

## II - Hegel, Marx, Nietzsche (1975)

*Henri Lefebvre*

### El "dossier" Marx

2. "Marx ha muerto". Esta constatación fúnebre, erigida en contraseña ideológico-política, tendría un lugar adecuado, cruz entre las demás tumbas, en el gran cementerio moderno: muerte de Dios, del hombre, del arte, de la historia, etc. Todo muere, al parecer, a nuestro alrededor, salvo el Estado, la única muerte que Marx anunció deliberadamente. (...) Cada enterrador toma un determinado marxismo, el que le conviene, y lo atribuye a Marx: el filosofismo, el revolucionarismo (voluntarista), el subjetivismo de clase, el economicismo, el productivismo, etc.

(...) Si la interpretación aquí expresada del "marxismo", que resume largos trabajos anteriores, es exacta, no hay "marxismo" más que a través de una interpretación. Y no porque el pensamiento de Marx sea oscuro o embrionario, sino porque anuncia, propone, proyecta, en lugar de constatar, en lugar de dar carácter definitivo (aparentemente) a lo hecho, y en vez de sistematizar lo cumplido, como el hegelianismo. Constataciones y conceptos sirven a Marx para explorar mediante la teoría lo posible y lo imposible. Si analiza el capitalismo, si expone en su conjunto la sociedad burguesa, lo hace para demostrar su caducidad. (...) ¿Postulado? ¿Presuposición? Algunos eso dicen. Pero ¿cómo conocer sin una hipótesis estratégica, sin un comienzo, sin un terreno de partida? ¿Con qué derecho afirmar la permanencia de una relación, la inmortalidad de un concepto, la eternidad de un hecho?

Dos observaciones más. La hipótesis del devenir, según la cual nada dura sustancialmente sin transformación ni saltos, sin metamorfosis, ¿no será acaso la hipótesis inicial de Hegel, recibida de Heráclito (de quien el filósofo, en su Historia de la filosofía, dice: "con Heráclito empieza la filosofía") y desmentida más tarde? Después de Parménides se reconoció que la idea del devenir eterno no carece de dificultades, que tropieza con la constatación de "seres" definidos, con el concepto de realidades distintas y estables; así replicaban los eleatas a los heracliteanos. Que un sedicente filósofo heracliteano se pase al eleatismo es un asunto grave. Cuando Hegel pensaba todavía que con la Revolución francesa "el hombre se pone de pie y construye la realidad con su cabeza, es decir, con su pensamiento" (Filosofía de la historia), creía en el devenir y en las inversiones dialécticas del devenir. Más tarde esteriliza el devenir y lo detiene. Marx recoge la hipótesis heracliteana. ¿Filosofía subyacente? ¿Afirmación no demostrada e indemostrable, admitida como tal en el conocer sin decirlo, que le compromete y está comprometida por él? Quizá, pero ¿cómo proceder de otra forma? Cualquier otro camino esteriliza pronto el pensamiento prohibiéndole el menor paso hacia delante. En la historia de la filosofía, el eleatismo no ha podido mantener su paradoja: la detención del movimiento en beneficio de la estabilidad y el equilibrio. El camino eleático, ¿no conduce a contabilizar las cosas, a registrar los detalles, a anotar los grandes o pequeños sucesos admitiendo la repetición de esos sucesos, la reproducción mecánica de las cosas, el servilismo de lo "real"?

Más hegeliano que Hegel y, sin embargo, profundamente antihegeliano: así se define el punto de partida del pensamiento marxista. Pero esta definición se precisa en una actitud general ante los hechos, las constataciones, los conceptos mismos: se convierte en camino, precepto de reflexión y de acción. ¿Habrà en el

