XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

Volviendo sobre Marx y la concepción materialista de la historia.

Christian Castillo.

Cita:

Christian Castillo (2023). *Volviendo sobre Marx y la concepción materialista de la historia. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/14



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

XVI JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UBA

"40 AÑOS EN DEMOCRACIA. Aportes y desafíos de la Sociología para comprender y transformar nuestro tiempo"

Mesa 2: Los derroteros espejados del socialismo y la sociología. Indagaciones teóricas e históricas.

TÍTULO: Volviendo sobre Marx y la concepción materialista de la historia

AUTOR: CHRISTIAN CASTILLO (UBA/UNLP)

MAIL: chcastillo2002@yahoo.com.ar

PONENCIA

En su muy importante trabajo *Historia de las filosofías materialistas*, Pascal Charbonnat (2010) señala que la filosofía materialista puede definirse por la siguiente tesis:

> (…) el ser y la inteligibilidad del mundo tienen por origen el libre y necesario desarrollo de sí mismos. Ellos son los únicos que pueden justificar su propia existencia. Dicho de otra manera, el materialismo es una exigencia absoluta de emancipación, un imperativo que une cada parte del ser, al mismo tiempo que libera a la totalidad de cualquier trascendencia. Es pues una noción que refleja un cierto estado de las relaciones sociales, que se caracteriza por la necesidad de impugnar cualquier autoridad. El materialismo es una idea y un ideal de la materia, donde esta es concebida como plenamente capaz de engendrar y elaborar los diferentes modos del ser. (p. 37)

Charbonnat plantea que Marx y Engels fundan una nueva filosofía materialista y que, aunque esta se explica por sus preocupaciones económicas y políticas, no están alejados de la tradición materialista precedente, como expresan ya los trabajos de juventud de Marx sobre Epicuro y Demócrito. Ellos van a integrar a esta herencia antigua la necesidad de interrogarse sobre el origen histórico y social de la humanidad. Van a renovar el viejo principio epicúreo mostrando que la inmanencia del ser no consiste en un todo homogéneo sino en un desarrollo contradictorio, donde las conversiones de las cosas entre sí no son más que una simple transferencia cuantitativa de materia sino que se inscriben en una

historia que engendra formas cualitativamente diferentes en cada metamorfosis. Según Charbonnat (2010), Marx y Engels sostienen que “la sociedad humana es algo más que una excrecencia de la vida animal, como piensan los materialistas evolucionistas; representa un modo de existencia único con leyes particulares” (p. 427).

Para Raymond Aron (2010), en la construcción de su punto de vista, lo primero que emprende Marx es una crítica a lo más avanzado del pensamiento filosófico de su tiempo. Hegel, antes que nadie, apoyándose inicialmente en Feuerbach. En este desarrollo destaca la relevancia que en Marx tiene el concepto de “crítica”:

> Hay un concepto que constituye el vínculo, a la vez cronológico y esencial, entre las dos vertientes de la empresa marxista: es el concepto de crítica, que dominó el itinerario intelectual de Marx desde su juventud. En 1843 escribió una *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En enero de 1844 publicó una *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en el primer (y último) número de los Anuarios Francoalemanes, que fundó con su amigo Ruge. En esa revista apareció además el artículo de Freidrich Engels titulado *Esbozo de una crítica de la economía política*, artículo importante en la medida en que contribuyó a orientar a Marx hacia el estudio de la economía política y le proporcionó datos y sugerencias sustanciales. Por cierto, la noción de “crítica” era utilizada por todos los jóvenes hegelianos, los que, en sus disputas, trataban de establecer cuál era la verdadera crítica. Inicialmente Marx había pensado escribir una crítica de la religión, la política y la moral; más tarde, ya dedicado al estudio de la economía política, firmó, en 1845, un contrato con un editor para la publicación de una crítica de la política y la economía. Pero lo que impide subsumir el concepto marxista de “crítica” en la generalidad del debate neohegeliano, es el hecho de que se lo menciona en el subtítulo del libro más importante de Marx: *El Capital. Crítica de la economía política*, publicado en 1867. (p. 660)

