

Lefebvre, Henri

La noción de totalidad en las ciencias sociales  
Telos, vol. 13, núm. 1, enero-abril, 2011, pp. 105-124  
Universidad Rafael Belloso Chacín  
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=99318408008>

**TeloS**

*Telos*  
ISSN (Versión impresa): 1317-0570  
[telos@urbe.edu](mailto:telos@urbe.edu)  
Universidad Rafael Belloso Chacín  
Venezuela

## La noción de totalidad en las ciencias sociales

Henri Lefebvre\*

Traducción por Roy Alfaro\*\*

La noción de totalidad es una noción *filosófica*. Tal vez se le deba considerar como una “categoría” de la filosofía. No hay un filósofo digno de este nombre que no haya contribuido a elaborarla. No hay un filósofo digno de este nombre que no se haya esforzado en alcanzar una representación del Universo como totalidad. El empirismo, el pluralismo, en la medida en que permanecen siendo filosofías, no escapan a esta constatación.

Señalemos aquí, desde el principio de este estudio, una distinción fundamental. La noción de Totalidad<sup>1</sup> se puede comprender de dos maneras opuestas: como totalidad cerrada y estática –como totalidad abierta y cambiante. Cuando se quiere aplicar a realidades concretas, particularmente a las realidades humanas y sociales, esta noción, las modalidades de su aplicación difieren profundamente según la interpretación de tal concepto. Una totalidad cerrada excluye otras totalidades, o bien se considera solo una en perjuicio de las otras, o bien las totalidades consideradas permanecen exteriores con respecto a las otras. Por el contrario, una totalidad “abierta” puede envolver otras totalidades igualmente abiertas, pudiéndose implicarse a profundidad, etc... La noción de totalidad *abierta* es además más sutil, más difícil de asir que aquella, más simple, denominada totalidad cerrada, se presentan como unos *sistemas*. La noción de totalidad abierta corresponde a otro tipo de investigación y de pensamiento filosóficos.

\* Este texto de Lefebvre fue originalmente publicado en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 18 (Enero-Junio), 1955. Agradezco a la Biblioteca de La Sorbona (Francia) y especialmente ahí a Marie-Joëlle Tarin por haberme facilitado el texto en francés de Lefebvre.

\*\* Bachiller en la Enseñanza del Castellano y la Literatura. Magister en Literatura Latinoamericana. Profesor de la Universidad de Costa Rica y del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Corrector de estilo e Investigador. Alajuela, Costa Rica. Correo electrónico: royalfarov@gmail.com

1 Lefebvre utiliza indistintamente, a lo largo del texto, el concepto de totalidad con mayúscula y con minúscula (nota del traductor).

Expresemos la cuestión de otro modo: es preciso cuidarse de confundir “total” y “totalitario”, a pesar de que la confusión es bastante frecuente, provocando el descrédito de la reflexión filosófica, considerada fácilmente como sistemática, metafísica y totalitaria.

El pensamiento de los filósofos no opera en el vacío, en lo abstracto o en un dominio aislado y trascendente. Consecuentemente, otros investigadores pueden alcanzar las mismas nociones de los filósofos por otras vías. Es así que en la historia del conocimiento, la filosofía y la ciencia se reencuentran, se confirman sin cesar y constituyen a veces unidades, sin por eso coincidir.

De igual modo en las ciencias experimentales, el científico puede presentir a través de tal o cual ley que él aísla, una totalidad confusamente presupuesta: la Naturaleza o el conocimiento humano. Esta confusa noción a veces paraliza la investigación, pero más a menudo quizás la fecunda. (Un ejemplo: la manera en la cual Pasteur concebía la naturaleza, generalizando intuitivamente algunas estructuras simétricas o asimétricas).