fundamento de ese camino una elección, una opción, es decir, un acto de voluntad? En cierto sentido, sí, y Marx se opone a Hegel a propósito de ese fundamento. "En el comienzo era la acción", dice Fausto. Por esta frase no entiende el gesto que desplaza un objeto, sino una acción a la escala del mundo: un acto, y no una idea como la Idea hegeliana. Entonces, ¿voluntarismo? ¿Pragmatismo? No. La fuerza de Marx proviene de que demuestra la coincidencia lógica de este postulado político con el imperativo del pensamiento y del conocer como tales. No hay un conocimiento que no inserte el hecho en una relación, que no integre la constatación en un conjunto, que no desmienta, por tanto, su aislamiento, ni considere su modificación, su transformación, su desaparición virtual. Esto es lo que declaraba Hegel a propósito de la metodología dialéctica, cuando la exponía con todo su rigor. No sin dificultades. En efecto, cualquier pensamiento, cualquier reflexión, cualquier acto de conocimiento que sea primero un acto tiene que comenzar. Nada más difícil que el comienzo, declara Hegel, quien va a buscarlo tan lejos, tan "profundamente" y tan abstractamente como sea posible: la pura sensación (Fenomenología), la pura identidad formal (Lógica), el puro origen metafísico (la Idea). Cuando Marx exponga el capitalismo y la sociedad burguesa irá a buscar el comienzo de su exposición tan lejos, tan abstractamente como Hegel: en la forma pura del "valor de cambio", en la mercancía en general, en el trabajo abstracto (social medio). Pero al principio de su reflexión crítica y de su obra, el comienzo de la acción y del pensamiento, el acto inicial, se producen prácticamente, es decir, políticamente, término que designa un terreno en el que el pensamiento se instala y realiza su actividad, es decir, su lucha, que le lleva al examen crítico de lo político incluso, de las políticas reales. La filosofía pura termina en un callejón sin salida. Se desdobra en positivismo (fetichismo del hecho, de la constatación) y voluntarismo (actividad que pretende cambiar el mundo sin conocerlo). El camino de Marx evita el callejón sin salida; no cae en el dilema y resuelve el problema. En el principio es la práctica: el acto que plantea y supone que el mundo puede cambiar -porque cambia- y que se inserta en la práctica social y política para orientar el cambio.

En el transcurso de su historia, con Hegel entre otros, la filosofía alcanzó la dimensión y la amplitud del mundo. Lo midió con todos sus problemas. Se hizo mundial. El filósofo que se niega a admitir el mundo tal como es (cosa que sí hacen el positivismo, el empirismo y pragmáticamente el realismo político) quiere cambiarlo. Quiere, por tanto, realizar la filosofía, concebida como proyecto de un mundo diferente, como perspectiva y horizonte de una realidad (humana) superior, más cierta. ¿Por qué medios ese filósofo va a realizar la filosofía? El filósofo calla; impotente, torna a sí y afirma estérilmente su voluntad. En este momento, la filosofía se acaba y se supera. ¿A consecuencia de qué? A consecuencia del postulado revolucionario que eleva a un nivel superior el conocer y el ser activo. ¿Postulado? Sí, e incluso postulado político, necesario una vez más para que los antecedentes (filosofía y saber) conserven a continuación un sentido y un alcance, y para que haya consecuencias incluso cuando esta continuación difiera totalmente de lo que la precede. "Al tiempo que el mundo se hace filosofía, la filosofía se convierte en mundo; el proceso de la realización de la filosofía es al mismo tiempo el de su desaparición", escribe Marx en su tesis doctoral sobre el materialismo de la antigüedad.

De este modo, el camino inaugural del pensamiento marxista rechaza y refuta a la vez la filosofía toda y al hegelianismo como compendium (resumen) de toda la filosofía; pero simultáneamente los prolonga, los transporta a un nivel superior. De tal suerte que los conceptos filosóficos, recogidos, modificados en función de las circunstancias, sirven a la transformación del mundo, medios más que fines. Con lo cual el status filosófico (epistemológico) de estos conceptos queda reemplazado por un status social, al vincularlos a la práctica. Por ejemplo, el concepto de

alienación.

Desde los inicios de su combate múltiple, Marx rechaza a Hegel hacia la Realpolitik y casi hacia el positivismo (que Hegel detestaba); pero lo hace para extraer la dialéctica, al darle el filo de las armas ofensivas. El camino dialéctico se vuelve contra el hegelianismo y contra la filosofía, analizada en su desdoblamiento final, determinada como exigencia de una superación metafilosófica.