En lo que hace a la crítica específica a Hegel, Aron señala que Marx retoma la crítica de Feuerbach invirtiendo el orden del sujeto y el predicado. Partiendo de atribuir a Hegel la teoría de que el sujeto es la Idea y de que los diversos componentes de la sociedad real (la familia, la sociedad civil) son los predicados, va a invertir el orden de los factores y afirmar que es necesario partir de los seres “reales” de la familia, de la sociedad civil, para mostrar que esos seres reales, así como producen sus ideas y sus dioses, también producen sus instituciones y su Estado. De ahí que Marx no pueda aceptar al monarca (que para Hegel es la cima del Estado racional, tal como él lo concibe), ya que la única constitución racional es la democracia, constitución en la que los hombres aparecen, y se ven a sí mismos, como los autores de sus relaciones políticas. Una constitución que aparece como un producto libre del

hombre. Para Aron más decisiva aun políticamente es la cuestión de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. Sobre esto, Marx admite una gran parte del análisis hegeliano en la medida en que describe adecuadamente la sociedad civil como el sistema de las necesidades, como el reino del egoísmo, de la particularidad, de la guerra de todos contra todos. Comparte también el contraste que postula Hegel entre el hombre de la sociedad civil, encerrado en su particularidad egoísta, y lo universal, que es su verdadera vocación política como ciudadano o miembro del Estado. Pero de ninguna manera acepta la reconciliación imaginada por Hegel entre la sociedad civil y el Estado a través del derecho, el monarca y la "clase universal" de los funcionarios. "Lo que hay de profundo en Hegel", escribe Marx y cita Aron (2010), "es que percibe la separación entre la sociedad civil y la sociedad política como una contradicción, pero su error es que se contenta con una solución ilusoria de esa contradicción, y confunde esa ilusión con la cosa misma" (p. 661-662).

En esta crítica Marx se coloca del lado del materialismo filosófico contra el idealismo, de acuerdo a como el debate se colocaba en la década de 1840 en Alemania. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels (2006) sintetiza como se presentaba el debate en aquel entonces:

> El problema de la relación entre el pensar y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia en la escolástica de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad? Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e imposible que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo. (p 19 y 20)

En este contexto, Engels (2006) señala el impacto que produjo la obra de Feuerbach entre los jóvenes hegelianos:

> No queremos detenernos a examinar este aspecto del proceso de descomposición de la escuela hegeliana. Más importante para nosotros es saber esto: que la masa de los jóvenes hegelianos más decididos hubieron de recular, obligados por la necesidad práctica de luchar contra la religión positiva, hasta el materialismo anglofrancés. Y al llegar aquí, se vieron envueltos en un conflicto con su sistema de escuela. Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano esta

> representa tan sólo la «enajenación» de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea; en todo caso, aquí el pensar y su producto discursivo, la idea, son lo primario, y la naturaleza lo derivado, lo que en general sólo por condescendencia de la idea puede existir. Y alrededor de esta contradicción se daban vueltas y más vueltas, bien o mal, como se podía. (p. 17)

Y continúa:

> Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el «sistema» saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*" (p. 18).

Pero luego de haberse entusiasmado y saludado su obra, Marx también va a cuestionar al autor de "La esencia del cristianismo" y la "Filosofía del Futuro", así como a lo planteado por los materialistas ingleses y franceses del siglo XVIII. En las Tesis sobre Feuerbach (1985) comienza señalando en la Tesis 1:

> La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal (…). (Marx, 1985, p. 665)

Es decir que mientras el materialismo feuerbachiano y pre feuerbachiano captaba lo sensible en forma meramente contemplativa, el idealismo desarrolla "el lado activo" pero solo limitado al pensamiento.

Pero para Marx la humanidad no era solo el producto de la naturaleza y "de las circunstancias" que la rodean sino que tiene la capacidad de actuar transformando y produciendo esas "circunstancias", como deja claro en las "Tesis…".

En el inicio de la Tesis 3 afirma: "La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita ser educado" (Marx, 1985, p. 666).

Y más adelante cuestiona que Feuerbach y sus antecesores hablen de un humano abstracto y no de un sujeto históricamente determinado.

