente de esta sociedad, dominada por la propiedad privada de los grandes medios de producción, también su unidad interna. Por lo tanto, es normal y hasta normalizadora en este sistema y expresa la “fuerza de las cosas” que es propia del mismo; periódicamente –siempre más vasta y más profunda– se desencadena como una catástrofe de la naturaleza, pero purga al sistema y lo salva.

“No es la crisis económica la que destruirá el sistema, –dice Lefebvre–, sino la voluntad de los hombres...”.

Las condiciones sociales actuales están caracterizadas por una inversión dialéctica de la propiedad. En su origen, ese derecho estaba fundado sobre el trabajo personal y sobre la apropiación del producto de ese trabajo por el productor.³⁰ En la actualidad no aparece sino

³⁰ John Locke, *Cfr. Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil*, Cap. V; y John Strachcy, *Naturaleza de las Crisis*, Cap. IX. Ambos, traducciones castellanas, México, ed. FCE.

como el derecho, para quienes poseen los medios de producción, de apropiarse de la plusvalía, es decir, del tiempo de trabajo no pagado. La propiedad es, pues, hoy, la negación de la propiedad privada individual fundada sobre el trabajo personal. Mas también genera, necesariamente, su propia negación –la negación de la negación– que

“no restablece la propiedad privada del trabajador, sino la propiedad individual fundada sobre las conquistas de la era capitalista: la cooperación y la propiedad colectiva de los medios de producción producidos por el trabajo mismo.”

Subjetivamente, el hombre activo, el individuo natural y objetivo, también atraviesa un proceso contradictorio. La alienación no es una ilusión fija y permanente. El individuo se aliena, pero en el curso de un desarrollo. La alienación es la objetivación ilusoria y a la vez real de una actividad que es, ella misma, objetiva y existente. Es un momento en el desarrollo de esa actividad, de la potencia y de la conciencia creciente de los hombres. El individuo viviente está a merced de fuerzas extrañas, pero que son sus propias fuerzas. Al superar su exterioridad, al integrarlas, alcanzará entonces su pleno desarrollo. Riqueza y privación; conciencia religiosa y mala conciencia terrenal; cultura abstracta e incultura; estado teóricamente libre y opresión práctica, fueron y son todavía contradicciones esenciales que desgarran la realidad humana. Pero, sin embargo, la riqueza en sí misma es buena; la abundancia de bienes y de deseos da plenitud a la existencia; el Estado es una potencia organizadora; la cultura es la forma más elevada de vida consciente. Los fetiches tienen un contenido. El fetichismo se refiere a la forma. Superarlo significará discriminar la forma del contenido, ir más allá de su contradicción y reintegrar el contenido en la vida concreta de los hombres. Es necesario devolver al hombre, en la libre asociación de los individuos libres –y conscientes de su contenido social–, el goce de la riqueza, la potencia organizativa, la cultura y el sentimiento de la comunidad.

LA DOCTRINA EN SU UNIDAD

El materialismo dialéctico, como hemos visto, se formó y desarrolló dialécticamente. A partir de la lógica hegeliana, el pensamiento marxista negó primeramente esa lógica en nombre del materialismo, o, mejor dicho, de un empirismo consecuente. El primer momento de ese desarrollo fue el descubrimiento del hombre de carne y hueso, natural, material. Ese descubrimiento parecía incompatible con la idea hegeliana, con el método absoluto constructor de su objeto abstracto. En cambio, su humanismo –superación del materialismo del siglo XVIII– implicaba la teoría hegeliana de la alineación, daba a ésta una importancia decisiva, le atribuía a la vez un lado malo y un lado bueno y la mostraba como un proceso creador. En los *Manuscritos* de 1844 la teoría de la alienación es más afín al racionalismo de Hegel que al naturalismo de Feuerbach, sin dejar, por eso, de exigir la superación de la filosofía especulativa en nombre de la acción y de la práctica. La práctica se concibe como comienzo y conclusión, como origen de todo pensamiento y fuente de toda solución, como relación fundamental del hombre activo con la naturaleza y con su propia naturaleza. El estudio crítico de la economía política se integró naturalmente con el humanismo como resultado del análisis de la práctica social (es decir, de las relaciones concretas de los hombres entre sí y con la naturaleza). Y de ese modo los problemas humanos más urgentes se definieron como problemas económicos que requieren soluciones prácticas, es decir, políticas, puesto que la política es la instancia suprema de la práctica social: la acción consciente sobre las relaciones sociales.

Una mayor profundización del humanismo separó luego los elementos dialécticos que contenía: dialéctica de las contradicciones históricas y de las categorías económicas; dialéctica de la “cosificación” o alienación. El materialismo histórico como ciencia de la economía asimiló entonces el método dialéctico y al llevarlo a un nivel superior apareció como aplicación a un dominio especial del método general: la dialéctica. De ese modo ésta fue reunida por Marx con el materialismo profundizado, librándola así de su forma endurecida, el hegelianismo. La dialéctica se convirtió en método científico de exploración y exposición del objeto y encontró su verdadera naturaleza al aplicarse al contenido real. El método dialéctico se caracteriza por:

1° conferir expresamente la primacía al contenido y afirmar que es el ser (descubierto y experimentado como contenido, sin pretensiones de definirlo *a priori* ni de agotarlo) el que determina al pensamiento;

2° por ser un análisis del movimiento de ese contenido y una reconstrucción del proceso total que no concluye en axiomas, en constantes, en permanencias o en simples analogías, sino en leyes de desarrollo;

3° por construir el objeto histórico y sociológico situando y definiendo su objetividad específica.

Toda teoría histórica y sociológica que quiera ser una ciencia debe establecer la realidad de su objeto y definir el método que permite abordarlo. El materialismo dialéctico cumple esa doble exigencia: establece la objetividad económica sin hipostasiarla, plantea la realidad objetiva de la historia (pero la supera como realidad independiente de los hombres).

De ese modo hace entrar a los hombres vivientes –las acciones, los intereses y los fines, los desintereses, los acontecimientos y los azares– en la estructura inteligible del devenir. Analiza entonces una totalidad coherente, pero multiforme y dramática. Es, así, al mismo tiempo, ciencia y filosofía. Análisis causal y visión general. Doctrina y actitud vital. Toma de conciencia del mundo dado y voluntad de transformar ese mundo.

El movimiento y el contenido íntimo de la dialéctica hegeliana, es decir, del racionalismo y el idealismo, son retomados en el materialismo dialéctico, que es, en cierto sentido, más hegeliano que el mismo hegelianismo. En la dialéctica especulativa se mantenían paralelamente varias significaciones incompatibles. Como método de análisis del contenido, la dialéctica excluía la construcción *a priori* y ninguna de esas acepciones concordaban con la teoría de la alienación de la idea. Al plantear un objeto total y *a priori* –el saber absoluto, el sistema–, Hegel rechazaba el contenido, el devenir, la subjetividad y la negatividad vivas. El materialismo dialéctico restablece la unidad interna del pensamiento dialéctico, disuelve las determinaciones estáticas atribuidas a la Idea, al Saber, a la Religión, al Estado. Rechaza toda construcción especulativa, toda síntesis metafísica. Resume el estudio del desarrollo histórico y obtiene la conciencia más

elevada que el hombre real haya podido adquirir de su propia formación y de su propio contenido viviente. Categorías y conceptos son elaboraciones del contenido real, abreviaciones de la masa infinita de las particularidades de la vida concreta. El método es la expresión del devenir en general y de las leyes universales de todo desarrollo, abstractas en sí mismas, pero presentes –en forma específica– en cada contenido concreto. Arranca de la articulación lógica de las categorías fundamentales, donde vuelve a encontrar el devenir, del cual es la expresión abreviada. Permite el análisis de las particularidades y situaciones específicas, de las varias esferas y de los contenidos concretos originales. Se convierte en método directriz para la transformación de un mundo en el cual la forma –económica, social, política, ideológica– no es adecuada al contenido, a la potencia real y posible del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias obras, y está en contradicción con él. El tercer término es así la solución práctica de los problemas que plantea la vida, de los conflictos y contradicciones nacidos de la *práctica* y experimentados *prácticamente*. La *Superación* ocupa su lugar no en el tiempo puro del espíritu filosófico, sino en el proceso de la acción. Donde existe un conflicto puede suceder –no es fatal– que aparezca una solución que transforme los términos opuestos y ponga término al conflicto, superándolo. Corresponde al análisis determinar esa solución. A la experiencia, desenvolverla. A la acción, realizarla. Con mucha frecuencia no existe solución ninguna posible. Por ejemplo, ningún grupo social podía poner fin a las contradicciones económicas y políticas del mundo romano decadente.

La relación de los contrarios en el materialismo dialéctico deja así de ser una relación estática, definida lógicamente y vuelta a hallar después de las cosas, o negada en nombre de un absoluto trascendente. Al contrario, se convierte en una relación viva, experimentada en la existencia. Los términos en presencia son energías, actos. La unidad de los contrarios no es mera interpretación conceptual, escisión interna. Es lucha, relación dramática de energías que son las unas por las otras y no pueden existir sino las unas contra las otras. De ese modo, por ejemplo, el señor y el esclavo. La lucha es una relación trágica en la cual los contrarios se producen y mantienen recíprocamente hasta que uno de ellos triunfa y tenemos superación, o hasta que ambos se arruinan mutuamente.

La contradicción, considerada en toda su objetividad, es dinámica; la relación lógica sólo es su expresión abstracta. La superación es acción y vida. Victoria de una de las fuerzas que supera a la otra transformándola y transformándose a su vez. Y de ese modo lleva el contenido a una etapa más desarrollada.

Para el materialismo dialéctico es central el problema humano o, más precisamente, el problema de la sociedad moderna, del "misterio social" y de su superación. Pero, para aclarar la sociedad industrial moderna, el análisis ha debido remontarse a sociedades más antiguas extendiéndose a toda la sociología. Por otra parte, la naturaleza sólo existe para nosotros como contenido –en la experiencia y la práctica humanas– y como el análisis dialéctico es válido para todo contenido porque expresa la articulación de los elementos y de los momentos de todo devenir, está en condiciones de incorporarse todos los conocimientos experimentales. Se verifica mediante ellos descubriendo en la naturaleza la calidad y la cantidad, acciones recíprocas, polaridades y discontinuidades. Un desarrollo complicado pero analizable.³¹

Para el materialismo dialéctico la interdependencia universal no es un enredo sin forma, un caos sin estructura. La decadencia del pensamiento especulativo posthegeliano disoció las determinaciones y despreció los elementos estructurales del devenir: la cantidad, la discontinuidad, la nada relativa. Debe evitarse al pensamiento humano esas recaídas en la confusión y la unilateralidad. *La totalidad del mundo, el infinito-finito de la naturaleza, tiene una estructura determinable y su movimiento podemos extenderlo sin que sea necesario atribuirlo a un espíritu ordenador. El orden y la estructura surgen espontáneamente de la acción recíproca, del conjunto de los conflictos y de las soluciones, de las destrucciones y de las creaciones, de las superaciones y de las eliminaciones, de los accidentes y de las necesidades, de los trastornos y las involuciones. El orden nace del devenir; la estructura del movimiento no es distinta del movimiento; los desórdenes relativos preparan y anuncian un*

³¹ Las ciencias de la naturaleza estudian polaridades y oposiciones naturales, físicas, biológicas, etc. Utilizan la "astucia del concepto" para analizar y modificar las calidades por medio de las cantidades, sin poder nunca superar esas oposiciones. La ciencia social, por el contrario, examina las oposiciones para superarlas. Ambas ciencias son específicamente creadoras, cada una con sus métodos y sus fines. Pero, sin embargo, las leyes de la realidad humana son absolutamente diferentes de las de la naturaleza y la articulación dialéctica de las categorías fundamentales puede, pues, tener validez universal.

orden nuevo... Toda realidad es una totalidad, una y múltiple, dispersa y coherente, abierta sobre el futuro, es decir, sobre su propio fin. Entre los “momentos” no puede existir ni una finalidad puramente externa, ni una finalidad puramente interna: ni una armonía, ni choques mecánicos. Elementos de una totalidad, superados y acondicionados en ella, limitados los unos por los otros y sin embargo determinándose recíprocamente; los momentos son “fines” los unos de los otros. Cada momento encierra otros momentos, aspectos o elementos venidos de su pasado. La realidad desborda, pues, el pensamiento. Nos obliga a profundizar siempre más y más. Es contenido dado, aprehensible en su infinita riqueza por el pensamiento que progresa apoyado sobre la praxis. Que se convierte en más y más agudo y ágil y tiende hacia el conocimiento absoluto, la Idea, como hacia un límite matemático (límite al cual uno se aproxima siempre más, sin nunca alcanzarlo). La dialéctica, lejos de ser un movimiento interior del espíritu, es real, antes que nada, en el ser. Se impone al espíritu. Comenzamos por analizar el movimiento más simple y más abstracto. Descubrimos entonces las categorías más generales y su articulación. Pero, después, debemos ligar ese movimiento al movimiento concreto, al movimiento del contenido dado. De ese modo alcanzamos conciencia de que el movimiento del contenido se aclara para nosotros en las leyes dialécticas. Las contradicciones del pensar no provienen solamente del pensamiento, de su impotencia o de incoherencia definitivas; también proviene del contenido. La articulación de aquéllas permite la expresión del proceso total del contenido y su elevación al nivel de la conciencia y de la reflexión, El saber no puede considerarse cerrado por la lógica dialéctica. Al contrario, la investigación recibe de ella un nuevo aliento. La dialéctica, movimiento del pensamiento es verdadera solamente para un pensamiento en movimiento. Bajo la forma de teoría general del devenir y de sus leyes —o de teoría general del conocimiento— o de *lógica concreta*, el materialismo dialéctico solamente puede ser un instrumento de investigación y de acción, *jamás un dogma*. No define, pero, en cambio, sitúa a los dos elementos de la existencia humana: el ser y la conciencia. Y los jerarquiza: el ser (la naturaleza) tiene la prioridad, pero la conciencia tiene, para el hombre, la primacía. Eso que ha aparecido en el tiempo puede ser erigido, por el hombre y para el hombre, en valor superior. Como doctrina, el materialismo dialéctico tampoco puede ser encerrado en una definición exhaustiva: se define negativamente, oponiéndose a las doctrinas que limitan la existencia

humana, sea subordinándola a una existencia externa sea reduciéndola a un elemento unilateral o a una experiencia parcial concebida como privilegiada y definitiva. El materialismo dialéctico afirma que la adecuación del pensamiento y del ser no puede reducirse a un pensamiento, sino que debe ser alcanzada concretamente, es decir, en la vida y como poder concreto del pensamiento sobre el ser.

El pensar dialéctico no ha cesado nunca de desarrollarse y aparecer bajo nuevos aspectos en el curso de la obra de Marx y Engels y también después de ellos. Toda verdad es relativa a una determinada etapa del análisis y del pensamiento, a un contenido social, y conserva su verdad sólo siendo superada. Es preciso profundizar siempre la conciencia del contenido y ampliar el contenido. En el pasado, como en el presente, la limitación del conocimiento ha provenido y proviene de la limitación del contenido y de la forma social. Toda doctrina, incluso el materialismo dialéctico, padece esa limitación que no es la del pensamiento humano en general, sino la del momento actual del hombre. El pensamiento, en el momento en que se hace consciente de su naturaleza dialéctica, debe discriminar con la mayor atención lo que en el movimiento de las ideas proviene del contenido real y lo que proviene de la forma actual del pensamiento. La relación de una realidad determinada con el proceso total, toma, humanamente, la forma de un Problema. *Existe problema cuando el devenir arrastra al pensamiento y a la actividad los orienta y los obliga a considerar elementos nuevos. En el momento cuando, precisamente, la Solución tiende, por así decirlo, a entrar en la realidad y reclama la conciencia y la acción realizadoras.* Es en ese sentido que se puede decir que la humanidad sólo se plantea problemas que es capaz de resolver. La solución de las contradicciones en la *Superación* adquiere así todo su significado práctico. La solución –el tercer término– no es una creación del espíritu. Nada puede reemplazar el contacto práctico con las cosas, ni con la cooperación efectiva con el proceso y las exigencias del contenido.

La energía creadora se prolonga y se manifiesta humanamente en y por la *praxis* (praxis: actividad total de los hombres, acción y pensamiento, trabajo material y conocimiento). La praxis es doblemente creadora: crea el contacto con la realidad, es decir, el conocimiento, y la invención, es decir, el descubrimiento. El materialismo dialéctico trata de superar las doctrinas que reducen la actividad del espíritu al

conocimiento de lo ya cumplido, o que le proponen lanzarse al vacío del descubrimiento místico. Experiencia y razón, inteligencia e intuición, conocimiento y creación, no se pueden oponer sino desde el punto de vista de la unilateralidad metafísica. *La praxis es el punto de partida o el punto de llegada del materialismo dialéctico*. Esta palabra designa filosóficamente aquello que el sentido común denomina “vida real”, esa vida que es a la vez más prosaica y más dramática que la del espíritu especulativo. El fin del materialismo dialéctico no es otro que la expresión lúcida de la praxis y correlativamente la transformación de la praxis actual en una práctica social consciente, coherente y libre. El fin teórico y el fin práctico, el conocimiento y la acción creadora son inseparables para él. En Hegel, los momentos inferiores coexistían con los momentos superiores en la eternidad de la idea y del sistema. El tiempo, la historia y la libertad se volvían así irreales.

En el materialismo dialéctico el carácter positivo y dinámico de la negación es más profundo. Triunfo después de un conflicto; el tercer término transforma, rescatándolo, el contenido de la contradicción y no tiene la solemnidad conservadora de la síntesis hegeliana. Solamente así puede existir proceso real, historia dramática y acción, creación y desarrollo, liberación y libertad. El esquema rectilíneo del devenir es demasiado simple, el esquema tríadico hegeliano demasiado mecánico.

En el materialismo dialéctico, la representación estática del tiempo está reemplazada por la noción viviente y directamente experimentada de la sucesión, de la acción que elimina y crea. El hombre puede así proponerse con toda lucidez un fin que sea superación y expansión. En Hegel, finalmente, la idea y el espíritu no parecen producirse sino porque ya son. La historia toma el aspecto de una broma bastante mala. Al final del desarrollo sólo se encuentra el principio espiritual del devenir.

El desarrollo es solamente, pues, una repetición. La experiencia y la desdicha de la conciencia ejercen una acción ritual y mágica que hace descender entre nosotros el Espíritu absoluto. Pero ese espíritu hegeliano permanece singularmente narcisista y solitario y recubre con el velo de su autocontemplación a los seres concretos y al proceso dramático del mundo.

Según el materialismo dialéctico, en cambio, los hombres pueden y deben proponerse una solución total. El hombre no existe *a priori*, metafísicamente. La partida no está ganada aún, los hombres pueden perderlo todo. La superación jamás es fatal...

Pero, precisamente por eso es –concluye Lefebvre– que la cuestión del Hombre y del Espíritu adquiere una significación trágica infinita. Quienes presienten esa significación abandonan su soledad para entrar en una auténtica comunidad espiritual.

Capítulo Segundo

ESTUDIO DE LA PRODUCCIÓN DEL HOMBRE

EL HOMBRE

El título del ensayo cuyo estudio iniciamos es de una ambigüedad aparente. Uno puede preguntarse si se refiere a los productos o si se refiere al hombre. Pero, en realidad, ambos temas forman una unidad debido al doble carácter de la naturaleza del hombre: productor y producto al mismo tiempo. Por esta razón Lefebvre analiza la naturaleza del hombre antes de estudiar el producto y la actividad productiva. Para ello sigue de muy cerca los lineamientos de las importantísimas páginas dedicadas a la cuestión en los *Manuscritos de 1844* de Carlos Marx. Nosotros, por nuestra parte, resumiremos ese estudio que proporciona algunas respuestas fundamentales para el cuestionario que se agrupa alrededor de la pregunta *¿Qué es el hombre?*, e introduce directamente en los problemas relativos al producto, a la actividad productiva y a la producción del *hombre total*.