Se dice que Marx ha muerto. Pero ¿cómo podría desaparecer un camino de esta envergadura? Siempre puede emprenderse de nuevo desde sus inicios, con las diferencias derivadas de los cambios efectivos de la situación teórica y práctica, cambios que ese camino permite dilucidar. La elección, si es que la hay, está entre la actitud que decide obrar para cerrar la realidad, para encerrar lo cumplido en sus límites, y la acción que quiere abrir, ampliar, desplazar los límites, hacer que salten las fronteras. La actitud que impide el movimiento, filosóficamente denominada "eleatismo", se traduce en decisiones coercitivas. Una alternativa semejante guarda hoy un sentido pleno y entero. Considerado como acto que fundamenta un conocer y un ser (en vez de buscar en otra parte -en el pasado lejano, en la trascendencia no menos lejana- un origen), el camino de Marx no puede prescribir. De hecho y en realidad, el "marxismo" no actúa en el mundo moderno como un sistema que esté siempre allí, presente como una roca. Actúa como germen, como fermento. Este ser vivo se transforma: difunde gérmenes y fermentos que se diversifican, que mueren o degeneran aquí o allá, que prosperan en otras partes.

4. (...) Tras la crítica y la réplica, tan perentorias, de Marx a Hegel, ¿qué queda de la tesis hegeliana de una racionalidad perfecta en el Estado existente o en el Estado en general? Esto: las arquitecturas filosóficas, como las construcciones políticas, son de una racionalidad limitada. Según Marx, la clase obrera irá más lejos que la burguesía y más alto en la razón, tras un salto (cualitativo, es decir, revolucionario). Es en este sentido en el que, para Marx, la clase obrera recibe la herencia de la filosofía y la hace fructificar a un nivel más elevado. La clase obrera actuará según su análisis teórico, según las indicaciones del conocimiento, en vez de proceder unas veces especulativamente (como los filósofos) y otras empíricamente (como los políticos profesionales). El error o la ilusión, como se quiera, de la racionalidad hegeliana consiste en que subestima las contradicciones y cree que es fácil resolverlas. Como si el conocimiento de los conflictos implicase ya su solución. El dialéctico Hegel niega, desmiente su propia dialéctica. Para Marx, la cima estatal, la instancia suprema, no puede conocer auténticamente ni resolver realmente las contradicciones de esta doble irrupción que puso fin a la antigua historicidad: la industria, la clase obrera.

Según Marx, esta última clase posee un privilegio dialéctico que corresponde a su misión universal y no histórica. No puede afirmarse sin superarse, es decir, sin negarse. Si se convierte en "sujeto colectivo", es decir, en sujeto político, y si se apodera revolucionariamente del Estado, lo hará para negar el Estado y la política llevándolos a su término y, por lo tanto, a su fin. El proceso, según Marx, comprende tres momentos: la clase obrera se afirma, luego resquebraja y destruye la sociedad existente, incluido el Estado. Esta afirmación positiva y, al mismo tiempo, negativa, cualitativa, aunque cuantitativa, introduce un período de transición durante el cual la clase obrera convertida en hegemónica ve surgir numerosos problemas, los de la gestión global de la sociedad, lo que supone organizaciones, acciones coherentes y, por tanto, una especie de "Estado" y de vida política. Luego, lo social se desarrolla: el Estado ha desaparecido por decadencia; lo económico socialmente dominado ya no es, en cuanto nivel distinto

y prioritario, más que un mal recuerdo.

Este esquema teórico suscita varias objeciones. Triádico aún y siempre, de forma algo simplista, no tiene en cuenta ni las desigualdades del crecimiento económico y de desarrollo (percibidas por Marx, pero cuyos conceptos teóricos y leyes sólo Lenin debía formular con claridad), ni los obstáculos políticos, las guerras, las represiones, la violencia permanente. (...)

Sin embargo, este esquema discutible contiene la capacidad revolucionaria del pensamiento marxista. Actualiza el concepto de la Libertad, que un siglo después de ser expresado por Marx sigue siendo lo más sutil y lo más fuerte que ha elaborado la racionalidad occidental. De tal suerte que nos encontramos ante un dilema: o bien aceptamos este esquema o bien admitimos la oposición sin remedio de lo irracional a lo racional (de lo vivido a lo concebido) y viceversa, cosa que no necesita demostración.