Como se plantea en la Tesis 6:

> Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.
>
> Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:
>
> 1) A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religrioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.
> 2) La esencia solo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico", como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos. (Marx, 1985, p. 667)

Para transformar la realidad no basta con la crítica teórica. No alcanza, por ejemplo, con encontrar el fundamento terrenal del mundo religioso. Hay que transformar esa misma realidad terrenal de donde la religión surge. La conocida Tesis 11 es una suerte de conclusión lógica de todo el razonamiento previo: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversos modos; de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, 1985, p. 668).

Dicho en otros términos: no basta señalar que somos un producto de la sociedad ("las circunstancias"); esa misma sociedad es un producto de la acción humana colectiva, en interacción con el mundo natural. El lado activo humano, por lo tanto, no se reduce al pensamiento (como creía Hegel) sino que incluye la transformación de las propias condiciones de existencia. Este punto de vista caracterizaría al "nuevo materialismo", que se diferenciaría tanto del idealismo hegeliano como del materialismo "vulgar" o "contemplativo" de Feuerbach y otros. Más allá de los señalamientos de Althusser (2004) respecto a que las "Tesis…" estarían aún bajo un lente feuerbachiano, hay claramente un nuevo punto de vista que se adelantaría a mucho de lo planteado en la teoría social del siglo XX respecto a la relación "estructura-sujeto" o "estructura-agente".

En el Epílogo a la Segunda Edición de El Capital (2002, Marx señalará las implicancias metodológicas de su crítica a Hegel y en lo que consistía la distinción entre el método dialéctico de uno y otro.

Primero explica la diferencia entre el método de exposición y el método de investigación de todo trabajo científico:

> Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística (p. 19).

Luego va al grano de la diferencia entre ambos métodos:

> Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demirugo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.
>
> Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de El Capital, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un “perro muerto”. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.
>
> En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su

> necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria (p. 19 y 20).

Una concepción en desarrollo

El punto de vista que contenía la delimitación inicial de Marx y Engels respecto de Hegel y Feuerbach, sería profundizado en trabajos posteriores, desarrollando lo que llamaron la "concepción materialista de la historia" o "materialismo histórico", cuya primera exposición de conjunto se encuentra en *La ideología alemana*, trabajo que no fue publicado en vida de ambos.

Göran Therborn (1980) ha llamado la atención sobre el hecho que en *La Ideología Alemana* la visión que se plantea del materialismo histórico adolece de la ausencia de un concepto fundamental como es el de "relaciones sociales de producción" que recién va a aparecer en *Miseria de la filosofía* de 1847 (p. 365). Sí está ya presente el concepto de "fuerzas productivas" o "fuerzas de producción", que aunque proviene de la economía política clásica es transformado por Marx en un concepto nuevo:

> No se trata sólo de que su papel en la teoría marxista sea completamente distinto y mucho más importante (en relación con otros conceptos) que en la economía clásica, sino de que además se le asigna un referente completamente nuevo. El concepto marxista se refiere a la conexión entre diferentes tipos de organización técnica del trabajo y diferentes tipos de sistemas económicos y sociales. Esta conexión falta en las teorías de Smith y Ricardo (Therborn, 1980, p. 362 y 363)

El de "relaciones sociales de producción" es un concepto propiamente de Marx, y es para Therborn "el concepto más importante del materialismo histórico" (Therborn, 1980, p. 365) y abarca tres aspectos básicos: "la distribución de los medios de producción y subsistencia; el objetivo de la producción; y, por último, las relaciones sociales estructuradas de producción, que abarcan a los productores inmediatos (o trabajadores), los no trabajadores (que se apropian del plustrabajo) y los medios de producción" (Therborn, 1980, p. 376).

El texto donde Marx expresa la síntesis de su concepción en este terreno es el célebre *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* que data del año 1859. Transcribamos lo central de esta síntesis:

> El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad,

relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo

tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana. (Marx, 2001, recuperado de: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm)

Este texto fue producto de diferentes interpretaciones y discusiones, en general porque se le quiere hacer decir más que lo que dice. ¿Qué es lo que se afirma?

- Contra el planteo del liberalismo de partir del individuo para comprender la economía, Marx parte del carácter inevitablemente social (o sea colectivo) de la producción de las condiciones de existencia.