El hombre que, inmediatamente, es un ser natural, como ser humano es un producto. Todo lo que existe tiene un comienzo. El comienzo, tanto para el individuo como para la especie, es el hombre como ser natural.

“El hombre es, en el origen, un humilde fragmento de la naturaleza, un ser biológico débil y desnudo entre todos”.

Esa, su naturaleza biológica y material, permanece como momento de la vida humana a través de todas las transformaciones que sufre ésta en el proceso histórico. Por más que el hombre convierta su actividad en poderío y conquiste, dolorosamente, la conciencia, siempre sigue enraizado en la naturaleza y su energía se alimenta de las energías naturales. Recién ahora se ha comenzado a sospechar la profundidad del querer vivir natural, a estudiar sus contrastes, su íntima mezcla de agresividad y simpatía, sus tumultos y sus calmas, sus furores y sus alegrías. ¿Qué ocultan esas energías que nuestra razón debe organizar y pacificar sin dejar que se pierdan? Tal vez encierren, transformado, el pasado de la vida orgánica (como pensaron Hegel y los embriólogos), pero, sin duda, también el futuro de la especie.

El hombre, simple posibilidad biológica al principio, se va actualizando en el curso de un desarrollo durante el cual asume la responsabilidad creciente de su ser.

No podemos, –dice Lefebvre–, definir la naturaleza. Solo podemos explorarla y expresarla plástica o científicamente. La tarea de la filosofía consiste en eliminar las explicaciones prematuras y los planteos insuficientes que impiden la penetración y la apropiación del contenido de nuestro ser. De la naturaleza sólo podemos decir que no es inerte sino activa. Que no debemos representárnosla como exterioridad bruta, objeto o conjunto de objetos, ni como interioridad pura, sujeto o conjunto de sujetos, porque el objeto y el sujeto nacen presuponiendo ya la naturaleza. La mejor representación que nos podemos hacer de la naturaleza “en sí”, fuera de nosotros es, sin duda, negativa: la naturaleza es “indiferente”, sin que eso quiera decir que sea hostil o brutalmente extraña, sino más bien, indiferenciada, en relación al objeto y al sujeto de nuestra experiencia.

Como ser natural, el hombre contiene una multiplicidad de instintos, de tendencias, de fuerzas vitales. Es un ser activo y sus fuerzas se manifiestan en él como disposiciones y facultades, como impulsos. Pero es también un ser pasivo y limitado, porque, como ser real y objetivo dotado de cuerpo –de fuerzas naturales, vida y sensibilidad– necesita como objetos de sus manifestaciones vitales, otros objetos reales y sensibles.³² Esos objetos de los instintos del ser humano: hambre, instinto sexual, etc., existen exteriormente y como independientes de él. Pero son esenciales, indispensables para la confirmación de las propias fuerzas esenciales del hombre. En consecuencia, *él depende de ellos*. Su fuerza vital se transforma así en impotencia y privación. Podemos decir, entonces, que como ser natural –objetivo, carnal y sensible– el hombre es *pasivo* y que está condicionado y limitado del mismo modo que los animales y las plantas.

La relación del *ser* con el *ser otro* se da, pues, en la naturaleza y se experimenta “existencialmente” por el hombre natural como exterioridad y dependencia. Teniendo otros seres por objeto, ese hombre es objeto para otros seres.³³

³² Cfr. *Le matérialisme dialectique*, p. 100: “La necesidad objetiva de un ser carnal y natural requiere para su satisfacción un objeto igualmente natural”.

³³ Cfr. *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, Einaudi Editore, traducción de Norberto Bobbio, 1949, p. 177/178: “El *hambre* es una *necesidad* natural; por lo tanto requiere una *naturaleza* exterior, un *objeto* exterior, para satisfacerse y calmarse. Él, es la necesidad

Es, *al mismo tiempo, sujeto y objeto*. Sujeto sensible –dado objetivamente como organismo y conciencia biológica elemental– que se relaciona con otros seres que son *para él* los objetos de su deseo (pero, que, *en sí mismos*, son también sujetos); objeto sensible para esos otros seres.³⁴

El ser natural tiene, pues, su naturaleza fuera de él; participa así de la naturaleza.³⁵ Los seres naturales están estrechamente ligados y dependen unos de otros en su misma exterioridad, en su lucha. Como ser natural el hombre es, por lo tanto, pasivo, pero, sintiendo ese su padecer –el impulso del deseo y la impotencia para satisfacerlo–, se apasiona.³⁶ La pasión es la base y el punto de partida del poder porque el hombre es, no solamente natural, sino también humano. Así, los objetos humanos ya no son los objetos naturales inmediatamente dados, ni los sentimientos humanos son ya los sentimientos naturales, la necesidad bruta, la sensibilidad inmediata. Ahora bien, el nacer del hombre es su historia. En el curso de la misma se erige por encima de la naturaleza y poco a poco la domina. Como ser activo la modifica mediante su acción sobre ella. Mientras la amolda a sus necesidades, va modificando su propia actividad y haciendo surgir nuevas necesidades que determinan, a su turno, nuevos cambios en la actividad. De este modo el hombre se plasma a sí mismo como poder creador de objetos –de “productos”– que progresa resolviendo en la práctica, activamente, los problemas que el plantea su propia acción. El Poder ya no depende del objeto; lo domina y lo contiene. Tiene por límite y por fin únicamente la objetividad de la naturaleza.

objetiva que un cuerpo tiene de un objeto exterior a él, indispensable para la propia integración y para la manifestación de su ser. El sol es el *objeto* de las plantas, un *objeto* o ellas indispensable, un objeto que les mantiene con vida; igualmente, la planta es objeto del sol, como *manifestación* de la fuerza vivificante del sol, de la fuerza esencial *objetiva* del sol.”

³⁴ Cfr. *idem*, pág. 178: “Un ser que no tenga la propia naturaleza fuera de sí, no es un ser *natural*, no participo del ser de lo naturaleza. Un ser que no tenga un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no sea él mismo objeto en lo confrontación de un tercero..., no se comporta objetivamente, su ser no es *objetivo*.
Un ser no objetivo es un *no ser*.

...Pero un ser no objetivo es un ser irreal, no reprehensible con los sentidos, solamente pensado, es decir, solamente imaginado, un ser de la abstracción.”

³⁵ Cfr. *Le Matérialisme Dialectique*, II, p. 101: “En esa experiencia fundamental la naturaleza se determina para nosotros como exterioridad de los elementos, pero, como decía Hegel, lo más exterior es, al mismo tiempo, lo más interior.”

³⁶ “La pasión es una *fuerza esencial* del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto”. En esta frase de Marx se sitúa a la pasión en su verdadero lugar y se da la razón por la cual no puede rechazarla la razón. El apasionado obtiene sus fuerzas del seno de las más profundas *energías vitales y naturales*.

“La negatividad del objeto y su superación, en consecuencia, tienen una significación positiva”.

Objeto y sujeto son igualmente positivos y objetivos.³⁷ Para lograr el dominio del objeto exterior la actividad del sujeto crea nuevos objetos y supera así la dependencia natural del hombre frente a ellos. La actividad se plantea ella misma como objeto, se comprende, adquiere conciencia de sí misma a través de la conciencia del objeto. Supera, de ese modo, la oposición sujeto-objeto, volviéndose a encontrar en esa objetividad superior a la objetividad natural, en la objetividad del producto.

En consecuencia, un pensamiento que quiera expresar adecuadamente la actividad humana, debe partir de una noción más rica que la de objeto bruto (materialismo vulgar) o la de actividad pura (idealismo). Esa noción es la noción de "producto", que representa una unidad superior y resume la actividad.

EL PRODUCTO

Comencemos, pues, por estudiar el producto aislado y, por lo tanto, también la correlativa actividad de separación.

Todo producto es un objeto que ha sido separado de la naturaleza; susceptible de medida; de contornos definidos; provisto de un concepto que termina de inmovilizarlo, separándolo de la totalidad y fijándolo. Ahora bien, la naturaleza no proporciona una materia hostil a la forma; al contrario, la materia natural indica ya la forma y el uso que puede recibir el objeto. Por lo tanto, todo producto separado de la naturaleza por la actividad del hombre sigue siendo, al mismo tiempo, un objeto natural. Los aspectos subjetivo y objetivo, la actividad y la cosa, están íntimamente unidos en él. Podemos decir, entonces, que todo producto, que todo objeto, está vuelto en un sentido hacia la naturaleza y en otro sentido hacia el hombre. Que todo producto es a la vez concreto y

³⁷ Es decir, que fuera de la relación que los une, no hay ni objeto ni sujeto. La determinación de ser sujeto o de ser objeto solamente tiene sentido en el seno de la relación sujeto-objeto, puesto que, por sí mismos, ambos elementos son igualmente objetivos y su carácter depende de la función que cumplan dentro de la relación, función intercambiable que depende de la etapa del análisis en que se encuentra el observador. Esta no quiere decir que la relación sea meramente pensada, abstracta. Existe también en la realidad concretamente como contradicción.

abstracto. Concreto por tener una materia determinada y resistente a nuestra actividad. Abstracto por sus contornos definidos y mensurables y por entrar en una existencia social, ser un objeto entre otros objetos similares y servir de soporte a una serie de nuevas relaciones que se agregan a su materialidad.³⁸

Examinemos ahora, en casos sencillos, la actividad aplicada sobre un fragmento de materia. La acción productiva separa un objeto definido de la masa inmensa del universo material. El objeto es determinado como producto en la medida en que es aislado del resto de la materia. Aquello que pueda restablecer su intimidad con el contorno y volverlo al seno de la naturaleza, lo destruye como producto. Por ejemplo, la herrumbre a un martillo. Para ser objeto y servir como tal, el martillo debe destacarse con la mayor nitidez de contornos y de realidad práctica del fondo indefinido del universo. Debe ser “abstracto”, pero de una abstracción que lo convierte en una fuerza práctica concreta.

En toda actividad productiva humana se forma una unidad concreta del sujeto y objeto. Éstos no se confunden, sin embargo, ni tampoco se distinguen sólo abstractamente. Se oponen en concreto dentro de una relación formando un todo dialéctico, determinado y estructurado. Por ejemplo si varios hombres deben levantar una carga, en esa acción la realidad del objeto ordena directamente la actividad: La forma de la carga, su volumen, su peso, la dirección que debe tomar, son todas condiciones objetivas a las cuales debe ajustarse la actividad para ser eficaz. Y además, el número de hombres que cooperan, su fuerza física y su habilidad entran también como elementos determinantes en la serie de gestos que terminarán con el traslado de la carga. El trabajo tendrá, pues, por la adaptación recíproca de los hombres y la cosa, una forma, una estructura y un ritmo determinados.³⁹

Pero, no solamente lo que se sitúa en un lugar del espacio o se realiza en un solo instante debe ser considerado como “producto”. También una serie de fenómenos puede ser encarada como tal. Pongamos por ejemplo, un recipiente con agua sobre el fuego. Aquél protege al líquido de todas las perturbaciones externas que podrían impedir el resultado buscado.

³⁸ Por ejemplo, en el lenguaje, o como mercancía sujeta a evaluación social cuantitativa.

³⁹ Todo lo dicho se aplica también en casos complicados como son la fabricación de un artículo manufacturado, la realización de una experiencia de laboratorio, etc.

El conjunto “fuego-recipiente-líquido” debe considerarse como producto de la interacción, pero también la serie sucesiva de fenómenos: “aumento de temperatura-ebullición- evaporación”. Del mismo modo que el conjunto de objetos está aislado en el espacio, la serie de fenómenos está aislada en el tiempo. Esa serie de fenómenos consolidados en el tiempo se denomina, en términos científicos, un *determinismo*. Todo determinismo es, como cualquier producto de la actividad humana, real, material y concreto por un lado, y “abstracto” –en el sentido más preciso de la palabra– por el otro, porque *abstraer* quiere decir: separar, destacar algo de un conjunto.⁴⁰

Examinemos ahora el conjunto de los presupuestos de la producción: *organismo y necesidad, instrumento y técnica*.

Todo producto presupone la mano, el cerebro y los sentidos por un lado y, por el otro, la necesidad. Tanto el organismo como la necesidad son plásticos. La naturaleza humana no está dada originariamente con toda precisión, potencia y claridad. El producto que corresponde a las tendencias de una determinada etapa de la actividad del hombre contribuye a la modelación de esas mismas tendencias, a hacerlas conscientes y a diferenciarlas. El producto reacciona sobre esas tendencias y sobre el organismo. La mano, el cerebro y la sensibilidad se forman y se perfeccionan, tanto en el individuo como en la especie, durante y a través del uso que de ellos se hace.

Otras de las condiciones de la acción práctica es el instrumento. Todo resultado de la actividad humana, en la medida de su utilidad para satisfacer las necesidades, es un instrumento; tanto una casa como la comunidad de trabajo con un fin determinado; tanto el espacio geométrico y social como el tiempo del reloj. El instrumento permite obrar sobre la realidad objetiva y es, a su vez, una realidad objetiva: un producto o un objeto natural. No actúa desde afuera sobre la realidad, sino como un fragmento sobre otros fragmentos.⁴¹

⁴⁰ El punto de partida de la abstracción no está, pues, en el pensamiento, sino en la actividad práctico. La capacidad de abstraer es un poder práctico.

⁴¹ Lefebvre esboza una clasificación de los instrumentos distinguiendo: 1) *Instrumentos que permiten separar fragmentos de la naturaleza*. Tienen un carácter destructivo, abstrayente, en relación a la estrecha interdependencia de los fenómenos naturales (pico, martillo, flecha, cantidad, cualidad, espacio geométrico, etc.); 2) *Instrumentos que sirven para conservar los fragmentos separados*, protegiéndolos en su aislamiento, orientando los determinismos substraídos a la naturaleza (pintura, recipientes, sustantivos); 3) *Instrumentos que sirven para dar forma a los fragmentos aislados*.

La técnica –conjunto de operaciones que miran a un resultado– es también, en sí misma, un resultado.⁴² La técnica se determina, se constituye, se consolida, a medida que se desarrolla la experiencia. Se forma. No está en el origen del producto y de las determinaciones de éste, como lo están la abstracción, el significado o el valor (relación del objeto con la necesidad, con el organismo y con la actividad). La técnica es, al principio, inconsciente, sólo tardíamente se describe y se transmite por medio de palabras.⁴³ La conciencia precisa de la actividad y de la técnica sólo se alcanza una vez que muchas técnicas se han hecho ya conscientes y son conscientemente transmitidas; cuando técnicas especiales como la lógica se han consolidado y han vertebrado la conciencia. Inicialmente, la conciencia sólo atiende a la cosa. Está, por así decirlo, situada en la cosa, en el resultado de la acción y en la forma objetiva dada al producto. Pero poco a poco se descubre a sí misma en aquello que hace.⁴⁴ La actividad productiva procede al principio por tanteos, ensayos y errores rectificadas. Luego la operación se consolida y llega a ser una técnica para producir el objeto deseado. A partir de entonces el hombre activo puede examinar su propia técnica conjuntamente con el objeto producido para mejorar aquélla y para sacar conclusiones relativas a las propiedades de éste. De este modo el hombre marcha del producto a sí mismo y de sí mismo vuelve al producto; la conciencia se forma en la práctica, mediante la cristalización de la actividad en esquemas de conducta y comportamientos determinados y no por un repliegue y una reflexión subjetiva.⁴⁵

⁴² Cfr. *Le Matérialisme Dialectique*, II, p. 107: “La técnica es el conjunto de gestos y operaciones que miran a un resultado –conjunto que se constituye después en serie determinada, aislado ella misma, determinante y determinada al mismo tiempo, exactamente igual que un instrumento o un objeto.”

⁴³ De ahí los descubrimientos, que tanto sorprenden o los etnólogos, de coexistencia de técnicas exactas e interpretaciones fantásticas. La misma incongruencia se suele encontrar aún hoy en relación a ciertas técnicas materiales e intelectuales, misterio de la “inspiración”, etc.

⁴⁴ Cfr. *idem*, II, p. 108: “Se descubre lo que se es en lo que se hace”.

⁴⁵ Así –explica Lefebvre–, un pintor ensaya primeramente y se descubre en sus primeras tentativas; perfecciona después su técnica y modifica su manera. Sería absurdo suponer que ese pintor pudiera desarrollar su talento y adquirir conciencia de él sin pintar efectivamente. La pintura no es para él un simple pretexto, una manifestación ocasional de un talento preexistente e interior. Sin embargo, ésta es lo hipótesis formulada por el idealismo o propósito del espíritu.

LAS ACTIVIDADES DE INTEGRACIÓN

El análisis del producto aislado puede ser relacionado con el análisis filosófico del entendimiento.⁴⁶ La consideración del objeto individual sólo es el primer paso del pensamiento. La operación fundamental de la filosofía ha sido siempre la reconstitución del todo. El hombre pensante ha sentido siempre que el objeto aislado no se podía comprender por sí mismo, que era necesario relacionarlo con el dato inicial, la totalidad.⁴⁷ La filosofía quiere obtener la "integración" consciente del elemento en el todo.⁴⁸ Ahora bien, esa "integración" debe cumplirse correctamente, sin descuidar ningún aspecto del problema y el producto aislado debe ser restablecido en el conjunto de sus relaciones.⁴⁹ Para lograrlo es necesario pasar de la consideración del producto aislado a la del conjunto de los productos; de la

⁴⁶ Cfr. *Le matérialisme dialectique*, p. 109: "El análisis del producto aislado puede ser relacionado con el análisis filosófico del entendimiento o *Verstand*. La producción de los objetos aislados que separa esos objetos, determina aspecto y propiedades, contiene los caracteres principales del *Verstand* como actividad intelectual que aísla y define, que procura expresar la significación particular de los objetos y llegar a ser una técnica de pensamiento (gramática, técnica del análisis, lógica formal). El entendimiento es la función de lo distinto, del individuo, del instante, de la práctica en la escala individual y del objeto aislado, de la finalidad práctica."

⁴⁷ Lefebvre subraya aquí que la mentalidad primitiva y la intuición conservan una conciencia viva de esa totalidad y que por eso cuando se representan objetos o series de fenómenos necesitan reintegrar esos productos en la totalidad.

⁴⁸ Muchos sofismas nacen de semejante tentativa. 1° a veces se busca el principio de la integración en la actividad humana reduciéndola a una suma mecánica de operaciones abstractas o a una técnica especial: la lógica formal. Por ese camino —seguido por el idealismo clásico—, la filosofía se condena a considerar *in abstracto*, o sea, aisladamente, y por lo tanto, con vicio de falsedad, algunas operaciones especiales de la actividad, cuando se trata, justamente, de aprehender lo concreto y la totalidad. 2° otras veces se busca la totalidad en un "más acá" de la actividad que abstrae, omitiendo esa actividad y alcanzando, imaginariamente, un estado anterior, al nivel de los intuiciones confusas y de la mentalidad primitiva. Esa forma del pensamiento "intuitivo", magistralmente criticada por Hegel en el prólogo de su *Fenomenología del Espíritu*, olvida los datos del problema. Aunque arranca de un problema planteado por la existencia de una actividad productora abstrayente y por la exigencia de una unidad superior, niega, pura y simplemente, a la actividad que abstrae. De tal modo, el intuicionismo, el primitivismo y el totalismo grosero presentan una curiosa mezcolanza de refinamiento intelectual y sumario antiintelectualismo.