Una concepción de la Libertad limitada por los mismos conceptos que la de la razón cruza el hegelianismo; concepción subyacente a la filosofía del saber, emergente en la teoría del Estado. La libertad se define por el conocimiento de la necesidad (del determinismo). Tesis que tiene la ventaja de unir a la tradición filosófica del Logos sujeto y objeto, discurso y razón, los descubrimientos científicos de la época moderna desde Galileo y Descartes.

Hegel detalla minuciosamente los momentos de la Libertad, que, como es debido, son tres. El "libre arbitrio", la voluntad individual que se declara libre, no es más que el primer momento, vacío e incierto; libertad y arbitrio se confunden. La voluntad indeterminada -el "yo" como actividad subjetiva pura- debe limitarse y determinarse para lograr la existencia: para querer algo, es decir, para ser voluntad. Decisión, determinación, saber, van juntos. El "libre arbitrio", que generalmente se denomina "libertad", queda confiado al azar. En este nivel se sitúan y permanecen en la práctica la mayoría de las gentes, e incluso, en un plano ideológico que se cree superior, el pensamiento llamado liberal. La libertad del individuo es el arte de aprovechar el azar, la suerte o la mala suerte. Sin más. Contradictoriamente, dice Hegel: "El hombre normal cree ser libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero es precisamente ahí, en lo arbitrario, cuando no es libre. Cuando quiero lo racional, no actúo como individuo particular, sino según conceptos de ética". No obstante, este primer grado subjetivo e incoherente de la libertad adquiere una existencia objetiva y ya necesaria con la propiedad. Cosa que contribuye a llevar la voluntad que pretende ser libre hacia el segundo momento, la Moralidad. En este grado reconoce las demás voluntades; se refleja en ellas y las refleja en sí, avanzando de este modo hacia la realidad sustancial, que sólo alcanza en un tercer momento. Éste reúne y supera a los otros dos, lo subjetivo y lo objetivo, lo arbitrario y lo sustancial. La libertad se define entonces como "actualidad conforme a su concepto", como "totalidad de la necesidad", conocida y reconocida en la familia, la sociedad civil y el Estado. De ahí que la moral y el derecho, la costumbre razonable y la ley van juntos, como las necesidades y los trabajos. También resulta de ahí que el sistema de derecho constituye la determinación, la realización de la libertad, "el mundo del espíritu engendrado por él mismo en tanto que segunda naturaleza" (textos de la Enciclopedia y de la Filosofía del derecho). El derecho y la moral garantizan al individuo contra lo arbitrario del exterior y contra lo arbitrario de su propio "libre arbitrio". La libertad superior consiste en el conocimiento y el re-conocimiento, es decir, en la aceptación de los sistemas imbricados en el Estado: necesidades, trabajos, derecho, moral. Para Hegel nada hay más riguroso que esta definición o determinación de la libertad; pero el examen pone de manifiesto rápidamente su

ambigüedad. Se le pueden dar los sentidos más dispares. ¿Conocer la necesidad? ¿Supone eso reconocerla, admitirla? ¿O bien luchar contra ella para dominarla y quedar exento de ella? El Logos occidental, en el hegelianismo, postula su claridad, su univocidad, su significación, que se desdoblan e incluso estallan inmediatamente. El descubrimiento de las leyes astronómicas, desde Kepler a Newton, no ha permitido modificar los fenómenos, sólo preverlos. Por el contrario, el médico que conoce el determinismo (causas-efectos) de una enfermedad puede intervenir y a veces curar al enfermo. El concepto de conocer se diversifica. No sólo se distingue del saber y de los conocimientos especializados, sino que exige categorías nuevas. A veces el conocimiento permite dominar una cadena de hechos, permite manejarla y, por tanto, modificarla. A veces no lo permite y se limita a la previsión más o menos precisa, con frecuencia "probabilista". A veces el conocimiento permite acomodar o reacomodar el proceso a las necesidades y deseos del ser que conoce y que vive socialmente.