- Afirma que en el proceso de producción social se entablan relaciones de producción que son necesarias, determinadas e independientes de la voluntad de cada individuo. La relación establecida entre los esclavos en la Antigüedad y sus amos; entre los campesinos en relación de servidumbre y los señores feudales en la Edad Media; o entre los trabajadores asalariados y los propietarios capitalistas en el capitalismo, serían distintos ejemplos de relaciones sociales de producción A la vez, no elegimos en qué tipo de relaciones sociales vamos a producir sino que lo hacemos en aquellas que predominan en la sociedad en la que nos toca existir. Y en ellas no ocupamos el lugar que queremos sino aquél que tiene que ver con nuestra pertenencia de clase.

- Las relaciones sociales de producción se encuentran condicionadas por el nivel de fuerzas productivas existentes en una sociedad, es decir, por nuestra capacidad de transformación del mundo natural, incluyendo la fuerza de trabajo disponible (y los conocimientos productivos que posea incluyendo las distintas maneras de organización de la producción), las máquinas y herramientas, los bienes comunes naturales existentes y los conocimientos científicos y técnicos disponibles. Pongamos dos ejemplos sencillos de esto. Para que existan esclavos las comunidades humanas tienen que tener cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, en tanto el trabajo de los esclavos permita generar los medios no solo destinados a su reproducción sino también aquellos para mantener a los amos. En el otro polo, una sociedad comunista requiere un alto nivel de desarrollo de fuerzas productivas previamente existente en el capitalismo, para que según Marx no vuelva la “lucha por la escasez”.

- Relaciones sociales de producción y fuerzas productivas conforman la estructura económica de la sociedad, que es la base sobre la que se apoyan los fenómenos denominados superestructurales, es decir, las leyes, el estados y las formas de la conciencia social (ideología): “no es la conciencia del hombre lo que determina el ser sino el ser social el que determina su conciencia”.

- En determinado momento de su desarrollo las fuerzas productivas entran en contradicción con las relaciones sociales de producción y se abre una época de revolución social que puede permitir el paso de un modo de producción a otro. El cambio en las relaciones de producción implica una transformación en todos los aspectos de la vida social.

- Ninguna sociedad desaparece hasta haber permitido el desarrollo de las fuerzas productivas que era posible en su seno y la humanidad no se propone nunca objetivos que en cierta forma no hayan ya madurado en el interior del modo de producción existente.

- Esquemáticamente en la historia humana hemos visto distintos modos de producción: comunista primitivo, asiático, esclavista, feudal y capitalista. Hacia el futuro puede imaginarse el reemplazo de este último por un modo de producción comunista.

- Marx considera finalmente al capitalismo como el último momento de la prehistoria humana, de sociedades basadas en el antagonismo de clases.

Es claro que en este *Prólogo*…, Marx se separa del idealismo de Hegel nuevamente: las sociedades no son momentos del desarrollo de la Idea, sino que los cambios en las formas de la conciencia social, las leyes y el Estado expresan transformaciones en las condiciones materiales de existencia, a partir de los cambios en las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas. La metáfora arquitectónica que descompone la totalidad social en “estructura o base económica” y “superestructura jurídico, político e ideológica”, no dice que estos últimos no sean relevantes ni que no tengan ninguna incidencia en los acontecimientos (como han interpretado en común tanto materialistas vulgares como sus críticos). Lo que afirma es que no son una esfera cuyo movimiento se explique autónomamente sino que se encuentran condicionados por las condiciones materiales de vida y las formas de producción y reproducción de la vida social.

¿Esto implica que hay una plena correspondencia o temporalidades equivalentes entre cada nivel de totalidad social? No, obviamente. En la sociedad hay tiempos diferentes en los que se mueve cada nivel. Pero sí implica que las transformaciones están condicionadas o "determinadas en última instancia" por las condiciones materiales, incluyendo tanto las naturales como las económico-sociales. Para poder pensar tengo que tener un cerebro que me permita hacerlo. La forma en que veo e interpreto el mundo está condicionada por mi existencia social y por las ideas que predominan en la sociedad donde vivo. "Las ideas no caen del cielo", como bien decía Antonio Labriola.