En las ciencias sociales, la noción de Totalidad se ha impuesto, lentamente, de una manera específica y además tal vez aún más confusa que en las otras ciencias. A la representación confusa e intuitiva de la naturaleza o de la materia como un todo corresponde en primer lugar la noción no menos confusa de la sociedad como un Todo. Luego, la noción se ha elaborado, afinado, diferenciado. Así, los teóricos y especialistas de las ciencias sociales han reencontrado por su propia cuenta la noción de Totalidad, en la medida donde no se limitan a la pura y simple descripción de hechos aislados.

Sin embargo, la noción considerada es en el fondo una noción *filosófica*. Su empleo en un dominio concreto plantea algunos problemas y no sean riesgos. Debe examinarse con prudencia y rigor. La confluencia de la filosofía con las ciencias (aquí las ciencias del hombre y de la sociedad), si sale bien, tiene una importancia considerable. Si fracasa, este fracaso tendrá graves consecuencias....

Desde la aurora de la filosofía, la noción de Totalidad (unidad y multiplicidad indisolublemente ligadas, constituyendo un conjunto o un todo) aparece como esencial. Los filósofos griegos la planteaban ingenuamente, en el sentido de una objetividad inmediata, dada, fácilmente asible. La naturaleza, para ellos, contenía algunas características contradictorias: unidad y multiplicidad, movilidad y profundidad, cambios superficiales y leyes.<sup>2</sup> Hegel, en sus *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, muestra el sentido de las imágenes ingenuas, frescas y profundas, que

2 “El mundo, uno y todo, no ha sido creado por ningún dios, ni por ningún hombre, sin ha sido, es y será un fuego eternamente viviente que se enciende según una ley y se extingue según otra” (Clément D’Alexandre, *Stromates*, t. V, p. 14, resumiendo el pensamiento de Heráclito. Cf. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, edición alemana, t. I, p. 352).

encontramos en Heráclito. El fuego creador, ausencia completa de reposo, pasa sin cesar de un elemento o aspecto distinto a otro, y contiene su unidad.

Comentando esta “objetividad heraclitiana” en su relación con las ciencias, Hegel muestra también que desde el principio histórico del conocimiento, los científicos propiamente dichos (siempre más o menos especialistas) han pecado por estrechez. Ellos no aceptan sin reserva alguna la ingenuidad objetiva heraclitiana, la más simple noción de objetividad y de totalidad. Ellos parten (y deben partir) de los hechos, de “propiedades” analizadas, clasificadas en géneros y especies, de cantidades separadas de las cualidades. Aunque ellos crean partir de hechos puros y simples; sin embargo, en verdad ellos piensan; ellos no quieren no pensar; ellos emplean –sin saberlo– categorías; ellos *conceptualizan*, pero lo más a menudo sin saberlo y sin saber cómo permaneciendo de este lado de la primera noción filosófica de objetividad, aquella de Heráclito. “Si uno los escucha ellos observan, ellos dicen esto que ven, pero esto no es verdad, ya que, sin tener conciencia de ello, ellos transforman esto que ven en concepto”. En ninguna parte de su obra, donde esta crítica del empirismo simple se repite a menudo, Hegel solo la ha presentado de una manera tan convincente a propósito de Heráclito. En toda la historia de la ciencia como tal, se manifestará una cierta estrechez, una cierta inexperiencia en el manejo de los conceptos (salvo cuando el científico es también filósofo) y, por consecuencia, una cierta incapacidad de asir las transformaciones, los *movimientos*.<sup>3</sup>

Según la filosofía realista ingenua de los primeros filósofos griegos, según la “objetividad heraclitiana”, la noción de totalidad se desdobra contradictoriamente. Se desarrolla en dos direcciones incompatibles; necesariamente, el conflicto se agrava entre dos interpretaciones que además se interfieren y se mezclan. A veces la totalidad es concebida como *cerrada*, fija, así pues como trascendente a los fenómenos y a la multiplicidad dados, así pues como metafísica, mas con dificultades insolubles (lo absoluto o Dios, es el Todo y no es el todo...). A veces la totalidad se concibe como inmanente, así pues de manera naturalista o materialista y, más o menos claramente, como cambiante y abierta.