Estas diferencias concretas perturban la teoría hegeliana. Marx lo captó muy bien, aunque no llegó a la elaboración de los conceptos diferenciales, pese a haberlo intentado en las obras de juventud (en particular a propósito de la apropiación en los Manuscritos de 1844, donde la opone con fuerza a la propiedad, demostrando que ésta no impide aquélla).

Para Marx, la libertad se define en el plano social, y sólo en ese plano, con exclusión de los determinismos económicos como tales y de las coacciones políticas como tales. ¿Qué es el individuo? Un ser social, dice Marx, un nudo, o núcleo, o centro (móvil) de relaciones sociales. Su grado de realidad práctica y concreta, es decir, de libertad, depende de la complejidad y de la "riqueza" de las relaciones. Aquí la riqueza en relaciones se opone a la riqueza en dinero, como la apropiación a la propiedad. La pobreza en relaciones sociales puede acompañar a la riqueza en objetos, en dinero, en capital. Y, a la inversa, la riqueza (en relaciones) va unida con frecuencia a la pobreza (en objetos, en dinero). La una no excluye la otra, porque si no habría que renunciar a toda esperanza. Las relaciones sociales comprenden las relaciones de producción, pero las abarcan superándolas. De este modo, las relaciones sociales que llevan los nombres de "cultura" o de "producción artística" desbordan la división técnica y social de los trabajos. La riqueza de las relaciones sociales, más compleja que complicada, implica la diversidad y la multiplicación de las posibilidades, para el individuo y para la colectividad. La libertad en el sentido de Marx se analiza en momentos sucesivos, que se abarcan y se desarrollan. Implica, en primer lugar, una dominación de la naturaleza mediante la técnica, mediante las fuerzas productivas. Luego, un dominio de los procesos y de los determinismos económicos así forjados. Por último, una apropiación del conjunto (base, estructuras y superestructuras, es decir, capacidad productora y organización de esa capacidad). En la ilustración simplificada dada anteriormente, el médico que cura al enfermo domina un determinismo de hechos naturales, domina el resultado de su intervención, reacomoda su cuerpo al individuo. (...) Aquí y así nace y se logra la libertad, según Marx. Contradicciones inéditas, inopinadas para Marx: la dominación puede entrañar la destrucción de lo dominado (la naturaleza, entre otras cosas). El dominio del proceso económico no entraña la apropiación. Ésta supone aquellos dos componentes o se superpone a ellos.

Por un asombroso malentendido, por una aberración inconcebible, el concepto hegeliano de libertad ha invadido el pensamiento marxista. ¡Cuántos "marxistas" han definido así la libertad, cediendo al fetichismo (sin embargo, burgués) del saber eficaz, aceptando el productivismo (sin embargo, capitalista)! En la práctica, esta definición acaba identificando la libertad del ciudadano con el reconocimiento de los determinismos económicos, con los imperativos del crecimiento y la aceptación de las coacciones políticas. ¡El empobrecimiento del individuo,

"libremente consentido", se hace pasar por libertad suprema! La definición filosófica ha sido "realizada" de la manera más lamentable, previa distorsión.

Cuando la filosofía, la de los estoicos (aunque más de un filósofo no afiliado oficialmente a esta escuela fuese estoico por ser filósofo), definía la libertad como la aceptación del destino e incluso como el amor fati, lo hacía para preservar su fuero interno. Mientras que, en nombre de una definición de la libertad pretendidamente revolucionaria, dado que se atribuye al magister de la revolución, el Estado se reserva el derecho de acosar al individuo hasta en sus reservas, en sus recursos ocultos, hasta en su secreto, negándole el fuero interno, acusando a esa intimidad de desviación psicopatológica (antisocial).

En resumen, una vez más, para Marx, Engels y Lenin, la revolución que preconizaron, la revolución total se distingue de las revoluciones políticas por la promoción o ascenso de lo social contra lo político y lo económico.