⁴⁹ El aislamiento de un objeto de la naturaleza —su identidad lógica consigo mismo—, sólo puede ser un límite inalcanzable, un fin último que nuestra actividad jamás logrará completamente, pese a sus mayores esfuerzos. En la realidad un objeto sólo es separado y consolidado según algunos de sus aspectos y por intermedio de otro objeto que tampoco es completamente aislable: una casa que me abriga, un árbol en el jardín, un campo en que crece el trigo. Por otros múltiples aspectos sigue sumergido en el movimiento del mundo. Por eso, el pensamiento que considera consumado el aislamiento y la consolidación de los objetos incurre en el error del mecanicismo: hace una suma en lugar de una integración, una suma de productos tomados como si fueran seres naturales, como si mediante esa suma se volviera a encontrar la naturaleza.

consideración de la actividad parcial a la de la actividad creadora como conjunto. Esa operación es fundamental en filosofía general y también en diversas ciencias especiales en las cuales se debe realizar un cambio de escala pasando de la consideración del elemento a la del todo.⁵⁰ Ese cambio es correlativo a un cambio profundo en la naturaleza del fenómeno y se corresponde con el pasaje del *Verstand* (entendimiento) a la *Vernunft* (razón); en realidad, no sólo se corresponde sino que impone ese pasaje.

La integración está lejos de ser una fantasía especulativa. La unidad del mundo, rota, en cierto sentido, por la actividad parceladora, por la producción de objetos aislados y por la consolidación –material o intelectual– de series causales particulares, renace en un nuevo plano, en el plano humano. El mundo humano objetivo es un mundo de productos que formen un todo (llamado tradicionalmente: mundo de la percepción sensible). Ese mundo social está lleno de significaciones afectivas y representativas que escapan a la puridad del instante, del objeto y del individuo aislados. El objeto más ínfimo es eje de innumerables relaciones y remite a toda clase de actividades que no están inmediatamente presentes en él. Para el niño como para el adulto los objetos no son únicamente una presencia sensible momentánea o la ocasión para una actividad subjetiva, el pensamiento; ofrecen además un contenido objetivo y social. En el más humilde de los objetos están presentes complicadas técnicas sociales y espirituales que le confieren un valor “simbólico”, representativo... Cada objeto es, pues, además, un contenido de conciencia.

Ahora bien, ese examen del conjunto de los objetos como una totalidad determina que los productos adquieran una nueva relevancia, un significado superior que no tienen cuando se los considera aisladamente.⁵¹

⁵⁰ Así, la economía política exige el pasaje de la mercancía particular al conjunto de las mercancías (mercado); del punto de vista del productor aislado, al examen de la producción y de la productividad globales. En sociología y en historia también se necesita pasar del punto de vista psicológico e individual al punto de vista del conjunto de la sociedad. En las ciencias naturales también se cumplen operaciones análogas cuando se pasa del fenómeno elemental al resultado medio, global, estadístico. Ahora bien, cuando se trata de análisis de la actividad humana esa operación de integración es posible solamente porque el todo existe concretamente y es preexistente a los elementos. Los elementos componentes son, en cierto sentido, reales “en sí” como momentos del todo, pero, en otro sentido, sólo son abstracciones, en relación al todo. El todo social se da como organización práctica o praxis.

⁵¹ Cuando se examina la actividad en la escala de la praxis, recibe nuevas determinaciones, es decir, un contenido y una forma superiores. Un país, por ejemplo, es producto de la actividad humana, de varias generaciones de hombres. Hasta el paisaje terrestre y la

Considerado como un todo el conjunto de los objetos y examinada la actividad con referencia a la escala de la praxis, la conciencia humana aparece entonces en su relación con el conjunto de los productos. Esa relación es profunda ya cuando se trata de un artista que se crea y se capta en su trabajo y en la sucesión de sus obras. Más profunda aun es cuando se trata de una comunidad histórica que plasma su propia conciencia del mismo modo.

La actividad productiva y el trabajo social no deben comprenderse con arreglo al trabajo no especializado del peón, aunque ese trabajo tenga una función en el conjunto, sino en escala humana. La producción no es algo trivial, no debe reducirse el trabajo a su forma más elemental, sino, por el contrario, concebirse según sus formas superiores. Entonces se aprehende la significación creadora y “poética” del trabajo total. Esa creación que se persigue en la praxis, a través del conjunto de los actos y de las existencias individuales y en todo el desenvolvimiento de la historia, es la creación del hombre por sí mismo.⁵²

Ahora bien, entre el hombre y la naturaleza se intercala, como objeto natural pero vuelto hacia el hombre, el vasto conjunto de los productos, el instrumento total. Todo lo que es el hombre, lo es gracias a ese conjunto de útiles y técnicas, pero, sin embargo, lo humano no puede confundirse con lo utilitario y lo instrumental. Al contrario, cuando algunos hombres se convierten en instrumentos, cuando algunas actividades humanas solamente se rigen por finalidades utilitarias, por más que se trate de ocultarlo por medio de ideologías justificantes, estamos frente a una condición inhumana.

Para resolver esa contradicción entre la existencia instrumental y la esencia libre del hombre, algunos filósofos apelan a la trascendencia,⁵³ no haciendo con ello otra cosa que restablecer, más cruelmente aún, la conciencia instrumental que se trataba de superar.

totalidad de la naturaleza es un producto –con su doble aspecto: objetivo y subjetivo– tal como existe hoy día para nosotros.

⁵² “La pretendida historia universal sólo es la producción del hombre por el trabajo humano”, decía Marx ya en los *Manuscritos de 1844*

⁵³ El hombre se realizaría más tarde, en otra vida o en otro plano que el de lo terrenal, en el de la *salvación* mística. Mientras espera su liberación, el hombre debe acatar el destino ordenado por la potencia trascendente.

No se puede ofrecer más que una respuesta de significado positivo y constructivo: la actividad que transforma al hombre en instrumento representa una contradicción en el seno de lo humano y esa contradicción puede y debe ser superada por la actividad del hombre.

La conciencia más elevada es, pues, la conciencia del hombre *en* la naturaleza, diferente de él, pero condicionando su vida.⁵⁴ No es, por lo tanto, ni una conciencia de los instrumentos y las técnicas, ni una pura conciencia de sí mismo como subjetividad exterior a la naturaleza. La conciencia superior es la conciencia de una vida natural humanizada y organizada⁵⁵ y, por lo tanto, convertida en más intensa.

La relación histórica real de la naturaleza –y de las ciencias naturales– con el hombre, es la industria. Si consideramos a la industria como una revelación exotérica de las fuerzas esenciales del hombre, podremos comprender, tanto la esencia humana de la naturaleza, como la esencia natural del hombre; las ciencias naturales se convierten, entonces, en fundamento de una ciencia humana de la misma manera como han llegado a ser el fundamento de una vida realmente humana... “La naturaleza del hombre es la naturaleza tal como llega a ser en la historia humana”.

En el curso de su historia el ser humano se aparta, en cierto sentido, de la naturaleza, pero, de tal modo que contrae con ella una relación más profunda aún y constituye con ella una unidad más elevada. El hombre es un ser limitado de la naturaleza que se comporta como un todo, que deviene sujeto activo; vida espontánea que lucha por consolidarse y es capaz de elevarse –ser finito que tiene abiertas ante sí posibilidades infinitas– a un grado superior de existencia y superar su punto de partida. El Hombre es un movimiento que vuelve sin cesar al punto de partida para retomarlo y elevarlo a un nivel siempre más alto, un ser que encierra y domina en sí mismo, poco a poco, todo su desarrollo. Su limitación y su abstracción se transforman en poder;

⁵⁴ Cfr. *Le Materialisme Dialectique*, p. 115: “Los instrumentos no son una forma impuesta desde afuera a la naturaleza, como podrían serlo categorías abstractas. No son una prisión para el hombre, una muralla entre él y la naturaleza. Una selva tropical o una tempestad en alta mar es lo cósmico puro. El hombre apresado por esas fuerzas es el hombre impotente y aislado, extraño a la naturaleza por ser una víctima de la naturaleza. Pero un paisaje humanizado –una casa en ese paisaje, con apropiado estilo– muestra al hombre en la naturaleza y reconciliado con ella justamente por medio de su apropiación.”

⁵⁵ La vida natural está orgánicamente limitada en los animales, reducida a algunas tendencias elementales que responden a necesidades igualmente elementales y que desaparecen inmediatamente de satisfechas. La vida natural se intensifica en el hombre por la diversificación y progreso infinito de las tendencias y las necesidades.

aquello que es lo más limitado en él –su entendimiento abstracto, la capacidad de fijar objetos e instantes, instrumentos y conceptos, en su separación– se convierte precisamente en el comienzo de su poderío creciente. La conciencia del hombre manifiesta su poder sobre las cosas, pero también su limitación, puesto que sólo se alcanza por medio de la abstracción, de la lógica y en la conciencia del hombre teórico, ajeno a la naturaleza. La conciencia expresa, por lo tanto, a la vez la finitud del hombre y su infinitud. Ahí reside su contradicción interna, la que lo fuerza a profundizarse y superarse siempre. Y ahí reside su drama, su desdicha, y su grandeza. De la limitación, el hombre hace surgir un infinito determinado, humano, que confina, libera y supera a lo indefinido que se da en la existencia natural y que puede recibir el nombre de: potencia humana, conocimiento, acción, amor, espíritu o, simplemente, lo humano.

SECTOR DOMINADO Y SECTOR NO DOMINADO

Una ley simple, como la de la caída de los cuerpos, sólo es verdadera en condiciones que se suelen llamar, con frecuencia, erróneamente, "ideales". No lo es para ningún cuerpo real, pues sólo es válida para un cuerpo cayendo en el vacío. Mediante la abstracción se han eliminado las acciones perturbadoras y se ha impuesto el cumplimiento del fenómeno natural en condiciones rigurosamente consolidadas, en función únicamente del tiempo, del espacio y de la fuerza llamada "peso". De ese modo se encuentra una ley simple, una relación matemática entre el tiempo y el espacio.⁵⁶

La ley de la caída de los cuerpos implica, pues, la producción de un objeto definido, con un lado natural y un lado humano, un contenido objetivo y un sentido subjetivo, un aspecto concreto y otro abstracto.⁵⁷

⁵⁶ Cfr. en *Logique Formelle, Logique Dialectique*, pp. 98 y ss., cómo llega la ciencia a enunciar una ley como lo de la caída de los cuerpos. Ver apéndice del presente volumen, nota C.

⁵⁷ Todo pensamiento es movimiento. El pensamiento que se detiene deja... productos: obras, textos, resultados ideológicos, verdades... El movimiento del pensamiento transcurre entre dos polos determinados, opuestos y enlazados (abstracto y concreto, absoluto y relativo, inmediato y mediato, inducción y deducción, análisis y síntesis, etc.). Las parejas de términos polares en cuestión, los términos opuestos, designan *momentos*, fases del pensamiento que éste recorre en su movimiento y que están indisolublemente unidas. Cfr. *id.*, p. 59. Para la relación *abstracto-concreto*, es sumamente importante y esclarecedor el análisis que hace Lefebvre y que puede consultarse en el apéndice de este volumen, nota D.

Toda actividad, al aislar de la naturaleza un objeto, constituye un análisis. La actividad separa, aísla y consolida,⁵⁸ pero la inmovilización del producto nunca es completa, sea por causa de la naturaleza que recupera finalmente siempre los objetos que el hombre le ha querido abstraer, sea por causa de la actividad que siempre marcha hacia nuevas determinaciones. No existe actividad puramente teórica, que se proponga recortar abstractamente el mundo, identificar abstractamente lo diverso o inmovilizar completamente lo dado moviente. La dialéctica de la actividad teórica se desarrolla en relaciones múltiples. Prosigue, en el seno del mundo, sin separarse nunca de la praxis total, un vasto análisis que no puede ser exclusivamente un análisis, sino que es también, necesariamente, una síntesis.⁵⁹ La actividad cognoscitiva pone de manifiesto las relaciones de los objetos precisamente al aislarlos. El objeto separado es abstracto y la relación es entonces lo concreto, pero, una vez aislada, la relación se convierte en abstracta y remite al objeto, a la esencia del objeto. La actividad marcha así siempre de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto. Separa. Une después de haber separado y recíprocamente. Descubre relaciones después de haber aislado elementos y viceversa. Todo producto, toda ley, toda propiedad descubierta en las cosas tiene, por lo tanto, carácter relativo, provisorio, aproximado y, al mismo tiempo, carácter objetivo y concreto.

La operación de consolidación comienza por distinguir en cada caso dos especies de “causas”. Causas que se pueden aislar y agrupar en series bien determinadas en relación al objeto y al fin de la actividad y causas “sutiles”, que provisionalmente se dejan de lado y se consideran como perturbadoras.⁶⁰ Las segundas pueden llegar a ser después las más interesantes, pero el conocimiento siempre comienza por su eliminación. Se descarta así, bajo reserva de posterior reconocimiento, la casualidad, el azar.

⁵⁸ Por lo tanto mata y rompe. Sin embargo, aprende así a apoderarse de lo real, viviente y móvil. Esto solamente puede lograrlo si continúa indefinidamente su tarea. Esa contradicción interna obliga a la actividad a superarse. El análisis no concluye jamás.

⁵⁹ Cfr. *Logique Formelle, Logique Dialectique*, p. 88-93. El análisis de esta oposición también se encontrará en el apéndice de este volumen, nota E.

⁶⁰ Por ejemplo: la acción del aire en la caída de los cuerpos. Las causas “sutiles” siempre existen en número ilimitado; representan la acción de la totalidad de la naturaleza sobre el objeto en consideración.

La operación de consolidación tiene siempre como meta esencial la producción de un *determinismo*. Lo que es verdadero de todo producto es igualmente verdadero de todo determinismo, especie del género; es una creación, pero eso no quiere decir una construcción arbitraria. Se sustrae, por medio de una operación práctica –objetiva en cierto sentido, por lo tanto– a la indefinida realidad de la naturaleza, a las causas perturbadoras, a todos los azares como tales.

Todo determinismo es una serie de fenómenos consolidada. Tiene una significación objetiva, una realidad objetiva y, al mismo tiempo, algo de relativo y subjetivo. Aislado provisoriamente, adquiere toda su significación en el conjunto de las relaciones, que requieren ese aislamiento previo para ponerse de manifiesto en el curso de la investigación.

El conjunto de la actividad productiva –la praxis– tiende a crear un universo consolidado, un mundo hecho de un número inmenso de series causales determinadas. Desde este punto de vista, el mecanismo es un vasto instrumento, cuya principal función consiste en establecer relaciones sujetas al control humano, privilegiado instrumento que corresponde al mayor éxito obtenido por la operación consolidadora de determinismos. El mecanismo y el determinismo tienen así algo de objetivo, pero debe evitarse cuidadosamente el ver en ellos solamente lo objetivo y transformarlos en fatalidad. *Cada determinismo* ocupa su lugar en el conjunto de las determinaciones y de los fines de la actividad. *El Conjunto de los Determinismos* constituye un todo dominado por la actividad humana. *Ese conjunto, organizado por la praxis y en el cual se vuelve a encontrar la unidad de lo real* –jamás totalmente rota por ningún determinado parcial–, es *lo concreto verdadero*.

La actividad humana, la praxis, se desarrolla introduciendo oposiciones en el mundo, cosa que solamente puede hacer destacando las que se encuentran ya esbozadas. Acentúa así el carácter de los momentos, aspectos o propiedades de lo real que tienen algo de distinto. Introduce en la realidad las oposiciones de lo concreto y de lo abstracto, de la necesidad y el azar, del determinismo causal y la finalidad. Pero, al mismo tiempo, introduce –produce– su unidad.

La operación de consolidación puede poner condiciones a un desarrollo natural y, en consecuencia, orientarlo, sin por eso suprimirlo.⁶¹ La actividad productiva desconfía de las contradicciones, de los conflictos objetivos de fuerzas, porque pueden conducir a la ruptura de la consolidación buscada. Por un lado, pues, la actividad aprovecha las oposiciones, las acentúa, introduce otras nuevas, pero, por otro lado, busca continuamente reducir y superar la contradicción externa. En general, la contradicción no es admitida en los productos de la actividad, sino bajo la forma de equilibrio entre fuerzas opuestas. El equilibrio concluye en reposo provisorio; una fuerza nueva, cuidadosamente medida y dosificada romperá ese equilibrio en el momento deseado y en un sentido determinado.⁶² La actividad se esfuerza, pues, por consolidar la misma contradicción, por hacer de ella un instrumento y un determinismo. La operación es posible y tiene éxito, pero no es más que relativa. Es verdadera solamente para un objeto aislado. No suprime ni la dialéctica de la naturaleza, ni la dialéctica de la actividad.

Muchos filósofos mecanicistas e idealistas han cometido el error de absolutizar la operación de consolidación. Ese error se evita pasando de la consideración del producto aislado a la del conjunto de los productos, y de la actividad parcial al movimiento de actividad total. La actividad no suprime la contradicción, al contrario, vive en ella. En el preciso instante en que procura reducirla, la lleva en su propio seno. Solamente puede dominarla y crear una unidad superior, haciéndola renacer más profundamente.

El sector no-dominado del mundo sigue siendo inmenso. En lo relativo a la naturaleza, ese sector es para el hombre fatalidad y azar bruto. En el hombre mismo, se denomina: espontaneidad pura, inconciencia y, también, destino, psicológico o social. Comprende todo aquello que la actividad no ha podido, hasta ahora, orientar ni consolidar, todo aquello que no es aún “producto” del hombre y para el hombre. Se trata de una inmensa porción de la realidad que no está humanizada alrededor del hombre y en el hombre mismo, que no es aún objeto para la praxis.⁶³

⁶¹ Cuando se cultiva un árbol, por ejemplo, el movimiento objetivo solamente es protegido y dirigido.

⁶² En las construcciones teóricas de la mecánica y de la física o en construcciones materiales, tales como las máquinas, es posible observar esos equilibrios.

⁶³ Cfr. *Le Materialisme Dialectique.*, p. 122: “La actividad productiva contiene la siguiente contradicción, la más profunda de todas: la dolorosa oposición entre el poderío del hombre y su impotencia –entre lo que constituye la vida del hombre y lo que constituye su muerte–.

Todavía se extiende, desdichadamente, hasta casi toda la vida natural y biológica, hasta casi toda la vida psicológica y social del ser humano.

El poder del hombre, que parecía tan grande, aparece de este modo, frágil y amenazado. El sector no dominado que se determina primeramente como existencia o realidad exterior, se manifiesta bien pronto como la existencia precisamente más interior, más íntima.

¿Cómo se acostumbra a reaccionar frente a ese sector no dominado de la realidad? La actitud más habitual suele ser una exploración cumplida con medios no científicos, una interpretación o una proyección, más o menos arbitraria, de la conciencia alcanzada en el sector dominado. Desde que existió este último, siempre aparecieron esos fenómenos de exploración, interpretación, confusión o proyección. La exploración se ha realizado con métodos de expresión literaria o poética. La interpretación y la proyección han determinado los mitos y las religiones, elementos esenciales de las ideologías. Dilthey dijo, acertadamente, que:

“debe considerarse como el progreso más difícil del espíritu humano aquel mediante el cual la fantasía subyugó lo real... formando la continuidad de las ciencias experimentales gracias a las cuales la raza humana acabará por dominar en el planeta que habita...”

Y prosigue:

“El progreso del mundo va de los sueños, los hechiceros y los augures, de los oráculos y los profetas, por la puerta de oro de la fantasía auténtica, hacia el mundo de la ciencia universalmente válida que somete lo real al conocimiento humano...”