3 Engels ha retomado en el *Anti-Dühring* estas reflexiones de Hegel. El arte de manejar los conceptos no es innata; la filosofía la elabora en la lógica y la dialéctica. Sin embargo, los metafísicos llegan hábilmente a manejar unos conceptos fijos, aislados, separados del contenido. La correspondencia entre las reflexiones de Hegel y las de Engels es indicada por Lenin, en los *Cahiers Philosophiques*, sobre la historia de la filosofía de Hegel, a propósito precisamente de Heráclito. Cf. también la muy interesante carta de Engels a Marx del 30 de mayo de 1873. Él critica la “mala educación” de los científicos desde el punto de vista de la *metodología general* (la lógica y la dialéctica). Él ataca de manera viva y emotiva al empirismo puro y al positivismo, según el cual el fenómeno disimula lo incognoscible y la cosa-en-sí. *Que pensaríamos de un zoólogo que dijera: este perro parece tener cuatro patas; pero en realidad no las tiene del todo o tal vez tenga cuatro millones.*

No tenemos que seguir aquí esta laboriosa elaboración, compleja, de la noción filosófica. Pero es preciso señalar de ella un aspecto. En los “sistemas” de los grandes filósofos *cartesianos*, el hombre y lo humano se integran a una Totalidad objetivamente definida. Tenemos aquí un nuevo grado, una profundización filosófica de la objetividad. La Totalidad no es colocada fuera del hombre y de lo humano, en una brutal objetividad, no es concebida como una pura y trascendente subjetividad (esto que hará más tarde la filosofía post-kantiana con Fichte). Esta tendencia a considerar al hombre como un todo en la Totalidad aparece ya en Descartes, a pesar del dualismo (particularmente en su “Tratado de las pasiones”); se confirma en Spinoza, en la *Ética* (teoría de la substancia y de la “causa sui” –teoría del grado superior de conocimiento y de la beatitud). Por último, ella se encuentra en la “Monadología”.

No obstante, en esta línea del racionalismo cartesiano, el hombre y lo humano (concebidos como una totalidad en la totalidad del universo) solamente se definen, aunque de manera unilateral, incompleta, abstracta. Se determinan esencialmente por y en el conocimiento. Los otros aspectos concretos de la realidad humana (el sentido, la práctica, la vida social, la imaginación, etc.) son desatendidos o eliminados. Entre el individuo (el yo) y el universal, punto de mediación. La naturaleza misma se concibe de una manera abstracta, privilegiando las determinaciones matemáticas. El cartesianismo no puede superar (*dépasser*)<sup>4</sup> estas unilateralidades.

De una manera notable, fueron en primer lugar algunos pensadores –literatos, algunos escritores (Diderot, Goethe) quienes comprendieron al hombre y lo humano como *totalidad*. Diderot, sin abandonar la Razón universal y el conocimiento, devuelve su dignidad y su rol a los sentidos, a las pasiones, a la imaginación y a la vida social. Y esto sobre todo en sus novelas. De manera general, en la obra de los filósofos materialistas franceses del siglo XVIII, el hombre y lo humano (vida individual y vida social) se toman como un todo dado, en primer lugar informe,<sup>5</sup> que el educador viene a formar y que él orienta hacia un pleno desarrollo: la felicidad. En la obra del joven Goethe, la noción del hombre total aparece más bien como una *reivindicación* que como una *realidad* dada. Y es esto lo que hace interesante, le da grandeza a su “Werther” y a su “Wilhem Meister”, tipos de gran aspiración humana. George Lukács ha en efecto puesto en evidencia este aspecto de la obra del poeta. “En el centro de Werther se encuentra el gran problema del humanismo revolucionario: el problema del desarrollo libre y universal de la personalidad humana.... La profundidad y la universalidad de la posición del

4 El verbo alemán *aufheben* (superar, conservar) es asimilado por Lefebvre en la palabra *dépasser*, remitiendo a la idea hegeliano-marxiana de la superación dialéctica (*Aufhebung*). Dentro de este contexto y siguiendo la misma línea, traduzco *dépassé* (superado) y *dépassement* (superación). (Nota del traductor).