Si para Marx todo se redujese a "lo económico" y hubiese plena correspondencia entre fenómenos estructurales y superestructurales, tendría que haber concluido que la historia estuvo equivocada. Demos un simple ejemplo: en vida de Marx, Gran Bretaña era el país capitalista más desarrollado. Sin embargo su "base económica" avanzada coexistía con formas políticas heredadas del feudalismo (la monarquía). Pero esa forma política, la monarquía británica, ya no expresaba el poder feudal sino la defensa del propio orden capitalista. A la vez, Francia era mucho más atrasada que Gran Bretaña económicamente pero dio los fenómenos políticamente más avanzados de la burguesía. Y Alemania, atrasada económica y políticamente, dio una monumental obra filosófica. La discordancia de los tiempos es clara, al igual que la "sobredeterminación" de la sociedad burguesa en que esta se desarrolla. Al mismo tiempo, resulta difícil pensar un Marx en el que los fenómenos superestructurales no tuviesen incidencia en los fenómenos estructurales cuando pensamos la dialéctica de la revolución socialista. Para que una revolución social tenga lugar son necesarias siempre ciertas contradicciones estructurales. Pero la conquista del poder por parte del proletariado tiene lugar en la superestructura, destruyendo el estado burgués y poniendo en su lugar un estado de los trabajadores, en el marco del cual se producirá la expropiación de la burguesía. Es decir que la transformación estructural está precedida por una transformación superestructural, a la vez posible por ciertas condiciones estructurales.

Marx es ante todo, en este plano, un pensador materialista de la totalidad social. Nos dijo que no podemos entender las transformaciones de los sistemas jurídicos, políticos e ideológicos sin relacionarlos con las transformaciones más generales de las relaciones de producción.

Así mismo, Daniel Bensaïd (2003) ha discutido contra los autores que plantean una primacía unilateral de las fuerzas productivas para explicar el desarrollo de la historia, afirmando que la aparición de un nuevo modo de producción progresivo no es la única salida posible, señalando que la evaluación del progreso histórico en términos de avances y retrocesos sobre un eje cronológico imagina al desastre bajo la forma del regreso a un pasado caduco

o de sus sobrevivencias residuales, en lugar de alertar contra las formas inéditas, originales y perfectamente contemporáneas de una barbarie que es siempre la de un presente particular, una barbarie de nuestro tiempo (p. 82).

En este marco, entendidas en un sentido no mecánico y unilateral, las fuerzas productivas recuperan su papel:

> Fuerzas productivas y relaciones de producción son los dos aspectos del proceso a través del cual los seres humanos producen y reproducen sus condiciones de vida. Salvo un aniquilamiento siempre posible, el desarrollo de las fuerzas productivas es acumulativo e irreversible. De ello no resulta un progreso social y cultural automático, sino solamente su posibilidad. De otro modo, todo proyecto de emancipación derivaría del puro voluntarismo ético o de la pura arbitrariedad utópica. Decir que el desarrollo de las fuerzas productivas tiene direccionalidad, que su película no puede ser rebobinada, significa que no se regresa del capitalismo al feudalismo y del feudalismo a la ciudad antigua. La historia no da marcha atrás. Bajo viejos harapos engañosos, puede, sin embargo, incubar las peores novedades (BensaÏd, 2003, pág. 83).

A la vez en la nota 89 (en la edición citada) en el capítulo XIII del Tomo I de *El Capital* (1996), Marx realiza un interesante señalamiento, en función de plantear la relación entre transformaciones sociales y cambios tecnológicos, cuestionando el “materialismo de las ciencias naturales” que hacen abstracción del proceso histórico:

> Ya antes de él, y probablemente por primera vez en Italia, se emplearon máquinas para torcer el hilo, aunque las mismas eran muy imperfectas. Una historia crítica de la tecnología demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo xviii se debe a un solo individuo. Hasta el presente no existe esa obra. Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de plantas y animales. ¿No merece la misma atención la historia concerniente a la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad, a la base material de toda organización particular de la sociedad? ¿Y esa historia no sería mucho más fácil de exponer, ya que, como dice Vico, la historia de la humanidad se diferencia de la historia natural en que la primera la hemos hecho nosotros y la otra no? La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas. Y hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de esa base

> material, será acrítica. Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico. La fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del proceso histórico, se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad" (p. 452 y 453).