Pero, sin embargo, la conciencia primitiva contenía algunos elementos racionales en tanto que manifestaba la actividad productiva naciente y su relación con el mundo. El primitivo tiene el sentimiento de la unidad del mundo (*cf.* el *Maná* de los sociólogos) en grado más elevado que el hombre escindido de la sociedad moderna. Percibe confusa, pero vitalmente, la unidad de las contradicciones. La mentalidad llamada “prelógica” (para la cual seres contradictorios pueden constituir una unidad) contiene una parte de verdad desconocida por los etnólogos que la juzgan con el criterio rígido de la lógica formal. El pensamiento

El hombre se ve separado a cada momento de lo que lo hace ser y que todavía no logra dominar. Su esencia se halla así vitalmente amenazada, disociada, arrancada de la existencia. Muere, espiritual o materialmente.”

del primitivo implica también una actitud inspirada en el sector dominado y en la conciencia propia de ese sector, frente al enorme sector no dominado. Se trata, más precisamente, de la extensión arbitraria al sector no dominado de la conciencia propia del sector dominado. El pensamiento primitivo se figura dominar aquello que en realidad no domina, cree obtener resultados eficaces con técnicas arbitrarias: las magias.⁶⁴ No parece haber habido en el origen de las magias y las religiones una “mentalidad prelógica”, ni una magia original de la cual habrían salido a la vez las religiones y las ciencias, ni, en fin, una religión de origen sociológico, que haya inspirado la totalidad de la conducta de los primitivos, como afirman diversos autores. Las formas separadas y opuestas en la actualidad –religión, ciencia, arte– han resultado de la diferenciación, socialmente determinada, de la actividad productiva. La conciencia, apoyada sobre esa actividad, pero envuelta en el doloroso conflicto entre esa actividad y el mundo no dominado (que comprende también los impulsos fisiológicos, sexuales, etc.), ha buscado soluciones en la religión, en la expresión estética. Todas esas formas de la actividad –religiosas, artísticas– significan una especie de tentativa indirecta para comprender y gobernar el mundo no dominado, dominación que solamente puede realizar plenamente el conocimiento científico.

Ahora bien, así como existen en la conciencia primitiva elementos racionales, inversamente, la conciencia moderna contiene innumerables supervivencias de pensamiento primitivo. La presencia del sector no-dominado es más fascinante, más terrible para nosotros, que para el primitivo. Nuestro poderío vacila y nuestra lucidez se siente amenazada. Parece imprescindible apropiarse del sector no dominado a cualquier precio y por cualquier medio, y la actividad mítica persiste aún. No nos basta con explorar el sector indominado con métodos precursores de su dominio (como algunos métodos psicológicos). No nos basta tampoco con su expresión estética. Necesitamos representármolo, consolarnos en él, desarmarlo, hacerlo inofensivo. De ahí la persistencia de la religión; de ahí, también, la invención de nuevos mitos y de nuevas magias.

⁶⁴ Las magias son, al mismo tiempo, 1° interpretaciones de la práctica. El primitivo responde a la pregunta: ¿por qué se obtiene tal resultado con tal acción?; 2° extensiones ilusorias, pero tranquilizadoras, del poder de la técnica a las realidades amenazadoras y desconocidas; 3° proyecciones de la conciencia humana sobre el mundo y 4° exploraciones poéticas y a menudo prácticas de lo desconocido, como en el caso de la medicina, la alquimia, etc.

Por todo eso puede verse cuán difícil es defender la razón en el terreno del puro racionalismo. O la razón es una fuerza viviente, una actividad que lucha por vencer dominando al mundo y al hombre, un poder creador de orden y de unidad, o es una forma impotente, destinada a dejar el lugar a interpretaciones míticas que fetichizan los elementos de la naturaleza o los productos sociales o ambos a la vez (suelo, raza, Estado,..). Si la razón pretende permanecer como interioridad pura, cae inevitablemente bajo la autoridad exterior.

EL DETERMINISMO FÍSICO

El determinismo físico no puede ser absoluto. Es sólo relativo y, por lo tanto, aproximado. Es relativo a la escala humana, a la actividad humana y a la finalidad de esa actividad. Debemos extenderlo y profundizarlo constantemente reuniendo nuevas series causales y nuevos fragmentos del mundo a teorías y finalidades más amplias. Para eso es preciso criticar constantemente el determinismo alcanzado; su verdad sólo se encuentra en las determinaciones posteriores y más amplias en las cuales se reúne la crítica de ese determinismo y el análisis de la actividad que lo ha producido. El determinismo alcanzado por una ciencia no es más que un momento, una etapa. Todo determinismo matemático, físico, químico, biológico, etc., permanece abierto, por un lado sobre la naturaleza toda entera, y, por el otro, sobre la actividad humana.

El hombre forma y consolida un mundo, su mundo, aquel en que está, pero esa consolidación es relativa y aproximada. Nuestro mundo se organiza y estabiliza relativamente, únicamente abriéndose y extendiéndose hacia las realidades de la naturaleza que están en otra escala.

Los cambios de escala plantean problemas. Causas sutiles pasan progresivamente al primer plano de la investigación. El sabio introduce la noción de determinismo estadístico y formula leyes que no se deducen lógicamente de las leyes válidas en otra escala. Esa extensión de nuestro mundo se ha señalado así por el descubrimiento de grados cualitativamente distintos de lo real, cuyas leyes son estadísticas en relación a los elementos cuantitativos que las componen, pero, a su turno, "atómicas" en relación a los grados y conjuntos superiores. El mundo humano aparece así como constituido

de emergencias, de formas, de ritmos que nacen en la naturaleza y allí se consolidan relativamente. Hay un espacio humano y un tiempo humano que están, por un lado, inmersos en la naturaleza y, por otro, fuera de ella. Los ritmos humanos (tiempo biológico, psicológico, social –tiempo de nuestro organismo y tiempo del reloj) determinan nuestra manera de percibir el mundo, de concebirlo y hasta las leyes que en él descubrimos. Pero ese tiempo sólo es abstracto por un lado (variable de los físicos); por otro lado es un hecho de la naturaleza. Las leyes, al mismo tiempo que reflejan nuestra duración, tienen un sentido objetivo. La tranquilidad de los fenómenos, para emplear una fórmula hegeliana, se mide según nuestro ritmo; pero nuestro ritmo está sumergido en los ritmos de la naturaleza. Es por eso que la previsión y la inducción son posibles.

No debemos representarnos la naturaleza física como una yuxtaposición o una suma de determinismos exteriores los unos a los otros. Cada determinismo es un producto: no una construcción abstracta de la inteligencia pura, sino un producto de la praxis. El conjunto de los determinismos es así un vasto producto de la actividad, un inmenso objeto: el mundo. Ese objeto debe ser comprendido, por un lado, en función de la naturaleza y, por otro, en función de la actividad productiva que es, ella misma, un todo que no está separado de la naturaleza.

Empeñarse en obtener una representación de la naturaleza “en sí” es absurdo. Esa existencia supremamente concreta, la naturaleza “pura”, es, al mismo tiempo, para nosotros, la abstracción más desnuda. Está más acá de todas las determinaciones: indiferente, desarrollo espontáneo todavía indeterminado para nosotros, salvo en las leyes más generales y más abstractas de la dialéctica. Proponerse determinar la naturaleza separadamente de la actividad que –fundada sobre ella– la penetra y la “comprende” enlazando orgánicamente sus elementos dispersos, es plantear un problema sin posible solución, un problema metafísico al cual solamente se puede responder con un mito. Es querer pensar un mundo negándose a reconocer las condiciones para que exista un mundo.

La actividad productiva rompe el objeto natural en múltiples determinismos. Esa multiplicidad es relativa a las diferentes ciencias, técnicas y especializaciones del conocimiento y plantea el problema de la unidad. Ahora bien, el enlace de todos esos determinismos es el

hombre real y activo. El hombre se ha visto obligado a fragmentar su actividad y los objetos de su actividad para formar su mundo y dominar a la naturaleza. Se ha visto obligado a considerarse a sí mismo desde diversos puntos de vista: como ser material, tangible y visible; como ser biológico; como resultado de cálculos matemáticos, etc.; e igualmente a los demás seres del universo. Esa multiplicidad de determinismos revela articulaciones objetivas del universo y, especialmente, la existencia de grados que tienen una realidad específica. Sin embargo, esa multiplicidad no debe considerarse como absoluta, sólo es provisoria, porque el hombre es uno y el mundo alrededor de él es un todo. La ruptura del universo en determinismos parciales es constantemente superada en la vida y en la práctica y la unidad dialéctica es continuamente reproducida. Esa unidad dialéctica tenderá hacia una unidad cada vez más elevada en la medida en que el hombre logre realizarse y hacer de sí una unidad que encierre a la totalidad de la naturaleza. Entonces, como dijo Marx en los *Manuscrito* de 1844:

“Las ciencias naturales estarán subordinadas a la ciencia del hombre; la ciencia del hombre estará subordinada a la ciencia natural; ambas serán una sola ciencia.”

Las series causales y los determinismos, pues, parten del hombre y concluyen en el hombre. El análisis hecho puede resumirse en una fórmula: “El determinismo físico es el hombre en la naturaleza”. Para poder comprender a las ciencias en su multiplicidad, en su objetividad y en su unidad, se necesita desarrollar una teoría dialéctica del conocimiento y de la actividad productiva.

EL DETERMINISMO SOCIAL

“Las cosas humanas han progresado, en general, por su lado malo”. La esclavitud ha condicionado a la mayoría de las grandes civilizaciones. Revoluciones y guerras han sido necesarias para destruir y permitir la superación de civilizaciones estancadas. La decadencia del mundo antiguo hizo desaparecer la limitación de su estructura social y de su pensamiento.

Ese lado malo roe y destruye lo existente, causa su decadencia y su crisis. De ese modo contribuye a la aparición de los elementos de una nueva realidad. Lo negativo es, al principio, una manifestación accidental; se convierte después en una nueva esencia que aparece como una forma humilde, exterior y esporádica. Finalmente se afirma como grado nuevo de la realidad.⁶⁵

La realidad de un objeto social se puede comparar con la de los objetos sensibles: es un producto de la actividad, abstracto por un lado, real y concreto por el otro. Sobre él se puede actuar porque es objetivo y resistente, sin ser, sin embargo, una realidad brutalmente dada.⁶⁶

Los objetos materiales intervienen en la sociedad humana: son “bienes”. Como tales estimulan la actividad, las necesidades y las relaciones humanas, pero imponen a esa actividad ciertas determinaciones.⁶⁷ Aunque lleguen a ser soportes de relaciones sociales, aunque se conviertan en objetos específicamente sociales, continúan determinando luchas y contradicciones en la actividad humana.⁶⁸ En consecuencia, los objetos, como objetos materiales primero y como objetos sociales después –por ejemplo como conjunto de mercaderías y mercado– determinan la actividad social y el desarrollo económico-social.

La acción política, por su parte, corresponde en el plano humano, y en lo concerniente a las relaciones sociales, a la acción práctica sobre la naturaleza. Actúa por medio de las relaciones sociales para conservar o modificar las relaciones sociales; interviene en los conflictos utilizando las fuerzas en lucha.

En la historia no hay fronteras netas entre las épocas, las civilizaciones y las clases. El movimiento social es complejo. La acción política se esfuerza en contener ese proceso dentro de formas determinadas,

⁶⁵ Cuando se multiplican sus elementos, antes separados e impotentes. Así, por ejemplo, los primeros mercaderes de lo Edad Media originaron la burguesía y los primeros artesanos arruinados, raros al comienzo, en el siglo XVI, cada vez más numerosos después, originaron el proletariado, la nueva realidad social, lo clase social nueva.

⁶⁶ Un objeto social típico es el mercado. Todavía en la actualidad presiona sobre los seres humanos, tiene poder sobre ellos, exactamente igual que las realidades del sector no dominado de la naturaleza. Tiene algo de conocido y algo de desconocido; algo de apariencia y algo de realidad; puede dar lugar a la aplicación de una fuerza y de un método específico de acción que le confiera una nueva forma, que lo modele.

⁶⁷ Especialmente la escasez de objetos de consumo ha desencadenado desde el comienzo hasta nuestros días (en que, por el contrario, entramos en una época de abundancia) conflictos y competencias que prolongan en lo social la lucha natural por la vida.

⁶⁸ De la concurrencia general emergen las luchas de algunos poderosos grupos, las clases sociales.

eliminando los elementos perturbadores. Interviene para tallar en el desarrollo espontáneo estructuras consolidadas: formas de Estado, productos de la acción que se aplican a las relaciones sociales.⁶⁹ En consecuencia ha hecho surgir hasta nuestros días contradicciones cada vez más profundas, preparando así el camino para la emergencia de formas nuevas y el triunfo de nuevas fuerzas que cancelen esas contradicciones.

También el análisis del determinismo social puede resumirse en una fórmula “el determinismo social es la naturaleza en el hombre”. En efecto, el determinismo social permite la actividad humana, la condiciona, y, sin embargo, la limita. El determinismo social permite la libertad del hombre y, sin embargo, se opone a ella. Se origina en la objetividad natural que se prolonga en la objetividad de los fetiches y de las relaciones sociales. Nace igualmente de las determinaciones naturales: la escasez de bienes, la lucha por la vida. Las realidades sociales y los objetos sociales aparecen como consecuencia de procesos espontáneos semejantes a los que descubre la ciencia natural y son resultados estadísticos de fenómenos elementales. El determinismo social es así lo inhumano en el seno de lo humano, la continuación, en lo humano, de las luchas naturales y de las realidades biológicas. Es el hombre aun irrealizado, la naturaleza en el hombre.

EL HOMBRE TOTAL

El hombre, humilde fragmento de la naturaleza, ser biológico débil y desnudo entre todos, lucha audazmente por afirmarse y llega así a constituir una “esencia” separada de la existencia natural. Esa separación de la naturaleza es fundamental. El hombre no es, ni puede ser ya, un simple ser natural. Sin embargo sólo es y puede llegar a ser el ser que es, en seno de la naturaleza. En cada etapa del proceso, la contradicción, punto de partida de la historia humana, se reproduce y se profundiza. El hombre activo, por medio de su propia actividad creadora, sujetando a su dominio una porción cada vez más grande de la naturaleza, fuera y dentro de sí, se produce a sí mismo, produce y reproduce su propia vida. Crece. Sin embargo su poderío cada vez mayor se vuelve contra él toma la forma de exterioridad y convertido en

⁶⁹ La acción política se sirve de las fuerzas en presencia y, por lo tanto, actúa siempre en beneficio de las más poderosa de ellas.

determinismo social, lo somete a penosas pruebas. El hombre no es, por cierto, ese determinismo, pero tampoco es nada separado de él. Lo humano sólo existe al principio dentro de lo inhumano, pero se afirma y se desarrolla apoyándose en él. El hombre no sólo depende de la naturaleza, sino también de la sociedad. Sometido a la brutalidad biológica, se opone también brutalmente a ella en el Derecho, la Moral y la Religión.

Hay, por ende, un íntimo desgarramiento en el hombre y su esencia se forma en el desgarramiento. Al principio es solamente la contradicción con la naturaleza. Pero las actividades que superan las formas naturales del antagonismo –la praxis, el pensamiento, el espíritu en cuanto implica una cierta unidad inmanente que domina la exterioridad– frecuentemente no hacen más que agravar y profundizar esos desgarramientos y esas luchas.

Hasta ahora siempre ha parecido que lo humano no existiera, que solamente fuera una apariencia y un consuelo. Pero no es así. Lo humano se pone de manifiesto cuando consideramos la actividad como un todo y dejamos de ver cada objeto, cada acontecimiento y cada individuo en sus particularidades perecederas. Lo humano es, al principio, virtualidad abstracta. No parece tener otra realidad que una existencia ideal. Pero cada problema que surge de una contradicción exige solución y el hombre marcha hacia ella mediante la realización de una actividad superadora. De ese modo la esencia humana va alcanzando nuevos grados de actualidad. Cada vez que la actividad del hombre viviente resuelve una contradicción, éste se aproxima más a su verdadera esencia. Todo sucede como si la historia y el movimiento dramático de las cosas humanas tuvieran un motor inmanente, y la esencia del hombre fuera este motor. Creación y descubrimiento coinciden: lo humano es, a la vez, producido –creado– y descubierto.⁷⁰

El hombre nace y se realiza, pues, en aquello que es “lo otro” en relación a él; en aquello que lo niega y que es, a su vez, negado; pero que está íntimamente unido con él: a naturaleza. Unido con ella, dominándola poco a poco, el hombre va creando una naturaleza humana. La naturaleza se humaniza alrededor del hombre y *en* el

⁷⁰ El idealismo aisló esa parte del hombre que emerge poco a poco, su esencia. La considera “en sí”, separada de sus condiciones de existencia, como si tuviera asegurado el éxito por adelantado. Diluye de ese modo toda la dramaticidad del nacimiento del hombre y embota las voluntades que deben ponerse a su servicio.

hombre. Por un lado se convierte en mundo, en experiencia organizada; por el otro, lo que en una etapa anterior era aspiración, se convierte en naturaleza humana, existencia concreta y nueva potencialidad. La labor humana humaniza la naturaleza y se exterioriza en ella. Al mismo tiempo, la naturaleza se interioriza en el hombre, se convierte en vitalidad lúcida, en energía instintiva libre de las limitaciones del instinto natural, meramente pasivo. La naturaleza humana es una unidad, un cambio de ser, una superación de la disociación.

“La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, a saber, la naturaleza en cuanto no es el mismo cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza, es decir: la naturaleza es su cuerpo, con el cual tiene que estar en continuo proceso para no morir. Decir que la vida física y espiritual del hombre está unida con la naturaleza, no tiene otro sentido que el de decir que la naturaleza está unida a sí misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza...”

“...En la transformación del mundo objetivo... el hombre llega a confirmarse verdaderamente como ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Por ella la naturaleza parece su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida genérica del hombre, porque el hombre no sólo se desdobra intelectualmente, como en la conciencia, sino también prácticamente, realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo de su propia creación.”⁷¹

El trabajo, la producción económica, no es, sin embargo un fin en sí. “El resultado esencial de la producción es la existencia del hombre.” (*Ibid.*) La historia del hombre es la historia social de la apropiación por el hombre de la naturaleza y de la propia naturaleza. El trabajo y la actividad económica son medios de esa apropiación, momentos esenciales de la esencia humana, pero siempre que sean integrados y dominados por ella. En sí mismos no son esa esencia. El hombre económico debe ser superado para que pueda manifestarse la libertad del *hombre total* y sólo como *hombre total* el hombre podrá apropiarse de su múltiple esencia. El *hombre total* es “todo naturaleza”: espontaneidad organizada y lúcida que encierra en sí todas las energías de la materia y de la vida, todo el pasado y el futuro del

⁷¹ K. Marx, *Man. Econ. Fil. de 1844*

mundo y de la especie. Pero transforma esa naturaleza en voluntad triunfante y en libertad.

Más todavía hoy el trabajo social y la actividad económica, los productos y las fuerzas de producción, no integrados ni dominados, aparecen como *lo otro* del hombre, como *destino* que a cada paso amenaza anonadarlo. La independencia de las potencias económicas –fatalidad, *fatum* del mundo moderno– debe ser comprendida y dominada. En cuanto la objetividad del proceso social es definida como tal, está cumplida la primera de las condiciones para su superación. Queda unida entonces a la operante y objetiva actividad del sujeto humano. Éste, que empieza por *subjetivizar* en sí ese contenido objetivo que se pone frente a él, despliega inmediatamente una renovada actividad más objetiva, más eficaz, que se produce más lúcidamente y que es su propia creación consciente.