5 Amorfo. Nota del traductor.

problema en el joven Goethe reside en el hecho de que concierne al absolutismo del inoperante semifeudalismo de la Alemania de entonces, pero también en la sociedad burguesa en general” (*Goethe et son époque*, trad. Ed. Nagel, p. 29-30).

Y, sin embargo, en Feuerbach (quien retoma y desarrolla hasta cierto punto el materialismo francés del siglo XVIII) el hombre completo y total reaparece más bien como dado naturalmente que como reivindicación ética y social. El hombre total existe en nosotros, en cada uno de nosotros naturalmente. Le basta reencontrarse, retomarse sobre sus proyecciones y exteriorizaciones religiosas, filosóficas, morales (alienaciones). Este retomar o reconquista de sí puede cumplirse inmediatamente, por la sola filosofía. A la vez, totalidad y parte integrando la naturaleza, el hombre tiene según Feuerbach los órganos precisos y necesarios *para asir el universo en su totalidad*. Entre estos órganos figuran los sentidos, el sexo, el cerebro y el pensamiento. Y Feuerbach demanda que el ideal humano no sea castrado, privado del cuerpo y del sentido, abstracto, pero verdaderamente el hombre completo o total fisiológicamente dado (cf. *Leçons sur l'Essence du Christianisme* Œuvres, id., 1851, t. VIII, p. 324). Lenin que estudió con cuidado esta obra de Feuerbach nota en sus *Cahiers philosophiques* que es el ideal de la burguesía democrática revolucionaria, correspondiente a la posición de Tchernichvski en la antigua Rusia. En los dos casos, los límites del “principio antropológico” aplicado al estudio del hombre y de la sociedad son los mismos: un cierto desdén por la historia y la historicidad de lo humano, una cierta ignorancia de los esfuerzos gigantescos, necesarios para que el hombre triunfe sobre las alienaciones concretas y prácticas, así pues una cierta estrechez. Solo son unas *versiones debilitadas* del materialismo histórico y dialéctico (Lenin). Una exposición más completa analizaría aquí la posición de Stendhal sobre la felicidad y el pleno desarrollo del individuo, así como aquella de los socialistas utópicos franceses (Fourier particularmente).

Hegel, el primero, ha conferido la más alta dignidad filosófica a la noción de *Totalidad*. Él la ha liberado con esmero, analizado, examinado en sí misma, elaborado en su Lógica. Ella se encuentra además en todas partes en el hegelianismo. Ella atraviesa, anima el “sistema”, esfuerzo de gigante por asir la Totalidad del universo, de la historia, del hombre. En el hegelianismo en conjunto, la Fenomenología, la Lógica, la historia son totalidades parciales, abiertas sobre el todo. La noción de Totalidad se reencuentra aquí con la contradicción interna puesta en evidencia por los marxistas: a veces noción abierta, cambiante, dialéctica – a veces noción cerrada, sistémica, metafísicamente impuesta desde afuera y separada del contenido viviente del pensamiento hegeliano. ¡Así la contradicción interna de la noción, inherente a ella misma en el curso de la historia de la filosofía, estalla en el hegelianismo – y produce el estallido del sistema!

El examen detallado de la noción de desarrollo en la tercera sección (la Realidad) del segundo libro (teoría de la Esencia) de la primera parte (Lógica objetiva) de la *Grande Logique* (por completar con los textos, a menudo más simples y claros de la “pequeña lógica” o Lógica de la Enciclopedia). Cuando a él se le ocurre examinar la noción de Totalidad, Hegel ya ha establecido que el camino del

conocimiento va del fenómeno a la Ley, de la manifestación o apariencia superficial a la esencia oculta.