Es claro que el economicismo vulgar que se achaca a Marx no resiste el estudio de sus obras.

Reconstruir el punto de vista materialista

En el mundo académico se suele señalar que antes de Gramsci el marxismo había despreciado el estudio de las superestructuras. Pero se omite mencionar, entre otras cuestiones, que quien el principal teórico de la autonomía relativa de la política fue Lenin, quien con su teorización sobre el rol imprescindible del partido de vanguardia se separó de toda idea de identidad mecánica entre clase y partido que en cierta medida estaba presente en sectores relevantes de la socialdemocracia de la II Internacional. La teoría del partido revolucionario de Lenin, luego continuada por Trotsky una vez que la adoptó como propia, es imposible de sostener sin una concepción sobre la autonomía relativa de los fenómenos superestructurales. Lo mismo podríamos decir del análisis de la burocratización de la Unión Soviética desarrollado por Trotsky, la tesis del estado obrero burocráticamente degenerado.

Esto es relevante señalarlo porque desde la década del '30 del siglo pasado los análisis mecanicistas y burdos del estalinismo fueron tomados como ejemplo de un supuesto "marxismo ortodoxo" que estaría caracterizado por el economicismo y el evolucionismo lineal. Año tras año estudiantes de ciencias sociales en todo el mundo son introducidos a una visión del marxismo basada en un relato que no resiste la prueba de los hechos: después de Marx vino la vulgarización de Engels y el desarrollo de una marxismo mecanicista y evolucionista que solo fue cuestionado por Gramsci y los marxistas occidentales que dieron peso a las superestructuras y sofisticaron su estudio.

Este relato inconsistente (que directamente omite toda referencia a marxistas "clásicos" como Lenin, Trotsky o Luxemburgo) fue en parte compartido (aunque con distintos

fundamentos) por Coletti, Althusser y Poulantzas y por su vía transformado en sentido común del mundo académico, amparándose en la discusión que hace Gramsci en los Cuadernos de la Cárcel contra el manual de Bujarin.

Incluso el *mainstream* académico realizó una curiosa operación con el concepto de "marxismo occidental", que Perry Anderson (1998) utilizó para cuestionar un tipo de marxismo que se alejaba de la práctica política y abandonaba la reflexión en economía y estrategia política para centrarse en temas filosóficos y epistemológicos, para presentarlo como una forma superior al marxismo clásico.

En su momento Sebastiano Timpanaro (2022) señaló con justeza la relación entre el marxismo occidental y una suerte de "vuelta al idealismo":

> (…) la única característica común a todo el marxismo occidental actual (con rarísimas excepciones) sea la preocupación por defenderse de la acusación de materialismo. Marxistas gramscianos y togliattianos, marxistas hegeliano-existencialistas, marxistas neopositivizantes, fredudizantes, estructuralizantes, a pesar de las profundas divergencias que les separan, están de acuerdo en alejar cualquier sospecha de colusión con el materialismo "vulgar" o "mecánico"; y con tal celo lo hacen que junto con la vulgaridad y el mecanicismo desechan el materialismo tout court (a secas). Gran parte de las polémicas entre los diversos grupos marxistas versan precisamente sobre la elección de la salvaguardia más eficaz contra el riesgo de caer en el materialismo vulgar: si tal salvaguardia tiene que ser la dialéctica o el historicismo, la reivindicación del "humanismo marxista" o el engarce del marxismo con una epistemología empiriocriticista o pragmatista o platonizante. (p. 23)

El filólogo italiano explicó muy bien cómo esta vuelta al idealismo vino de la mano del ataque a Engels y de todo intento de ligar y relacionar ciencias naturales con ciencias sociales. Su reivindicación del legado engelsiano (que fue desarrollado con pleno acuerdo de Marx) es contundente y muy contemporánea.