Los *destinos* han sido siempre *lo otro* de lo humano. El aspecto trágico que a menudo presenta la historia proviene del hecho de que ningún destino puede ser justificable para aquellos que lo sufren. Sólo encuentra su justificación en el devenir del hombre, que todos los destinos a la vez preparan y obstaculizan. Pues la historia no es un caos absurdo de anécdotas y violencias. Existe como tal sólo por su sujeto viviente, el hombre total que en ella se va formando.

Los dolores del nacimiento no han concluido aún. El hombre total sigue todavía luchando por nacer. Apenas si está presentido como unidad y solución. En la realidad está disperso en múltiples actividades especializadas y unilaterales. Por eso la poca conciencia que de sí mismo ha sido capaz de extraer la ha sacado de las ideologías, que son, precisamente, los productos alienados de su propia conciencia, no una apropiación de sí mismo, sino una alienación.

El hombre se descubre a sí mismo en los resultados de su acción, pero, cuando la actividad creadora se diversifica, la conciencia de sus productos deja de ser inmediata, como lo era para el primitivo o el infante; y se convierte en social y abstracta. Aparece una nueva especie de productos, los espirituales. A partir de entonces la producción total humana consta de: productos materiales, productos sociales propiamente dichos, y productos espirituales. Los productos espirituales son también, en cierto sentido, objetos: porque son exteriores a la conciencia humana individual, pero dependen muy

estrechamente de la actividad que se desarrolla en un marco social dado y en un momento histórico determinado.

Es así que los productos espirituales, las *ideologías*, expresan simultáneamente la actividad global de los grupos sociales, el nivel alcanzado por su poderío práctico y la ruptura del mundo y de la conciencia como consecuencia de la parcelación de las actividades. Las relaciones reales son disfrazadas. La actividad que busca la autoconciencia por medio de la apropiación de esos productos espirituales se ve arrancada fuera de sí misma, transportada fuera de sí. Las representaciones ideológicas traspasan lo humano al plano de las cosas, de las sustancias exteriores: dioses, destino, verdad metafísica absoluta. Las cosas espirituales se superponen a las cosas materiales –sin relación consciente con ellas– hasta el punto de hacer que los hombres pierdan la conciencia de la propia actividad creadora. La objetividad de los productos espirituales contiene una parte ilusoria. Pero esa parte ilusoria es transformada en realidad: los hombres *creen* en el origen trascendente de las representaciones cosificadas de la sociedad en que viven. Los jefes políticos captan y aprovechan esas creencias para organizar el cuerpo social. La alienación teórica se convierte así en alienación práctica, reaccionando sobre la praxis. Mitos y fetiches parecen dotados de un poder real: el poder que les ha sido conferido por los hombres, y que no es más que la propia fuerza vuelta contra ellos mismos.

Esos productos espirituales contienen, empero, algo de verdad. Expresan, traspuesta, la vida humana concreta. Son elementos propios de cada cultura y de cada estilo de vida que suelen ser valiosos. Algunos de ellos, especialmente muchos de los creados por la cultura helénica, podrán integrarse en la nuestra, cuando ésta sea organizada y renovada. Los estilos resultan generalmente de la repetición y acumulación de los actos más humildes de la vida cotidiana. Pero hay, en las grandes civilizaciones, un penoso contraste entre el fasto de las justificaciones ideológicas, de los ropajes y las palabras, y la vulgaridad de los gestos de todos los días. El futuro también tendrá que resolver esa contradicción entre lo pensado e imaginado y la realidad.

La eficacia de las ideologías deriva esencialmente de la creencia; mas poco a poco la conciencia –al ponerse de manifiesto la contradicción, que exige una crítica y que determina, en definitiva, la actividad requerida para la solución– se retira de su producto, se reconquista por

la reflexión y la actividad real. Todas las ideologías han sido históricamente superadas después de un período más o menos largo de *conciencia desdichada*. La realidad humana y el pensamiento se forman a través de las ideologías, pero superándolas, liberándose de ellas. Finalmente se ponen como actividades reales.

Todavía hoy, en que su dominio sobre la naturaleza es grande, el hombre sigue siendo, más que nunca, víctima de fetiches que él mismo ha suscitado. De extrañas existencias abstractas y reales, groseramente materiales, pero revestidas de seductoras ideologías, muchas veces fascinantes... Una nueva conciencia—lúcida, tenaz, desconfiada—, es imprescindible para desenmascarar esos fetiches, para librar a la razón del vértigo mental a que se ve arrastrada por ellos. El *materialismo dialéctico* querría ser la expresión y el órgano de esa conciencia.

Los hombres todavía comprenden mal su propia esencia y su verdadera grandeza. El análisis de la *producción del hombre por sí mismo* enseña que todas las definiciones de la esencia humana corresponden a momentos de esa *producción*. La palabra *producción* es esencial porque encierra y supone en el hombre la naturaleza, la actividad y el conocimiento. Esta palabra, frecuentemente interpretada trivialmente, porque se la considera en la escala mínima, expresa toda la grandeza humana. Su importancia no es evidente todavía porque la vida humana no se produce conscientemente, ni comprende su propia producción. Se mueve en el fetichismo, al mismo tiempo modo de existencia y modo de conciencia.⁷²

“Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, dentro y por medio de una forma social determinada”.⁷³

Decir que la esencia humana se encuentra todavía *alienada*, equivale a decir, ante todo, que las formas sociales obstaculizan esa apropiación de la naturaleza por el individuo. La actividad creadora, la esencia

⁷² Cfr. *Man. Econ. Fil. de 1814*. Dice Marx: “El objeto que el trabajador produce: su producto, se le opone como un *ser ajeno*, como un *poder independiente* (...) Como en la religión la actividad espontánea de la fantasía humana, del cerebro humano y del corazón humano obra sobre el individuo como si fuera independiente del individuo, es decir, como actividad ajena, divina o diabólica, de lo misma manera la actividad del trabajador no es su actividad espontánea. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo (...) el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece al hombre sólo como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de la conservación de su existencia física...” “...La vida misma aparece únicamente como *medio de vida*”

⁷³ K. Marx. *Crítica de la Economía Política*

humana, la individualidad, que debería ser –en términos éticos– un *fin en sí*, sólo es medio. La situación actual es intolerable porque la realidad humana está más profundamente disociada que nunca. Pareciera que todas las modalidades posibles de escisión, dispersión y contradicción convergieran hacia una inmensa desdicha humana. Lo humano peligra, amenazado en la existencia concreta, se esfuma en el espíritu.

El tiempo ha llegado en que:

“todo lo que los hombres habían considerado hasta ahora como inalienable, se ha convertido en objeto de cambio, de tráfico mercantil, y puede enajenarse. La virtud, la conciencia, el amor, la ciencia, que se comunicaban y eran ocasión de una generosidad, de un don, también han pasado al comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal.”⁷⁴

La necesidad de dinero es la única verdadera necesidad que “engendró la economía política”, de tal suerte que “la cantidad de dinero poseída se convierte cada vez más en única cualidad esencial del hombre”. Semejante alienación genera, al mismo tiempo, ansias refinadas y artificiales, por un lado, y una bestial simplificación de las necesidades, por el otro. Y en no pocos casos en el mismo individuo. El hombre desciende por debajo de la animalidad. Se abisma en la soledad. Pierde hasta el deseo de un contacto real con sus semejantes. La propia vida se le convierte en algo ajeno “que se le desliza de las manos”. La esencia social se deshumaniza: no es otra que la moneda, por ende una mera esencia económica.

“Mis medios de subsistencia son ajenos. Lo que es objeto de mi deseo es inaccesible posesión ajena. Cada cosa es otra que sí misma: mi misma actividad es otra. En fin, y ésto es verdad hasta para el capitalista, una potencia inhumana reina sobre el todo.”

Ese predominio de lo económico es, precisamente, lo inhumano. La esencia del hombre está sometida a una cosa, el *dinero*: el *Fetiché*.⁷⁵

⁷⁴ K. Marx *Miseria de la Filosofía*.

⁷⁵ No puede dejarse de observar cuan sintomático es la constante atribución Marx del vicio del “economismo absoluto”. Como vemos todo su esfuerzo tiende precisamente a la superación del “homo economicus”, creación práctica del proceso real de la economía capitalista y punto de partida teórico de la economía burguesa.

El capitalista es, como individuo, un hombre *privado* de todo, menos de dinero. Pero esa privación la experimenta con la mayor intensidad el no capitalista. A éste le falta inclusive el dinero, lo único significativo para una vida fundada en la obtención de ganancias. No se puede concebir el ser humano fuera de una comunidad. Todas las estructuras sociales han definido una cierta unidad. Pero cuando esa comunidad está desgarrada por luchas internas –latentes o manifiestas– deja de ser tal. El hombre se convierte en el lobo del hombre. El hombre está entonces alienado, lo mismo que la comunidad humana.

Pues bien, la alienación del hombre y la comunidad tiene actualmente su fundamento en la situación inhumana de algunos grupos sociales, de los cuales el más importante es el proletariado. Esos grupos son excluidos de la comunidad o admitidos sólo aparentemente, de palabra y para su mera utilización política. No participan ni en la condición material, ni, en consecuencia, en la condición espiritual de la comunidad. Y cuando esos grupos se lanzan a una acción destinada a hacerlos participar de la comunidad, sus adversarios los acusan de querer disolverla.

En una estructura social fundada en la propiedad individual de los grandes medios sociales de producción, el proletariado es sólo un mero instrumento, un simple “apéndice de la máquina”. (*Manifiesto Comunista*.) El obrero moderno, obligado a vender su fuerza de trabajo o morir, se ha convertido en una mercancía más, en una cosa.

“...mientras más el trabajador se exterioriza trabajando, tanto más poderoso se hace el mundo ajeno, objetivo, que él crea frente a sí; tanto más pobre se hace él mismo, su mundo interior... el trabajo le es *exterior* al trabajador; no se afirma en su trabajo, sino que en él se niega; en él no se siente bien, sino infeliz... el trabajador se siente él mismo sólo fuera del trabajo; no es pues, la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer necesidades fuera de él... La actividad del trabajador no es su autoactividad. Pertenece a otro, es la pérdida de él mismo. Se llega al resultado de que el hombre que trabaja no se siente ya espontáneamente activo, libre, excepto en sus funciones animales: comer, beber, procrear. En sus funciones humanas no se siente ya sino como un animal. Comer, beber, procrear son, por cierto, también funciones humanas. Sin embargo, en la abstracción que las separa de todo el demás

ámbito de la actividad humana, haciendo de ellas unas metas exclusivas y supremas, son funciones animales... Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad en tanto que actividad que le es ajena, que no le pertenece.⁷⁶

Así es como los productores, individualmente y en conjunto, están separados y son privados de los bienes que crean. El conjunto de los productores no recibe para su consumo el conjunto de los bienes materiales producidos. Y de ese hecho surge la superproducción relativa, que transforma en privaciones –crisis, luchas económicas y políticas– la abundancia que es posible en la actualidad.

La vida de la comunidad humana está rota. La actividad creadora se ha convertido en medio para el individuo, que se separa así de la comunidad. Y en particular, la comunidad se transforma en el mero medio de aquellos individuos que detentan los medios de producción.

La alienación se extiende así a toda la vida. El individuo es impotente para librarse de ella. Cuando intenta hacerlo no encuentra mejor medio para ello que aislarse en sí mismo, lo que es precisamente una forma intensificada de la alienación. La esencia humana resulta de la totalidad del proceso social. El individuo no puede alcanzarla sino en una relación coherente y lúcida con la comunidad; no debe ni separarse de ella, ni dejarse absorber por ella. Pero en nuestra sociedad, donde las relaciones reales aparecen disfrazadas, el individuo suele creer que puede realizarse por medio del aislamiento. Se separa entonces más radicalmente de su base social y empieza a captarse a sí mismo sólo como abstracción teórica –alma, vida interior, conciencia, ideal– o como ser biológico: cuerpo, libido sexual. Por ende mantiene y reproduce en sí, agravada, la disociación propia de la comunidad. La contradicción adopta múltiples formas en él: entre la inconsciencia y la conciencia, entre la naturaleza y lo humano, entre lo social y el individuo, entre el instinto y la lucidez, entre el contenido y la forma, entre la práctica y la teoría.

El proletariado es el elemento concreto de esta sociedad, su aspecto práctico. Está en continuo contacto, por el trabajo, con la materialidad y la resistencia de las cosas, con las contradicciones de la existencia dada. El materialismo dialéctico se ha formado como expresión del proletariado, aunque yendo más allá de las limitaciones de la condición

⁷⁶ K. Marx, *Man. Econ. Fil.* 1844

proletaria precisamente por medio de una toma de conciencia de la misma, en nombre de la filosofía, la economía política y el socialismo. El proletariado detenta, pues, ciertos elementos esenciales de lo humano. Por otra parte, la burguesía ha heredado y desarrollado otros elementos también esenciales del acervo humano: la lucidez, la cultura.

Estos elementos, sin embargo, por el hecho de estar separados de los primeros han llegado a ser sólo abstractos y formales. Por esta escisión del acervo, la comunidad humana ha sido reemplazada por el mero ejercicio de la violencia, más o menos disimulada, por la dispersión infinita en el individualismo y la rivalidad de los individuos competidores. La misma dispersión se ha puesto de manifiesto en la individualidad. El elemento concreto, práctico, natural, está separado de la lucidez y la cultura. La lucidez somete al contenido concreto por medio de la violencia. Las potencias espirituales, privadas de ese contenido, funcionan abstractamente. El individuo culto se ha convertido en el *hombre teórico* descripto y criticado por Nietzsche.

La disociación material y espiritual de esta sociedad no puede dejar de ir en aumento. La decadencia es el resultado inevitable (confirmado por el análisis específicamente económico). Para poner fin a esta situación es necesario ir más allá de la estructura social que subordina una clase a otra y subordina un elemento profundo de la realidad humana a otro, porque ambos son la posesión de grupos opuestos. Hay que ir más allá de una organización económica en la cual el hombre proletario sólo es un instrumento de la producción; donde, correlativamente, la importancia de la producción es subestimada y su realidad desconocida. Para resolver la oposición entre lo individual y lo social, para descubrir el nexo y la unidad de los elementos, es preciso alcanzar plena conciencia de la praxis. Como las limitaciones de nuestra conciencia se fundan en cierta praxis –la de nuestra estructura económica y social–, es preciso avanzar más allá de ésta y crear una nueva praxis, coherente y *planificada*.

En la extrema dispersión y contradicción en que vivimos, en medio de tanta desdicha material y espiritual, tal vez no esté lejana la realización de la esencia del hombre. La profundidad cada vez mayor de las contradicciones torna imperiosa la exigencia de unidad. Alienada en tanta multiplicidad, retornando de esa dispersión, la esencia humana alcanzará su más rica unidad.

De este modo adquieren precisión en el humanismo materialista las nociones idealistas del *en sí* y el *para sí*; del germen y del cumplimiento; de la alienación y la Superación; del objeto y el sujeto; de la esencia y la existencia. Partiendo del análisis de la praxis es posible mostrar la génesis de los momentos de la actividad, de las categorías del pensamiento y la acción, de los dominios del conocimiento. La noción dialéctica de la Alienación domina y resume la descripción total del devenir del hombre. Da cuenta tanto del drama histórico como del drama actual. Permite extraer la significación última de la praxis. Y, recíprocamente, el análisis de la praxis confiere carácter positivo y concreto a su noción.

El hombre total es, pues, sujeto y objeto del devenir. Es el sujeto viviente que se opone al objeto y supera esa oposición. Es el sujeto escindido en actividades parciales y en determinaciones dispersas que elimina esa dispersión. Es sujeto de la acción, y, al mismo tiempo, su objeto final, su producto, aún mientras parece estar sólo produciendo objetos exteriores. El hombre total es el hombre *desalienado*, dueño ya de sí mismo como individuo, como ser social y como humanidad.

Una filosofía materialista y práctica no puede presentar un ideal trascendente; su ideal debe ser función de la realidad, debe tener raíces en esa realidad y existir en ella virtualmente. La Idea del hombre total satisface esa exigencia. Pero además, la realidad de lo posible humano puede ser determinada científicamente, por medio de investigaciones económicas, sociológicas y psicológicas.

El fin de la alienación humana será “el retorno del hombre a sí mismo”, es decir la reunificación de todos los elementos de lo humano. Ese “naturalismo acabado” coincide con el humanismo. Creará el hombre humano conservando toda la riqueza del desarrollo.

“Es el verdadero fin de la disputa entre existencia y esencia, objetivación y afirmación de sí, libertad y necesidad, individuo y especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve.”⁷⁷

⁷⁷ Archivo Marx-Engels, t. III.

La organización de la comunidad humana no pondrá fin a la historia sino, más bien a la prehistoria del hombre, a su "historia natural" mal separada de la animalidad. Inaugurará el período verdaderamente humano, en que el hombre dueño a fin de su destino libre ya, intentará resolver los problemas específicamente humanos: los problemas de la felicidad, el conocimiento, el amor y la muerte. El hombre estará libre de las condiciones que tornan insolubles esos problemas. Es cierto, por ejemplo que no se puede negar el hecho de la desigualdad biológica de los individuos, pero es abominable su utilización para obtener un provecho por medio de su agravamiento. En una sociedad humanamente organizada el problema será planteado y examinado para obtener una solución práctica. Desde luego que las desigualdades naturales no serán eliminadas por decreto. Todo lo contrario, a cada talento individual se le dará la ocasión para que se manifieste y despliegue. La igualdad social concreta no suprimirá pues las desigualdades naturales, permitirá su desarrollo y expansión, pero impedirá que se conviertan en ilegítimos instrumentos de opresión y poder. Además luchará contra el elemento biológico para orientarlo, para descubrir y vencer las necesidades que provienen de la herencia, de las fatalidades geográficas y raciales, etc.

El humanismo que se define de esta manera tiene un aspecto cuantitativo: se funda en el desarrollo de las fuerzas productivas. También tiene un aspecto cualitativo: toda comunidad humana tiene una cualidad propia, un estilo. El humanismo total no se propone destruir esos estilos sino al contrario, librarlos de sus limitaciones de manera que tiendan hacia una universalidad concreta sin perder nada de su realidad propia.

Para ese humanismo la instancia suprema no es la sociedad, sino el hombre total. Hombre total es el individuo libre en la comunidad libre. Es individualidad desplegada en la variedad ilimitada de la individualidades posibles.

Pero esa salida de la prehistoria humana no es fatal. No puede resultar de una fatalidad económica, de una finalidad misteriosa de la historia, o de un decreto de la sociedad. Las individualidades vivientes que luchan por ella pueden ser derrotadas. La humanidad puede enredarse en la confusión y el caos. La solución indicada en el movimiento total orienta los presentimientos, las actividades y las conciencias, pero no los suprime.

La actividad artística ha encerrado siempre una tensión, un esfuerzo por llegar a ser una actividad total. En la música, por ejemplo, un elemento parcial de la conciencia sensible —el sonido— tiende a devenir coextenso con el contenido de la conciencia, ritmo, movimiento, pasión, erotismo o espiritualidad. Lo mismo en pintura el elemento visual. El arte de épocas desaparecidas conserva un valor irremplazable. Aún en los poemas más místicos es posible encontrar presentimientos de actividad total bajo la denominación de divina o sobrenatural, proyectada fuera del hombre en nombre de sentimientos cósmicos, ardientes y oscuros. El esfuerzo hacia lo único se ha manifestado casi siempre hasta ahora como alienación. El hombre esperaba encontrar en una creencia la unidad y la reconciliación consigo mismo, la paz y la salvación. La unidad del hombre con la comunidad era buscada en ritos religiosos o imperativos morales. La unidad del hombre con el universo parecía alcanzada en momentos de comunión estática en que la conciencia se enajenaba y cuya intensidad se hacía posible al precio de una larguísima ascésis. Esos esfuerzos no solucionaban nada. Después del momento de la conversión, la comunión o el éxtasis, el ser humano recaía en su desdicha, en un desgarramiento más profundo y desesperado. De todas esas tentativas, el arte sigue siendo la más valiosa para nosotros.