8. ¿Es marxista el mundo actual? Ciertamente no. Marx ha sufrido un desenfoque doble: estudiado un poco en todos los lugares, clasificado entre los autores "clásicos" en muchos países, convertido en un hecho "cultural", se le ha reducido a un pequeño número de citas, pienso para estudiantes y militantes. Reducido, achicado, se le ha debilitado: despojado de la crítica política, porque ésta no podría, sin destruirse, salvar al Estado y la política denominados "socialistas". So capa de cientificismo (de epistemología, de ciencia económica, histórica, sociológica, etc.) se ha quitado la gracia a este pensamiento; se lo ha dividido en partes separadas, bien por la erudición (marxistología), bien por interpretaciones, lecturas, relecturas cada vez más abstractas.

¿Restituir el pensamiento de Marx? El proyecto es factible, pero con dos condiciones. En primer lugar, tomar la totalidad de su obra en su movimiento, en lugar de excluir a priori esto o aquello, por ser o no ser político, por ser o no ser filosófico, económico, histórico, etc. Nadie tiene derecho a someter el pensamiento de Marx a los conceptos, teorías y problemas posteriores. En segundo lugar, vincular este pensamiento a lo vivido de nuestra época, a sus múltiples problemas que permanecen en la sombra. Incluidas las siguientes, enormes y escabrosas cuestiones: ¿qué es el Estado? ¿Qué hacer del Estado, en el Estado, con el Estado, contra el Estado? Vincular el pensamiento de Marx al saber oficializado e institucionalizado, a lo concebido contra lo vivido, es una operación monstruosa: un acto de autodestrucción. (...)

9. (...) ¿Cómo este mundo podría invocar a Marx? El jamás separó el crecimiento del desarrollo. Para asegurar su concordancia situaba la revolución política antes del crecimiento. Lo cual no ha ocurrido. O, dicho de otro modo, el "mundo al revés" no ha sido derribado; es más, ha sido perfeccionado separando el crecimiento del desarrollo y la dominación de la apropiación. ¡Lo cual Marx no hubiera podido concebir siquiera!

Con relación al mundo moderno, Marx puede dar la impresión de un hombre del 48 benévolo y optimista: del pueblo y de los trabajadores va a salir la salvación. La razón avanza. Si bien se separa de la Idea idealista, por otro lado se vincula a la producción industrial, al trabajo material, sólidamente. Ahora bien, la industria generalizada ha demostrado los límites de su racionalidad. De ella nace un mundo de violencia perdurable. ¿Cómo y por qué? ¿Responden Lenin y el leninismo a esta pregunta? Muchas personas admiten la existencia de un leninismo, como la existencia de un marxismo, lo que permite legalizar el marxismo-leninismo. Tras un examen, el leninismo se disocia. ¿El materialismo dialéctico? ¿El estudio del

problema campesino? ¡Es a Kautsky (al que Lenin, que tanto había tomado de él, arrastró por el lodo) a quien hay que reconocer el mérito de esos descubrimientos, si es que los hay! El materialismo que Lenin opuso al empirismo y al empiriocriticismo, poco dialectizado por él, sigue siendo sumario y brutal. (...)

El punto más escabroso del leninismo, y que pasa por el más fuerte, es la teoría del saber y del partido. El saber pertenece a los intelectuales. Ellos disponen de los conceptos, de la teoría, de la terminología científica. La clase obrera, que no puede superar la ciega espontaneidad, recibe desde fuera el saber. ¿Por qué medio? El partido político, soporte o sujeto del saber, lo transmite a los obreros. Ahora bien, el partido político tiende con el Estado a elevarse por encima de la sociedad. La experiencia lo muestra y la teoría puede demostrarlo. Todo partido político -sin saberlo o sabiéndolo- es hegeliano en esencia.

La teoría hegeliana del saber, vinculado "positivamente" a la acción política y, por esta mediación, al Estado, ha impregnado el marxismo; ha escapado a la crítica marxista, para dar como fruto esa teoría que priva del conocer, actual o virtual, a lo vivido, a lo espontáneo, a la práctica social de su tiempo. Lo concebido y lo vivido se oponen, como el conocimiento político adjudicado al partido y la espontaneidad ciega a las masas, incapaces de lucidez y cultura.