Su definición de materialismo es la siguiente:

> Entendemos por materialismo, ante todo, el reconocimiento de la prioridad de la naturaleza sobre el "espíritu" o, si se quiere, del nivel físico sobre el biológico, y del biológico sobre el económico-social y cultural: bien en el sentido de prioridad cronológica (el larguísimo tiempo transcurrido antes de que la vida apareciese en la Tierra, y desde el origen de la vida al origen del ser humano), bien en el sentido del condicionamiento que sigue ejerciendo la naturaleza sobre el ser humano y que seguirá ejerciendo por lo menos en un futuro previsible. En cuanto al conocimiento, por

> tanto, el materialista sostiene que la experiencia no se puede reducir ni a producción de la realidad por el sujeto (sea la que sea la forma en que se conciba tal producción), ni a una recíproca implicación de sujeto y objeto. En otras palabras, no se puede negar o eludir el elemento de pasividad que hay en la experiencia: la situación externa, que nosotros no imponemos, sino que se nos impone; ni es posible reabsorber de ningún modo ese dato externo haciendo de él un mero momento negativo de la actividad del sujeto, o haciendo de sujeto y objeto meros momentos, distinguibles solo por abstracción, de la única realidad efectiva, que sería precisamente la experiencia. (Timpanaro, 2022, p. 27)

Esta definición, con el énfasis puesto por Timpanaro en el lado “pasivo” en su reivindicación del materialismo, puede sin embargo ser problemático en dos direcciones. Por un lado, en no remarcar una especificidad de la ciencia social crítica que es el marxismo en cuanto a la intervención humana para transformar la sociedad. Lo segundo es el peso que han tomado las neurociencias y las corrientes conductistas en psicología, que significan un cuestionamiento por derecha y no por izquierda al psicoanálisis.

Por su parte Charbonnat (2010), en el libro que citamos al inicio de este trabajo, señala que visto históricamente, “el materialismo es una crítica, o una negación de las autoridades ideológicas del momento. Los materialistas de la Antigüedad afirman, por primera vez, la exigencia del libre desarrollo del ser y del pensamiento, a través del concepto de átomo. Lo hacen renunciando a los elementos a la vez naturales y míticos de los predemocriteanos. Sin embargo, en unos cuantos siglos, el cristianismo hace desaparecer esta corriente materialista. La derriba y sólo la deja expresarse parcialmente en la obra reformadora de los naturalistas. Los esfuerzos de estos últimos para reconciliar fe y ciencia no satisfacen a los que ahogan a ésta bajo el peso de las antiguas castas. El materialismo renace en el siglo XVIII negando esta tentativa de partición. El inmanentismo es sistematizado. Pero desde el siglo XIX, el materialismo experimenta en lo más profundo de su seno una nueva oposición entre evolución y dialéctica. Esto indica el camino de un nuevo vuelco, todavía no concretado. Toda la historia del materialismo es una serie de contradicciones en la que el antecedente y el consecuente están unidos por una negación recíproca” (pp. 576 y 577).

La paradoja de nuestro tiempo es que mientras que un punto de vista materialista prevalece en la investigación empírica en las ciencias naturales, el dominio neoliberal de los últimos 40 años ha planteado diversas vueltas hacia el idealismo en las ciencias sociales. Volver sobre la especificidad del punto de vista materialista desarrollado por Marx puede ayudar a superar esta contradicción y también a superar el predominio del evolucionismo y el fisicalismo que predominan en distintas corrientes de las propias ciencias naturales.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (2004), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, México.

Anderson, Perry (1998), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI Editores, México.

Aron, Raymond (2010), *El marxismo de Marx*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Bensaïd, Daniel (2003), *Marx intempestivo*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.

Charbonnat, Pascal (2010), *Historia de las filosofías materialistas*, Biblioteca Buridán, España

Engels, Federico y Marx, Carlos (2006), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*, Fundación Federico Engels, España.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1985), *La Ideología Alemana*, Editorial Pueblos Unidos, Buenos Aires.

Marx, Karl (2002), *El Capital*, Siglo XXI, tomo 1, volumen 1, 2002, Buenos Aires.

Marx, Karl (1996), *El Capital*, Siglo XXI, tomo 1, volumen 2, México

Marx, Karl (2001), *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Recuperado de: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm

Therborn, Göran (1980), *Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y el materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Timpanaro, Sebastiano (2022), *Sobre el materialismo*, Ediciones IPS, Buenos Aires.