La idea del hombre total prolonga esas tentativas, pero en un plano positivo y eficaz. Encierra los valores más altos del pasado; especialmente el arte como trabajo productivo libre de los caracteres de la alienación, como unidad de productor y producto, de lo individual y lo social, del ser natural y del ser humano.

Ese ideal supremo expresa el sentido del devenir porque está implicado en el devenir mismo. El hombre total es la Idea, esa idea que el idealismo reducía unilateralmente a la actividad teórica, y que concebía fuera de la vida, toda hecha en el absoluto.

En el límite, la actividad del hombre total será supremamente individual y el acto total será supremamente individualizado, pero, al mismo tiempo coextenso con las energías vitales; supremamente lúcido y al mismo tiempo supremamente espontáneo. Inmerso en los ritmos de la naturaleza será, empero, algo único.

Más la conciencia más alta, más profundamente humana y total no puede, en relación a la primera y más profunda de las contradicciones: la de la nada y el ser, la de la vida y la muerte, hacer otra cosa que agravarla.

Nunca podrá el hombre, indudablemente, vencer definitivamente a la muerte y poseer invulnerablemente el ser. Pero el hombre lucha con la muerte. El hombre humano acepta el desafío. No encuentra solamente frente a sí la inapresable potencia de la nada. La muerte tiene sus cómplices entre los hombres. El hombre humano rechaza toda complicidad con la muerte pero se empeña, por eso mismo, en la lucha contra los cómplices de la muerte.

El individuo perecedero tiene en su Yo algo más que sí mismo: el hombre, el espíritu, el ser. El hombre humano trasmite y perpetúa ese ser, lo amplifica, lo profundiza, participa de él en la mayor medida posible. Lucha así, en sí mismo, contra la muerte.

El *hombre teórico* debe empeñarse en esclarecer, recuperar y superar una inmensa realidad humana. Debe abrir su Yo abstracto, teórico y formal, sobre el Mundo. La nueva filosofía depende de un acto real y una exigencia moral, no de un postulado, una alternativa abstracta, o un valor arbitrariamente elegido. Su tarea consiste en *efectuar* los enlaces implícitos entre todos los elementos y aspectos del contenido de la conciencia y el ser humano. En esa investigación el único criterio es un criterio práctico: eliminar lo que impide el movimiento, lo que separa y disocia, lo que impide la Superación.

El pensamiento filosófico y la acción que no se contentan con una posición puramente formal y con una conciencia todo teórica pueden tratar de evitar la ruptura entre forma y contenido captando inmediatamente cierto contenido concreto. Pero si la aprehensión de un contenido parcial se limita a ese elemento de lo real, lo erige necesariamente en absoluto. Hace de él una forma fetichizada. Se puede captar como contenido, por ejemplo, la realidad psicológica individual; la comunidad nacional; la realidad espiritual del hombre; la exigencia humana de unidad y realidad. Cada uno de esos *momentos* de lo real, aislado e hipostasiado, deviene negador de los otros momentos y a continuación negador de sí mismo. El contenido encerrado y formalizado deviene opresivo y destructor de su propia realidad. Así el nacionalismo se convierte en el enemigo de las

realidades nacionales; el liberalismo deja perecer la libertad; el espiritualismo se convierte en adversario del espíritu viviente y el individualismo del individuo concreto; el *totalitarismo* se enfrenta a la realización total del hombre...

Filosóficamente ese proceder transforma en error una verdad parcial poniéndola precisamente como absoluta. Crea una *meta-alguna* cosa. El racismo es una *metabiología*; la teoría nacionalista una *meta-historia* o una *metasociología*. Esa operación comporta todos los riesgos de la metafísica. Rechazando parte del contenido sanciona y agrava la dispersión de los elementos de lo real. Descuida el aporte de otros dominios y aparece así como proceder de especialista o partidario. Expresa una reacción de defensa de un individuo o de su grupo, más que una conciencia tendida hacia la solución.

Sólo un camino queda al espíritu deseoso de resolver verdaderamente los problemas: el esfuerzo para captar el contenido total. Ese esfuerzo define la verdadera vida filosófica.

APÉNDICE

A) TEORÍA DE LA ALIENACIÓN

La alienación del hombre real se estudia en la Teoría de la alienación. Una de las exposiciones que Lefebvre ha hecho de esta teoría fundamental se encuentra en su obra *Le marxisme*. Para ilustración del lector transcribimos a continuación lo fundamental de la misma.

“Lo humano es un hecho” –dice Lefebvre–. “El pensamiento, el conocimiento, la razón y sentimientos como la amistad, el amor, el coraje, el sentido de la responsabilidad, el de la dignidad humana, la veracidad, merecen sin discusión posible ese atributo. Todos ellos se distinguen de las impresiones fisiológicas y animales, y aun admitiendo la existencia de seres sobrehumanos es preciso reconocerle al ser humano un dominio propio. En cuanto a la inhumanidad, todos saben, hoy día, lo que significa: injusticia, opresión, crueldad, violencia, miseria, sufrimientos evitables.

No siempre fue así. Antiguamente esas nociones no eran tan claras y formulables. Lo humano y lo inhumano se confundían tanto en la vida como en la conciencia. La conciencia distingue actualmente esas nociones porque el reino de lo humano parece posible, porque proyecta su luz sobre el mundo una profunda reivindicación fundada directamente sobre la conciencia de la vida cotidiana. Se plantea entonces, así, la difícil cuestión de la relación entre lo humano y lo inhumano.

Los metafísicos definían lo humano por uno solo de sus atributos: el conocimiento, la razón. Lanzaban así a lo inhumano todos los otros aspectos del hombre. Para más, la razón, el conocimiento, para no quedar suspendidos en el aire, debían unirse a un pensamiento, a una razón o a un conocimiento sobrehumano. De todo eso resultaba el menosprecio sistemático de lo humano (de la vida, de la actividad, de la pasión, de la imaginación, del placer, etc.), confundido con lo inhumano.

La religión (el cristianismo) trata de no poner en el mismo plano las virtudes humanas y los vicios. Sin embargo, debido a su inspiración teológica, confunde en un mismo reproche esos aspectos del hombre y rechaza aquello que, por otra parte, su moral se ve obligada a

rehabilitar: las virtudes. Profunda contradicción que la teología no llega a resolver. Lo humano y lo inhumano no se distinguen: la totalidad de lo humano está afectada por un estigma fundamental. La ciencia y la injusticia, la rebelión y la violencia opresiva, se consideran como consecuencia del pecado original. Lo humano y lo inhumano aparecen como una alienación de la verdad eterna, como una caída de lo divino,

Metafísica y religión aportan, pues, una teoría de la *alienación*. Para un metafísico como Platón, la vida, la naturaleza, la materia son lo “otro” de la pura idea (del conocimiento), es decir, su caída. Igualmente, para el estoicismo, todo deseo, toda pasión, es una alienación de la pura razón: en efecto, por medio de la razón el sabio estoico reina sobre sí y se desprende de todo aquello que no depende de él, de todo lo que no es “suyo”; y por el deseo y la pasión, el hombre que no es sabio se une a lo “otro”, depende de lo “otro”; se *aliena*, es decir, se vuelve loco, delirante, desgraciado, absurdo y, por lo tanto inhumano (o demasiado humano).

Hegel volvió a tomar la noción filosófica de la alienación, pero fue Marx quien le dio su sentido dialéctico, racional y positivo. En primer lugar, que lo humano se discierna de lo inhumano para el hombre moderno no prueba que estos aspectos se puedan definir abstractamente, y menos todavía *que se pueda destruir lo inhumano por medio de un acto de pensamiento o de repudio moral*. Ese discernimiento sólo indica que el conflicto, la contradicción entre lo humano y lo inhumano ha entrado en un período de extrema tensión y que, por lo tanto, se aproxima a su solución. Entra en la conciencia, y la conciencia presente, reclama, exige esa solución.

La dialéctica muestra que lo humano debía desarrollarse a través de la historia. Que el hombre no podía crecer “armoniosamente”, adquirir nuevas fuerzas, por el solo esfuerzo de las voluntades, ni desenvolver su historia en un plano puramente moral o puramente intelectual. Esas hipótesis idealistas no tienen en cuenta la dialéctica. Aplican al pasado el método de construcción abstracta y fantasmagórica que los utopistas aplican al futuro. Lo inhumano en la historia no debe abrumarnos, ni presentarnos un misterio como la presencia eterna del mal, del pecado, del diablo. Lo inhumano es un hecho y también lo es lo humano. La historia los muestra inextricablemente mezclados, hasta llegar a la reivindicación fundamental de la conciencia moderna. Esa comprobación es explicada por la dialéctica, es elevada al rango de verdad racional.

El hombre no podía desarrollarse sino a través de las contradicciones; por lo tanto, lo humano no podía formarse sino a través de lo inhumano, mezclado con él al principio, para discernirse después a través de un conflicto y dominar al fin por la resolución de ese conflicto. La libertad sólo ha podido presentirse y alcanzarse a través de la servidumbre. El enriquecimiento de la sociedad humana sólo pudo realizarse a través del empobrecimiento y la miseria de grandes masas humanas. El Estado, medio de liberación, de organización, fue y sigue siendo un medio de opresión. En todos los dominios, lo inhumano y lo humano se revelan como igualmente necesarios, como dos aspectos de la necesidad histórica, dos lados del crecimiento del mismo ser. Pero esos dos aspectos, esos dos lados, no son iguales y simétricos como el Bien y el Mal en la teología maniqueísta, lo humano es el elemento *positivo*; la historia es la historia del hombre, de su crecimiento, de su desarrollo. Lo inhumano sólo es el lado *negativo*: es la alienación, inevitable, por otra parte, de lo humano. Por eso el hombre, al fin humano, puede y debe triunfar recobrándose de su alienación.

Marx da, por lo tanto, un sentido preciso a la antigua y confusa teoría de la alienación, desembarazándola de interpretaciones místicas y metafísicas, de hipótesis fantasiosas sobre la "caída", la "falta", la "decadencia", el "mal", etcétera. Muestra que la alienación del hombre no se define religiosa, metafísica, ni moralmente. Al contrario, las metafísicas, las religiones y las morales contribuyen a alienar al hombre, a arrancarlo de sí mismo, a apartarlo de su conciencia verdadera y de sus verdaderos problemas. La alienación del hombre no teórica e ideal —en el plano de las ideas y de los sentimientos solamente— sino que es también, y sobre todo, práctica, poniéndose de manifiesto en todas las esferas de la vida real.

El trabajo está alienado, esclavizado, explotado, hecho fastidioso, destructor. La vida social, la comunidad humana, se encuentra disociada por las clases sociales, separada de sí misma, deformada, transformada en vida política trampeada, aprovechada por medio del Estado. La potencia del hombre sobre la naturaleza y los bienes producidos por esa potencia se encuentran acaparados y la apropiación de la naturaleza por el hombre social se transforma en propiedad privada de los medios de producción. El dinero, símbolo abstracto de los bienes materiales creados por la mano del hombre,

comanda como Señor a los hombres que trabajan y producen. El capital, forma de la riqueza social, abstracción, impone sus exigencias a la sociedad entera e implica una organización contradictoria de la sociedad: la esclavitud y el empobrecimiento relativos de la mayor parte de esa sociedad. Los productos del hombre escapan así a su voluntad, a su conciencia, a su control, Toman formas abstractas –el dinero, el capital– que, en lugar de ser reconocidas y de servir como tales, es decir, como mediadoras abstractas entre los individuos activos, se convierten, por el contrario, en realidades soberanas y opresivas. Y eso para beneficio de una minoría, de una clase privilegiada que aprovecha ese estado de cosas y lo mantiene. Lo abstracto se convierte así, abusivamente, en concreto ilusorio y, sin embargo, demasiado real, que abrumba el verdadero concreto: el hombre.

La alienación del hombre se pone de manifiesto en toda su temible extensión, con su profundidad real. Lejos de ser solamente teórica, metafísica, religiosa, moral o, en una sola palabra: ideológica, es también, y principalmente, práctica, o sea: económica, social y política. En el plano real, la alienación se traduce en el hecho de que los seres humanos están abandonados a fuerzas hostiles que, sin embargo, sólo son los productos de su propia actividad, pero vueltos contra ellos. Estas fuerzas los llevan hacia destinos inhumanos: crisis, guerras, convulsiones de todas clases.

Marx ha dejado trazada a grandes rasgos la historia de la alienación del hombre desde el punto de visto filosófico. En primer lugar, debe reconocerse que existe verdaderamente una historia humana que se desarrolla como formación activa, como crecimiento expansivo. La especie humana ha seguido la ley del desarrollo que se manifiesta en las especies animales: ha aparecido, se ha multiplicado, quizá esté marchando hacia su fin. La antropología, ciencia de los orígenes y del desarrollo primitivo del hombre, debe investigar cómo y por qué esa especie recibió el privilegio magnífico y tremendo de actuar sobre la naturaleza en lugar de quedar sometida a sus leyes. Cómo y por qué el desarrollo de la especie humana es un desarrollo social, en el plano de la actividad y de la conciencia (es decir, una historia, propiamente dicha), en lugar de ser un mero desarrollo biológico y fisiológico, en el plano de la naturaleza y de la evolución natural.

Sean cuales fueren los resultados de esa búsqueda, un hecho quedará firme: la especie humana que lucha contra la naturaleza y la subyuga en el curso del desarrollo propio, no puede separarse de ella. La lucha misma es una relación y un vínculo, el más elocuente de todos. Mediante su actividad, mediante su trabajo creador, la especie humana ha multiplicado sus relaciones con la naturaleza en lugar de romperlas para lanzarse a un desarrollo puramente espiritual. El vínculo del hombre con la naturaleza es un vínculo dialéctico, una unidad cada vez más profunda por medio de una lucha cada vez más intensa, por medio de un conflicto siempre renovado en el cual toda victoria, toda invención técnica, todo descubrimiento, toda extensión del sector dominado, se resuelve en beneficio del hombre.

El ser humano, por lo tanto, se desarrolla en relación con lo “otro” de él, que lleva en sí mismo: la naturaleza. Su actividad no se ejercita y no progresa más que haciendo surgir del seno de la naturaleza un mundo humano. Es el mundo de los objetos, de los productos de la mano y del pensamiento. Pero esos productos no son el hombre, sino solamente sus “bienes” y sus “medios”. Esos productos sólo existen para él y por él; nada son sin él puesto que son el resultado de su actividad. Recíprocamente, el ser humano no es nada sin esos objetos que lo rodean y lo sirven. En el curso de su desarrollo el hombre se va manifestando y se crea a sí mismo a través de eso “otro” que son las innumerables cosas plasmadas por él mismo. Al adquirir conciencia de sí mismo, como pensamiento humano o como individualidad, el hombre no puede separarse de los objetos, bienes y productos. Si se distingue de ellos y aun si se opone a ellos, no puede ser más que en una relación dialéctica, en una unidad.

Más, inevitablemente, en el curso de ese desarrollo, ciertos productos del hombre adquieren una existencia independiente. Aun lo más esencial y más profundo de sí mismo, su pensamiento y sus ideas, le parecen venidos de otra parte y de otro que de sí mismo. Las formas de su actividad, de su poder creador, se independizan y el hombre comienza a creer que tienen una existencia independiente de él. Desde las abstracciones ideológicas, hasta el dinero y el Estado, esos fetiches aparecen como vivientes y reales, y, en cierto sentido, lo son, pues reinan sobre lo humano. El ser humano que se desarrolla no puede separarse de eso “otro” de sí mismo que son los fetiches.

Además, los bienes sin los cuales el ser humano no subsistiría ni una hora pero que, sin embargo, no son “él”, se encuentran inseparablemente unidos al ejercicio de sus funciones y potencias. La libertad no puede consistir en la privación de bienes, sino, por el contrario, en su multiplicación.

La relación del hombre con los bienes no es, pues, esencialmente, una relación de servidumbre; el hombre no es esclavo de su riqueza, salvo en una sociedad donde esos bienes se escamotean a las masas humanas y son acaparados por una clase social, so capa de una organización y un fetichismo adecuados.

La relación del ser humano con los fetiches difiere, por lo tanto, de su relación con los bienes. La relación dialéctica del hombre con los bienes se resuelve normalmente y en todo momento, con una toma de conciencia del hombre como vida propia y goce apropiado de su vida, como potencia sobre la naturaleza y sobre la propia naturaleza. Pero la relación del hombre con los fetiches se manifiesta como desprendimiento y pérdida de sí mismo. Esa relación es lo que el marxismo llama *alienación*.

El conflicto sólo se puede resolver por la destrucción de los fetiches, por la supresión progresiva del fetichismo y por la recuperación humana de las fuerzas que los fetiches vuelven contra el hombre; sólo se puede resolver por la superación de la alienación. La historia humana aparece así, ahora, con toda su complejidad. Es un proceso natural en el cual el hombre no se separa de la naturaleza y crece siempre como un ser de la naturaleza. Pero es el proceso de un ser que lucha contra la naturaleza y va conquistando, a través del conflicto y por medio de una lucha interminable, a través de contradicciones, obstáculos, crisis y saltos sucesivos, grados cada vez más elevados de poder y de conciencia. El hombre se hace humano creando un mundo humano. En y por su obra se hace a sí mismo, sin confundirse con ella, pero, sin embargo, sin separarse de ella. La producción activa por el hombre de su propia conciencia interviene en el proceso natural de su crecimiento, pero sin quitarle ese carácter de proceso natural, hasta el momento en que, por un salto decisivo, el ser humano llegue a ser capaz de organizar consciente y racionalmente su actividad”.

B) EVOLUCIÓN DEL MÉTODO

“Descartes, en el Discurso del método, había dado ya reglas para el análisis –comprensión de los elementos de la cosa estudiada– y para la síntesis –reconstitución del conjunto–. Kant, Comte y otros insistieron sobre la exigencia fundamental de la investigación científica y de la razón humana: no aislar el objeto considerado, buscar sus enlaces, sus relaciones constantes y regulares con otros fenómenos. El aporte del método marxista consistió: 1° en afirmar que el análisis suficientemente profundizado de toda realidad alcanza elementos contradictorios (por ejemplo: lo positivo y lo negativo, el proletariado y la burguesía, el ser y la nada. Estos ejemplos son tomados de los más diversos dominios deliberadamente). Esa importancia de la contradicción había escapado a Descartes y aún a Kant (para no hablar de Comte). Sólo Hegel la percibió. Marx, más tarde, aplicando la hipótesis hegeliana al análisis de la realidad social, económico-política, confirmó su profunda verdad. 2° en insistir mucho más netamente que las metodologías anteriores sobre un hecho esencial: la realidad a alcanzar por el análisis y a reconstituir por la exposición (sintética) es *siempre una realidad en movimiento*. Aunque el análisis comience por la ruptura del movimiento para poder alcanzar los elementos y llegue de ese modo, en cierto sentido, a abstracciones (exactamente como el fisiólogo que separa un tejido para estudiarlo, o una célula para examinarla al microscopio), la reconstitución del todo y del movimiento de ese todo es posible. Por cierto que se lo alcanza mediante la abstracción de los elementos y que para eso es preciso separarlos y aislarlos, pero cuando el análisis ha sido bien llevado, solamente separa los elementos para volver a encontrar las conexiones, las relaciones internas del todo. Igualmente, sólo compara y descubre analogías para poder discernir mejor las diferencias. Por eso, la reconstitución del conjunto, del todo en movimiento, no es incompatible con el análisis, con la disección anatómica del todo. Al contrario. 3° en insistir más netamente que métodos anteriores sobre la originalidad (cualitativa) de cada especie de objetos estudiados y aun de cada objeto. Cada uno tiene su cualidad, sus diferencias. El sabio debe proponerse alcanzar la ley propia de cada objeto, de su desarrollo. Pero, se dirá, entonces ese método abandona todo principio universal y deja, por lo tanto, de ser racional. Se adapta a cada objeto. No hay nada de eso. La verdad es

que el análisis, aplicándose a cada objeto específicamente, también aplica verdades universales como: “Dondequiera, siempre, en toda cosa, existen contradicciones”. Esas contradicciones pueden, en efecto, revelarse diversas, originales, específicas en cada caso pero se vinculan a una teoría general, a una verdad universal y, por lo tanto, no son mecánicas. La teoría lógica de las contradicciones no permite decir que contradicciones se encontrará en tal o cual objeto, en tal realidad particular, en el corazón de tal movimiento real. Nada reemplaza al contacto con el objeto, a su análisis, a la captura de su realidad, de su *materia*”. (*Le marxisme*.)

C) INDUCCIÓN: LEY DE LA CAÍDA DE LOS CUERPOS

Examinemos el proceso por medio del cual la ciencia, inductivamente, enuncia una *ley como la de la caída de los cuerpos*...

“Una visión inmediata no permite ver ningún síntoma de la ley. Los hechos se presentan como un caos: esa hoja de papel, ese trozo de madera y esa bolita, lanzados por la ventana, caerán cada uno a su manera. La ciencia griega se esforzó, ante todo, en clasificar esos hechos, en distinguir géneros, para poder hacerlos entrar en juicios y razonamientos.

“Muy pronto se pusieron de manifiesto los límites de la concepción *cualitativa* del mundo. El humo y el vapor, por ejemplo, suben, en vez de caer. Los griegos clasificaron entonces a los cuerpos en dos géneros cualitativamente opuestos: cuerpos pesados e imponderables (que por naturaleza y cualidad encuentran su “lugar natural”, *topos*, hacia lo alto, hacia el cielo, como los vapores y las nubes). Esa clasificación detenía la búsqueda, pues parecía explicativa y definitiva, tanto más cuanto que la ciencia griega, completamente contemplativa, sacaba de la observación del cielo otra conclusión: pensaba que un cuerpo abandonado a sí mismo describía una figura perfecta, un círculo, porque los cuerpos celestes parecían cuerpos libres, dando vueltas alrededor de la tierra (sistema de Ptolomeo, adoptado en general en la antigüedad, aunque ciertos físicos y astrónomos, como Aristarco de Samos, hubieran presentado el sistema de Copérnico).

“Para llevar más allá el análisis fueron precisos muchos descubrimientos intermedios. El *Principio de Arquímedes* mostró que los cuerpos que se mueven de abajo arriba también pueden ser pesados con tal que su densidad sea menor que la del aire, considerado como un fluido comparable al agua. Permitía, de ese modo, superar la contradicción, hasta ese momento insoluble, entre los ponderables y los imponderables. Además, el *principio de inercia* (Galileo) afirmó que un cuerpo al cual no se le aplica fuerza alguna adquiere un movimiento rectilíneo uniforme.

“Previos esos pasos, se presintió (Galileo) que si los cuerpos caían diversamente, eso se debía a causas *accidentales* que debían eliminarse para conservar solamente el *fenómeno esencial*: una vez eliminada la acción del aire, y su resistencia, todos los cuerpos caen según una ley. Además, si el movimiento de caída de un cuerpo no es rectilíneo uniforme es porque una fuerza cuantitativamente determinada, el peso (y no una cualidad, la ponderabilidad), lo arrastra hacia la tierra imprimiéndole un movimiento determinado.

“Galileo simplifica así el fenómeno complejo, la caída de los cuerpos, mediante una *abstracción* que separa lo esencial, bajo el ángulo en estudio, de lo accidental. Los cuerpos ya no son considerados en sus particularidades, en sus cualidades, y en sus relaciones inmediatas con el medio ambiente (el aire), sino que se eliminan esos factores adventicios, perturbadores del fenómeno esencial, la caída. Se considera a los cuerpos como inercia en general, arrastrada por una fuerza general: el peso, que se manifiesta solamente en el espacio recorrido durante un cierto tiempo. De ese modo la caída de los cuerpos se *reduce* a una relación constante y regular entre el tiempo y el espacio recorrido (enlazados por una constante física que caracteriza, en el espacio y el tiempo abstracto, la existencia material del cuerpo pesado en un cierto lugar).

“¿Cuál es la relación exacta? Aquí interviene en la investigación lo que el mérito experimental denomina “hipótesis”. Galileo parte de la hipótesis más simple: el espacio recorrido es proporcional al tiempo. Con sus groseros instrumentos, su reloj de arena, sus planos inclinados, su Torre de Pisa, de donde deja caer los objetos, mide y encuentra falsa la hipótesis. Entonces arriesga una fórmula un poco más complicada: el espacio proporcional al cuadrado del tiempo, lia triunfado”. (*Logique formelle, logique dialectique.*)

D) ABSTRACTO Y CONCRETO

“No puede existir entre lo abstracto y lo concreto una separación metafísica, una diferencia de naturaleza. Sin embargo, la metafísica clásica ha separado de varias maneras lo abstracto de lo concreto.

“La doctrina de Platón parte de una observación de orden estético; no solamente todos los caballos pertenecen a la especie caballo. Los individuos de esa especie, más o menos bellos, parecen acercarse o alejarse de un tipo perfecto. Todo sucede, según Platón, como si la naturaleza material se propusiera realizar ese tipo perfecto, ese modo ideal, sin conseguirlo jamás. La idea del caballo —el caballo “en sí”, el caballo “eterno”, el arquetipo de caballo— existe, pues, antes que los caballos reales. Estos últimos representan la mezcla de la idea metafísica con la materia, con la nada. La idea existe (y el platonismo lleva clásicamente el nombre de “realismo” porque ha “realizado”, las ideas, lo que, por otra parte, sea dicho al pasar, muestra la extrema confusión del vocabulario). Por lo tanto, según Platón, la idea es concreta. Los individuos materiales, resultado de la fragmentación de la idea y de la separación entre el mundo sensible (material) y el mundo inteligible (ideal), son “abstractos”.

“Esta separación de lo concreto y de lo abstracto se encuentra confirmada bajo un nuevo aspecto en la doctrina de Aristóteles. Éste formuló el célebre principio de que “no hay ciencia sino de lo general”, es decir, que el individuo queda fuera de la ciencia. Ésta sólo se refiere a abstracciones. Aquí, el individuo es lo concreto, pero no puede ser conocido científicamente.

“La definición aristotélica se opera: “mediante la diferencia específica y el género próximo”. El caballo es un mamífero (género próximo) caracterizado por el casco (solípedo-diferencia específica). El sujeto definido posee un cierto número de atributos, unos esenciales y necesarios, otros accidentales y contingentes. Los atributos esenciales se explican, según esa teoría, por la jerarquía de los géneros y las especies, de más en más generales, en la cual está situado el sujeto en cuestión. Así, el hombre es bípedo, mamífero, vertebrado, etc., y éstos son atributos esenciales. Que un hombre sea moreno o rubio es un atributo accidental. En la cúspide de esa jerarquía de los géneros y las especies se encuentran los géneros supremos, indefinibles, las diez

categorías aristotélicas: esencia, cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, situación, manera de ser, acción y pasión. En la base se encuentra la especie ínfima, el individuo. ¿Cómo definirlo? ¿Cómo atribuirle una diferencia “específica” no tratándose ya de una especie? El individuo queda fuera del conocimiento, es inefable. La ciencia solamente aprehende una jerarquía de abstracciones cada vez más alejadas de lo real y de lo concreto, hasta las abstracciones supremas, también imposibles de definir puesto que no se puede ir más lejos ni más alto en la jerarquía.

“El aristotelismo transformó en metafísica una mise en forme rigurosa del lenguaje, interpretada según las preocupaciones del naturalista que fué Aristóteles. El lenguaje, en efecto, clasifica los seres concretos –es decir, los seres individuales– siguiendo una jerarquía de géneros y de cualidades que se pueden designar por sustantivos o por adjetivos generales (el árbol es verde, el árbol es vivo, el árbol es un álamo, por lo tanto, de hojas caducas, etc.), sin preguntarse acerca del lazo interno de esas cualidades. El aristotelismo representa, pues, una tentativa cuyo examen se impone puesto que se trata del fondo del lenguaje y de su función en el pensamiento preciso. Si fuera necesario abandonar toda consideración de géneros y de especies, de cualidades y de conceptos (por ejemplo para dejar lugar solamente a relaciones cuantitativas, a funciones matemáticas), no solamente el aristotelismo, sino también la lógica y el lenguaje, y, finalmente, la misma ciencia, se encontrarían puestos en cuestión.

“Sin embargo, como metafísica, el aristotelismo tropieza con problemas insolubles, ¿De dónde salen los géneros supremos? ¿Permanecen desunidos y solamente yuxtapuestos? Pero, entonces, ¿cómo entran en el conjunto jerárquico de las relaciones?, y, por otra parte, ¿qué es el individuo? ¿Es lo real, el verdadero concreto, la unidad del conjunto de las cualidades que lo constituyen y cada una de las cuales son, tomadas separadamente, o sólo es un aspecto? ¿Se caracteriza por una especie de capacidad metafísica de existir –el “acto”–, capacidad más o menos grande, más o menos determinada, según que el individuo en cuestión esté más próximo a la vil materia o más próximo a la divinidad (a aquello que Aristóteles llama el “acto puro”)?

“¿O es solamente el residuo abstracto que subsiste una vez que se ha aprehendido todo lo que es inteligible en lo real, como pensaba Platón? El aristotelismo, en la historia de la metafísica, ha dejado pendiente la

cuestión del *principium individuationis*, de la naturaleza íntima del individuo y de su relación con el conocimiento. Ahora bien, esa cuestión no es otra que la de la relación entre lo *concreto* y lo *abstracto*.

“Cuando los historiadores exaltan el “milagro griego” olvidan a menudo los lados negativos del genio griego. Éste legó al pensamiento humano una concepción estrecha del saber. La ciencia sería una “comprensión” vana y totalmente teórica, una contemplación pasiva de lo real y de lo verdadero. Por una parte, estaría la comprobación del mundo tal cual es, de lo concreto, de los individuos; y por la otra, fuera de lo real, la ciencia como conjunto de entidades puras, despojadas de toda materialidad, que el metafísico debe admirar y contemplar estéticamente. Esa separación entre lo concreto y lo abstracto, entre la contemplación y la acción, entre la teoría y la práctica, fue particularmente nefasta para el pensamiento humano. Tuvo un fundamento social, la esclavitud; porque todo el trabajo práctico y productivo fue abandonado a los esclavos y el pensamiento metafísico de los griegos fue una ocupación aristocrática, un placer lujoso de los hombres libres. Por otra parte, en la ciudad griega, el “individuo” debía, ante todo, encarnar las virtudes tradicionales de la ciudad. Se puede subrayar que la cuestión del “principio de individuación” ha correspondido a la imposibilidad práctica de una individualización real, de una relación viva y consciente entre el hombre y lo universal, entre lo concreto y lo abstracto.

“El empirismo clásico quiso resolver el problema sin lograrlo. Oponiéndose al racionalismo metafísico (según el cual la razón en sí se halla en el origen de los conocimientos), el empirismo afirma que ese origen se halla en la experiencia, más exactamente, en las *sensaciones*. ¿Dónde se encuentra lo concreto? En lo sensible. Pero la comprobación sensible inmediata se refiere siempre a una existencia individual: ese caballo, ese hombre. Los empiristas son, pues, o por lo menos tienden a ser, “nominalistas”: las formas, los conceptos, las ideas generales no son, según ellos, más que palabras, simples denominaciones cómodas. Ahora, no es más lo individual que aparece como un residuo del análisis que ha extraído lo inteligible de lo concreto; por el contrario, es lo general lo que aparece con un carácter residual. Yo he visto muchos caballos, cada uno con su singularidad, con una individualidad definida. No recuerdo todos esos caballos por una insuficiencia, una debilidad de mi memoria; me queda entonces una silueta vaga, una forma indeterminada: la idea general del caballo.

Para un empirista no puede haber mayor locura que la de Platón que toma como una realidad absoluta a la idea general, ese pálido calco, esa silueta incolora, ese esquema sin vida. El empirista encuentra el color, la vida, lo concreto, *en lo sensible y lo individual, en lo inmediato*. Las ideas, la razón, el espíritu, son otras tantas abstracciones realizadas, palabras a las cuales, por un prejuicio convertido en costumbre, se les concede un significado superior. El empirista es a la vez nominalista y un poco escéptico por temperamento. Históricamente el empirismo se ha desarrollado sobre todo en la sociedad inglesa de los siglos XVII y XVIII, individualista y realista en el sentido corriente de la palabra; el escepticismo de los empiristas fue un medio de crítica y de lucha —correspondiente al materialismo de los enciclopedistas franceses— contra los escolásticos y la teología medieval (Hobbes, Locke, Hume, etcétera).

“Según los empiristas lo concreto (lo sensible, lo individual) está, pues, separado de lo abstracto. Al invertir los términos del problema, ¿lo han resuelto? El empirismo llevado hasta sus últimas consecuencias concluye por negar la ciencia al negar todo concepto, toda idea general y hasta toda existencia objetiva más allá de las sensaciones experimentadas. ¿Cuál es la ventaja real sobre el aristotelismo que creía en la ciencia pero la situaba fuera de lo concreto? “Si lo verdadero es abstracto, es lo no verdadero”, subraya admirablemente Hegel. Que se haga de lo abstracto una realidad superior o un debilitamiento y un residuo de lo concreto poco importa si subsiste la separación. La cuestión comienza a aclararse cuando se observa que lo concreto verdadero no se encuentra en lo sensible, en lo inmediato. Lo sensible es, en cierto sentido, la primera abstracción. Sensación y percepción separan del objeto uno de sus aspectos: su relación con nosotros, el lado que nos importa y nos impresiona en este instante.

“La sensación se apodera de seres individuales y no los aprehende separados sino ya en un conjunto, en una relación práctica con el sujeto activo. Lo sensible es también, en cierto sentido, el primer concreto, y, simultáneamente, en otro sentido, el primer grado de la abstracción. Sólo representa una captación global, confusa, no analizada y “sincrética” (como dice la psicología) de lo real concreto. De ese modo, sigue siendo abstracto. Concreto y abstracto no pueden separarse; son dos aspectos solidarios, dos caracteres inseparables del conocimiento. Sin cesar se pasa del uno al otro: lo concreto

determinado se convierte en lo abstracto y lo abstracto aparece como lo concreto ya conocido.

“Penetrar en lo real es atravesar lo inmediato –lo sensible– para obtener conocimientos mediatos por medio de la inteligencia y la razón. Esos conocimientos mediatos son pensamientos, ideas. El empirismo tiene razón pensando que se debe partir de lo sensible, pero se equivoca cuando niega que se deba superar lo sensible: el racionalismo tiene razón cuando cree en las “ideas”, pero se equivoca cuando las substancializa metafísicamente separándolas de la realidad que conoce.

“Penetrar en lo real es, por lo tanto, apoderarse mediante el pensamiento de un conjunto cada vez más vasto de relaciones, detalles, elementos, particularidades, aprehendidos en un todo. Ese conjunto, ese todo, no puede, por lo demás, coincidir nunca con la totalidad de lo real, con el mundo. El acto del pensamiento separa, pues, mediante una extracción “ideal”, de la totalidad de lo real, aquello que se llama, precisamente, un “objeto de pensamiento”. Un producto “abstracto” del pensamiento no tiene nada de más misterioso que un producto de la acción práctica. Un martillo es un objeto aislado provisoriamente por mí mediante la definición de sus contornos y que me permite separar de la totalidad natural de los objetos esas piedras que quiero tallar, imponiéndoles también a ellas contornos definidos. Las nociones de cantidad o de espacio geométrico son “objetos de pensamiento” cuyos contornos definidos nos permiten aislar otros objetos sumergidos en la totalidad del universo. El espacio geométrico me permite ir más lejos que la experiencia sensible inmediata, es un “objeto de pensamiento” propiamente dicho: un instrumento cognoscitivo y un conocimiento a la vez, no un instrumento práctico y una comprobación inmediata. En esto existe una diferencia de grado, no de naturaleza.

“Un objeto de pensamiento puede ser a la vez más abstracto y más concreto que una experiencia sensible. Más abstracto por haber perdido el carácter inmediato, pintoresco, de lo sensible; más concreto, porque penetra más profundamente en lo real.

“La capacidad de separar del mundo ciertos objetos –mediante líneas ideales o reales– y de inmovilizar, de determinar esos objetos, define la inteligencia o el entendimiento. La inteligencia tiene el poder de abstraer, de reducir a su más simple expresión el contenido concreto de la realidad.

Ahora bien, si el objeto es mantenido aislado por el pensamiento, si es inmovilizado por el pensamiento, se convierte en una "abstracción metafísica". Pierde su verdad. En este sentido el objeto ya no es nada. Pero si se lo considera como un objeto momentáneo que vale no por su forma y sus contornos aislados, sino por su contenido objetivo, si se lo considera, no como un resultado definitivo, sino como un *medio* o una etapa intermedia para penetrar en lo real; si la inteligencia se completa por la razón, entonces la abstracción se legitima. Al ser así, una etapa hacia lo concreto recobrado, analizado y comprendido, la abstracción se hace en cierto sentido concreta ella misma.

"El conocer mediato es abstractivo. Es necesario atravesar las etapas intermedias para ir de la ignorancia al conocimiento, y el intermediario, el medio, sólo es nuestra facultad de abstraer. Pero el contenido concreto de lo abstracto –su verdad relativa– solamente aparece y se restablece más tarde en el grado superior. *La verdad de lo abstracto se encuentra de tal modo en lo concreto.* Para la razón dialéctica *lo verdadero es lo concreto.* Lo abstracto no puede ser más que un grado en la penetración de lo concreto, una etapa, un momento del proceso, un medio para aprehender, analizar y determinar lo concreto.

"Lo verdadero es lo racional y es lo real, lo concreto. De tal modo, por ejemplo, la cantidad y el espacio geométrico sólo pueden ser verdaderos si se mantiene racionalmente su relación con la calidad y con la "población" del espacio en objetos reales.

"Todo lo dicho determina algunas consideraciones metodológicas de importancia capital:

a) A pesar de que el fin del conocer es el conocimiento de lo real, de lo concreto, es necesario no pretender eludir la abstracción y querer que lo concreto se entregue inmediatamente con toda su vida. Para aprehenderlo se debe pasar por la abstracción. La riqueza concreta que capta un pensamiento se mide por las etapas que ha franqueado, por los grados de abstracción que ha recorrido y superado en su esfuerzo. El hambre de lo concreto, si puede llamarse así, no debe pretender una satisfacción apurada. El método del conocimiento no consiste en comenzar por "lo más alto", por lo concreto, sino en buscar "lo verdadero como resultado", por lo tanto comenzando por el comienzo, por lo abstracto.

b) El contenido (la verdad relativa) de la abstracción en apariencia más abstracta puede revelarse como el más profundo. Así, algunos cálculos matemáticos. Así también la categoría económica “valor”, de extrema abstracción aparente y que se revela profundamente concreta. Aquel que quiera captar inmediatamente –mirando alrededor suyo– el mundo físico, o la vida social y económica, sin haber pasado por la abstracción, se condena a no captar nada esencial y verdaderamente concreto, a permanecer en lo aparente, lo superficial, lo contingente. Para apoderarse de lo verdadero, es necesario *penetrar* bajo lo inmediato.

c) Aunque una flor tenga cualidades diversas –olor, gusto, color, etc.– no encontramos sorprendente que sea *una* flor. No encontramos contradictorio y nada tenemos que objetar al hecho de que el color y el gusto de la flor, aunque *ajenos* el uno al otro, constituyan una unidad. Pero, cuanto más avanza en el conocimiento, en el análisis, más el pensamiento, es decir, aquí, el *entendimiento* encuentra incompatibles los “otros” (las cualidades y atributos “otros”) que descubre. Por ejemplo, como indica Hegel, para ese entendimiento, “la materia es continua o discontinua”. Otro ejemplo: “la voluntad y el pensamiento del hombre son o libres o esclavos de la necesidad”. Para el entendimiento, lo uno excluye lo otro. El entendimiento piensa por separación y ateniéndose a la forma de la separación. “Se toman, dice Hegel, las *diferencias* como exclusivas, no se ve que ellas forman un *concreto*”. De tal modo la materia es a la vez continua (ondulaciones) y discontinua (granos de energía, electrones y *quantos*). El hombre es a la vez necesidad y libertad: su libertad consiste en una necesidad comprendida, dominada y vencida –superada.

“El entendimiento abstrayente cae en el error (relativo) *manteniendo la separación*. La razón *restablece las relaciones*, la unidad, en consecuencia, lo *concreto*. Es así como la razón dialéctica posee los caracteres que le hemos asignado: –inmediato superior– captación de lo concreto y del proceso real, del movimiento –verdad más elevada, es decir, grado superior de objetividad y de verdad relativa, más cercana a la verdad absoluta.

d) Es necesario pasar por el entendimiento. El mundo natural y habitual del entendimiento no deja de ser por eso un mundo de objetos separados: tal mesa, tal tintero, tales palabras y tal diccionario...

“El mundo de los objetos prácticos, de los instrumentos, del lenguaje, de la experiencia familiar, de la percepción y de la acción cotidiana es, pues, un grado de conocimiento. Y no se puede prescindir de él. Pero en sí mismos, esos objetos distintos, separados, yuxtapuestos, son los “huesos de un esqueleto sin vida”. La verdad de ese mundo no está en él mismo. “Lo que es familiar no por eso es conocido”, recuerda Hegel. Para comprender ese mundo familiar es preciso superar el entendimiento, el punto de vista particular de cada uno, la práctica inmediata, es decir, que –sin olvidar, sin omitir el hecho de que allí está lo real, lo concreto, lo humano y de que es preciso retornar allí para comprenderlo **y** no separarse de él– es preciso elevarse hasta la razón dialéctica, pasar a otra escala, a un orden de preocupaciones más amplias, más teóricas y más abstractas **en** apariencia. Y el buen sentido, que se atiene a lo inmediato “siempre es el más pobre justamente allí donde cree ser el más rico” (Hegel).

“Elevarse por encima de lo existente –práctico y social–, dominarlo, es, por lo demás, ponerlo en cuestión y negarlo (por lo menos mediante la ironía). Es, por lo tanto, prepararse para transformarlo, porque no podría ser cuestión ya, para la razón, de abandonarlo a su triste suerte, así como tampoco a la pasividad del “sentido común” y a la tontería de los “realistas” que solamente ven lo inmediato y la práctica banal.

e) La razón “libre de toda unilateralidad” (Hegel) supera “las abstracciones secas de la singularidad y de la universalidad”. Un individuo, por ejemplo, un ser humano, no se comprende verdaderamente sino al descubrir, por una parte, sus particularidades, sus singularidades individuales y, por otra, sus rasgos más generales. Pero, ¿cómo adquirir conciencia de unas si no es por medio de los otros? Todo ser sumergido en un conjunto de relaciones es un conjunto de cualidades. Desde el punto de vista de la sociedad es inesencial, accidental y contingente que el señor X... tenga mal carácter. Pero, para la señora de X... es el rasgo esencial de su esposo. Comprender al señor X... exige, por lo tanto, que uno se coloque por turno en el punto de vista social (sus rasgos generales y humanos; su clase social y las ideas que toma de ella, etc.) y en el punto de vista “privado”, el de la señora de X... (las singularidades psicológicas). Comprender al señor X... es restituirlo *simultáneamente* en el conjunto de sus cualidades y sus relaciones bajo todos los aspectos posibles, es comprenderlo por dentro y por fuera, en su apariencia y en su realidad.

En el límite, el señor X... es comprendido como *individuo*, es decir, como *totalidad* (como conjunto de singularidades propias, de particularidades familiares, provinciales, nacionales, etc., y de rasgos humanos [sociales] generales). Lo *individual* engloba lo general y lo particular (Hegel) y la razón dialéctica los comprende a ambos y a uno por el otro. Alcanza "no solamente el universal abstracto, sino el universal que comprende en sí la riqueza de lo particular", es decir, lo *universal concreto*, lo concreto que se aprehende superando a la vez lo general y la particularidad. La razón dialéctica capta al *individuo* (singular) *pero dentro de la totalidad y por medio de la totalidad*. Por lo menos ésa es su finalidad, lo concreto en su riqueza concebido como objetivo último del pensamiento, lo *real*, concebido como lo *racional* supremo, es decir, como "razón" de todo el esfuerzo humano hacia el conocimiento. *Así se supera el dilema entre racionalismo y empirismo*: o lo particular, o lo general. La fórmula aristotélica "solamente existe ciencia de lo general" es superada. *El individuo puede llegar a ser objeto de conocimiento*.

f) El ritmo del conocimiento es, pues, el siguiente: parte de lo concreto, *global y confusamente aprehendido* en la percepción sensible, y, por lo tanto, a tal título, primer grado de la abstracción. Se desarrolla a través del análisis, la separación de los aspectos y de los elementos reales del conjunto. Por lo tanto, a través del entendimiento, de sus objetos distintos y de sus puntos de vista abstractos, unilaterales; y, por medio de la *profundización del contenido* y la investigación racional va hacia la comprensión del conjunto y hacia la aprehensión de lo individual dentro de la totalidad: hacia la verdad *concreta y universal*. Lo concreto no queda fuera del conocimiento. Muy al contrario, se afirma como la finalidad misma del conocimiento: como lo verdadero.

"Podemos decir, entonces, como Hegel, que el método de la lógica concreta no es exterior a lo real; "no difiere de su objeto y de su contenido porque es el contenido mismo, la dialéctica que éste lleva en sí" expresada en el movimiento del pensamiento; de tal suerte que "La dialéctica no es la actividad exterior de un pensamiento subjetivo, sino el alma del contenido produciendo orgánicamente sus ramas y sus frutos".

“Lo “negativo es igualmente positivo”, vale decir que las contradicciones analizadas por el entendimiento no se resuelven “en cero, en nada abstracta” –en absurdo, incoherencia– porque esas negaciones, esas abstracciones, tienen un contenido al ser negaciones *determinadas* (Lo abstracto como negación de lo concreto; el sujeto como negación del objeto; lo singular y lo individual como negación de lo general; lo continuo como negación de lo discontinuo, etc.), de tal suerte que, como dice Hegel en la *Gran lógica*, “*La negación de un concepto es un concepto nuevo, más rico que el precedente*, porque se enriquece con su opuesto; ella lo contiene, pero también más que a él, porque *es la unidad de sí misma y de su opuesto*”

El método (la lógica concreta) es, pues, *la conciencia del inmenso contenido de la vida*, de la experiencia, del pensamiento. Es el contenido –su estructura dialéctica, su vida interna– que se refleja en la forma y se “reflexiona” en el pensamiento. Lo negativo es igualmente positivo, igualmente concreto, siendo al mismo tiempo, en cierto sentido abstracto, porque no es sino un aspecto, una determinación unilateral. Pero, ante todo importa encontrar las relaciones, las transiciones, el lazo interno y necesario de todos los elementos, de todas las partes del pensamiento y de la realidad en desarrollo que se analiza. Existe en todo conjunto, por una parte, un enlace objetivo de todos los aspectos, fuerzas, tendencias, etc. –por lo tanto una unidad concreta– y, por otra parte, un origen interno inmanente de esas diferencias, de esos aspectos y en consecuencia, una razón concreta de su diversidad. El análisis, que vuelve a encontrar lo concreto atravesando la abstracción, sigue así un doble camino que va de las partes, elementos, aspectos, al todo, determinando su enlace objetivo y del todo a las partes, elementos, aspectos, aprehendiendo el origen interno de las diferencias. En ese doble movimiento, el conocimiento capta, analiza y luego reencuentra racionalmente lo concreto, lo real en su movimiento y en su desarrollo, en su vida. Lo abstracto niega lo concreto, pero sólo para volverlo a encontrar en un nivel superior. El conocimiento racional niega, supera su negación, y vuelve a encontrar la vida del objeto.” (*De Logique formelle, logique dialectique*).

E) ANÁLISIS Y SÍNTESIS

El análisis se esfuerza por penetrar dentro del objeto. Opuesto a toda contemplación pasiva, no lo respeta. Nuestro pensamiento, condenado por la condición humana a avanzar de la ignorancia al conocimiento, se halla también condenado a penetrar en los seres –en los objetos y en la naturaleza toda entera– desde afuera. Los seres, lo concreto, se presentan delante nuestro, cerrados –relativamente– porque cada ser es un todo, y el mundo es un todo. Pero esos seres no están cerrados absolutamente, inaccesibles. El análisis penetra en ellos desde afuera: los rompe, sea realmente, sea idealmente.

“El análisis se funda así sobre la acción práctica y la prolonga. Prolonga la necesidad vital; comer, consumir un alimento vegetal o animal. Dividir un ser es matarlo. Analizar una nuez es romperla (Engels) y, recíprocamente, quien rompe una nuez para comerla comienza su análisis.

“El conocimiento de un ser cualquiera tiene un comienzo. Debe atacarlo por su punto débil, por su lado vulnerable o, simplemente, por el que es accesible. Y eso con un instrumento destructor: el escalpelo, el fuego, etc. El análisis mata. Eso se le ha reprochado más de una vez. ¿Se debe abandonar el análisis para retornar a la contemplación, a la descripción del objeto? A ese reproche Hegel responde que la muerte es un análisis natural y real que dispersa los “elementos” del ser que analiza. Fórmula profunda: el análisis, es decir el entendimiento, se establece así en lo “negativo”, si se quiere emplear la terminología hegeliana. Pero esa negación real opera en el seno mismo de la naturaleza, llevando a la muerte –a la disociación de los elementos que la vida insiste en producir– toda existencia natural. El análisis se encuentra, pues, “fundado” en pleno corazón de la naturaleza y del movimiento universal. También es preciso no olvidar la vida, el movimiento creador de las diferencias, el dominio de la razón. La “negatividad” del análisis, que no es otra que la de nuestro poder sobre los seres de la naturaleza (poder de separarlos, romperlos, consumirlos) debe ser superada. La razón dialéctica “niega” esa negación real, y restablece lo positivo, la vida, la afirmación concreta. Aquí, la razón se manifiesta como *sintética*, es decir, como opuesta al análisis y complementaria de él.

“De este último se dice frecuentemente que va de lo complejo a lo simple, del todo a los elementos. Siguiendo la definición cartesiana, divide “cada una de las dificultades... en tantas partes como se pueda y sean necesarias para mejor resolverlas”. (Regla II del *Método*.) Eso sería verdad tanto para el análisis *experimental* (disociación de los elementos del agua, por ejemplo) como del análisis *racional* (que arranca del dato complejo del problema a resolver, para remontarse a los elementos más simples que permiten encontrar la solución).

“La definición del análisis exige ciertas correcciones. Euclides empleaba ya el *análisis regresivo* que supone resuelto el problema y desarticula la solución (ése es el significado de la palabra análisis) para volver a encontrar la construcción que lleva a ese resultado. Descartes, audazmente, ha aplicado ese método a la naturaleza entera, un poco como si la naturaleza no fuera más que un conjunto de problemas geométricos resueltos en realidad y de construcciones posibles a partir de las “naturalezas simples”, los elementos últimos, evidentes, claros y distintos del pensamiento, los puntos de partida (definiciones, axiomas) de las matemáticas.

“Pero esa existencia de elementos simples, evidentes y últimos, no es una evidencia completa. Al contrario, es seguro que los “elementos” obtenidos mediante un análisis cualquiera son ellos mismos, complejos, y deben ser analizados. Así, los elementos del agua, el oxígeno y el hidrógeno, se han revelado a un análisis profundizado como conjuntos complejos de partículas eléctricas. La simplicidad no existe. El “criterio” de la evidencia sólo es un criterio engañoso: lo familiar pasa por simple y evidente. El análisis jamás podrá ser exhaustivo, siendo infinito, porque lo concreto es muy de otra manera profundo y complejo de como lo pensaba Descartes, para quien toda realidad física y hasta fisiológica se reducía al *mecanismo geométrico*. No existe análisis ninguno que penetre lo complejo y nos lo entregue transparente y sin residuo. El análisis no puede “reducir” lo complejo a lo perfectamente simple, el método científico busca bajo las apariencias simples los fenómenos de “lo real complejo”.

“¿Cuál es, pues, *el elemento* al cual llega el análisis legítimo de un todo complejo? El elemento debe ser “real” y no deformado o transformado por la operación analítica. Para que el elemento sea real, es necesario y suficiente que esté englobado, implicado en el todo. Para eso, es preciso que sea una *condición*, un *antecedente*, una *jase*

del desarrollo de ese todo. Eso es justamente lo que significa el término hegeliano “*momento*”. Analizar una realidad compleja y alcanzar sus elementos reales, es descubrir sus momentos. El análisis debe ser operado y situado en el movimiento, en el proceso creador. Así, el análisis de un ser humano revela los elementos de su carácter: su temperamento fisiológico, los acontecimientos de su infancia, etc. La infancia es un “momento” del adulto, es decir, un antecedente, una condición, una fase, un elemento implicado en el carácter actual del adulto. El adulto todavía es el niño que fue, pero, sin embargo ya no lo es más, es eso y es *otra* cosa. El análisis debe siempre aprehender concretamente esa relación compleja, contradictoria, de los momentos entre ellos y con el todo. Decimos, por ejemplo, que la Revolución de 1789 es un momento de la historia. Ella se halla de nuevo en el mundo actual; actúa también aquí todavía, pero transformada. Elemento “integrado y modificado por el todo”.

“El análisis debe aprehender y determinar mediante sus “elementos” cada ser en su originalidad, cada situación en aquello que la diferencia de todas las otras. Debe ser “concreto”. Si “rompe” el objeto y lo niega, debe romperlo de una manera que sólo convenga a ese objeto. El análisis químico solamente es apropiado en química, etc.

“La síntesis se define, en general, como una operación experimental (real) o racional (ideal) mediante la cual se rehace en sentido inverso el camino recorrido por el análisis. La síntesis reconstituye el todo, asegurándose así de “no omitir nada” (Descartes). Comenzará, pues, “por los objetos más simples y más fáciles de reconocer” –las naturalezas elementales, las evidencias– para ascender “poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos”. Va, pues, de lo simple a lo complejo, del elemento al todo. Se supone que es, sobre todo, un procedimiento de exposición de los resultados del análisis.

“Esta concepción de la síntesis sigue siendo demasiado estrecha. Al no ser el todo agotado nunca por el análisis, el pensamiento racional debe mantenerse en contacto con ese todo, contenido concreto de su investigación. La síntesis no puede limitarse a ser un cuadro sinóptico o nemotécnico de los resultados del análisis. No solamente conserva siempre el contacto con el todo –con el contenido, lo desconocido momentáneamente descuidado por el análisis– sino que, por eso mismo, sirve de guía al análisis, le impide perderse, creer que agota lo

real y que se apodera, al aislarlos, de los elementos últimos. El pensamiento "sintético" habita en el corazón mismo del análisis, para orientarlo, para preparar las vías del análisis, para mantenerlo en el movimiento, en el enlace de los elementos diferentes u opuestos.

“La síntesis, que es “reconstructiva” a partir de los elementos y que fabrica idealmente el todo a partir de datos simples y de un comienzo absoluto, debe considerarse con la misma desconfianza crítica que el análisis que se pretende exhaustivo. La síntesis es otra cosa y algo más. Operación racional por excelencia –siendo el análisis la operación de la inteligencia–, sitúa el “momento” dentro del todo, en el movimiento, en su lugar, en el conjunto de las relaciones. “Niega” así la negación: el *momento aislado*; en la medida misma en que es aislado por el entendimiento y se convierte en un error, ella lo restablece en su verdad. Conoce el movimiento que real y concretamente ha atravesado y superado cada momento. (Por ejemplo: la histología y la anatomía son más bien analíticas, y la fisiología, más bien *sintética*.)

“El análisis y la síntesis no pueden, por lo tanto separarse. No basta decir que deben sucederse o completarse. El análisis solamente tiene sentido porque lo concreto es de naturaleza sintética y une “momentos” diferentes y hasta contradictorios. La síntesis sólo tiene sentido porque lo real tiende en su vida y en su movimiento a analizarse, a producir elementos o aspectos –que por lo demás, están reunidos por un lazo profundo– hasta que la disolución y la muerte triunfan.

“El análisis que se pretende *exhaustivo* se contenta con enunciar lo que está implicado en un hecho o una idea, y repetir, bajo otra forma, la expresión de ese hecho o de esa idea. De tal modo, para Leibniz, por ejemplo, la proposición: $1 \text{ más } 1 \text{ igual a } 2$ es *puramente analítica*. El todo se analiza sin residuo en sus elementos. A lo que Kant responde que en el todo (el número 2) hay más y otra cosa que la *repetición* de uno. Hay una unidad, un todo nuevo, una síntesis. Nosotros *respondemos*: $1 \text{ más } 1 \text{ igual a } 2$ es, *a la vez*, analítico y sintético. $2 \text{ igual } 1 \text{ más } 1$ y $1 \text{ más } 1 \text{ igual dos}$ se equivalen. Ahora bien, la primera proposición es analítica y la otra sintética. Que sea sintética quiere decir que la proposición conserva un contenido, un movimiento interno y que hay en esa proposición tan simple algo más que una simple repetición: una parte de *hecho* y de *actividad*.

Que sea casi “puramente” analítica, eso significa que el hecho, el contenido, el movimiento, están ahí en el límite en que se desvanecen en la Forma más abstracta posible, ¡Y sin embargo no existe análisis *absoluto, puro...!*

“Sean esas operaciones experimentales (reales) o racionales (ideales) están inseparablemente unidas. Se puede decir que solamente hay, en el curso del trabajo del conocimiento que penetra en lo concreto, tan pronto una mayor acentuación de la *diferencia* (por el análisis), como una mayor acentuación de la *unidad* (por la síntesis). Y se puede volver a tomar la excelente observación de Paulhan en *Analistas y espíritus sintéticos* (página 6): “Es imposible que se efectúe un análisis sin alguna síntesis... Es imposible también que una síntesis no vaya acompañada de algún análisis”. El análisis dialéctico hegeliano y materialista ha renovado precisamente el análisis cartesiano clásico por medio del aporte de ese espíritu concreto, racional y *sintético*. (*De Logique Jornelle, logique dialéctique.*)

FIN