Tesis que nosotros precisaremos comprender *dialécticamente*. Lo inmediato, fenómeno o “hecho”, no se basta, ya que solo es manifestación, apariencia. Es preciso ir más lejos, o más bien más profundamente, y cavar para descubrir eso que se oculta, no detrás de él, sino *en él*. Es preciso, para conocer, desprender lo esencial y alcanzar la necesidad, el determinismo: la Ley. Y, sin embargo, en un sentido, el fenómeno (inmediato, dado, presente delante de nosotros) es siempre más rico, más complejo, que toda ley y toda esencia. La Ley, la esencia (objetiva) solo es una parte de ello, por liberarse mediante el análisis. El fenómeno, por relación con la Ley, es así pues una *Totalidad*. Ya que él es una mediación entre la esencia oculta y otras realidades, otras esencias: con el universo entero. Ya que él contiene una profundidad, una multiplicidad de esencias y de leyes que se imbrican.

Tenemos aquí una notable noción de *objetividad*: un grado más elevado de esta noción, de su elaboración filosófica. ¿Qué es la Ley según Hegel? “el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo”. El reino de la ley, es el apacible contenido de fenómeno: esto que, en el devenir, de manera inmanente e interna, permanece *relativamente* estable. Así, el fenómeno contiene más que la Ley, debido a que él contiene la Ley, y más, el movimiento, el devenir universal, la relación de la Ley y de la esencia inmanente con la Totalidad. “La Ley no está más allá del fenómeno sino presente en él; el dominio de las Leyes es el tranquilo reflejo del mundo fenoménico”. Fórmulas profundas, extrañas, difíciles de asir. El mundo fenoménico (inmediato, dado) es agitado, contradictorio, móvil. Su *reflejo* (la reflexión sobre él; la manera en la cual se refleja o repercute sobre él mismo en su propio movimiento interno, y así en donde se refleja en nuestro conocimiento) comprendido aquí el reflejo de sus contradicciones, de su movimiento, toma en nuestro pensamiento alguna clase de soberana tranquilidad. Esta tranquilidad no debe inducir a error a la filosofía y disimularle el carácter profundamente agitado, contradictorio y enredado del devenir. El “reflejo” de las contradicciones debe ser no-contradictoria. Esta exigencia de la lógica dialéctica y del conocimiento ha mantenido algunas ilusiones sobre el conocimiento filosófico, que debemos rechazar. La ley así pues es inmanente a los fenómenos: la ley de su devenir, de su compleja agitación, de sus entremezclamientos y contradicciones. Más aún, prosigue Hegel,<sup>6</sup> los dos (a saber el fenómeno y la Ley) constituyen una Totalidad. El mundo existente es él mismo el dominio de las Leyes, y la Ley es el fenómeno esencial o la relación esencial. ¿Cómo comprender estas fórmulas que parecen

6 Textos reunidos en *Morceaux choisis* de Hegel, traducción e introducción de N. Guterman y H. Lefebvre, Gallimard, 1939, pp. 135 y ss. Se remite igualmente a la edición, por los mismos autores, de los *Cahiers philosophiques* de Lenin, sobre la Lógica de Hegel (misma editorial, mismo año).

contradecir las precedentes? ¡Es preciso comprenderlas dialécticamente! Los conceptos y las apacibles abstracciones, el análisis de lo concreto móvil, solo apartándose momentáneamente y en apariencia, a causa de la estabilidad relativa de los conceptos y de las leyes, del movimiento real. “La verdad del mundo inesencial es en primer lugar un mundo ajeno”, dice Hegel, pero este mundo es la Totalidad “en tanto que es él mismo y también el primero.... La palabra Mundo expresa la totalidad bajo la forma de la diversidad. El mundo, bajo sus dos aspectos, es superado (*dépassé*) cuando la diversidad cesa de ser simplemente diversa; así es aún Totalidad o Universo, en tanto que relación esencial”. Así solo hay un Universo, una Totalidad, ya presente profundamente en el fenómeno. Este contiene la esencia y la Ley: él las revela y *al mismo tiempo* las disimula. Así, según el ejemplo, que comenta Lenin en tono de aprobación en sus “*Cahiers*”, la espuma y las corrientes del río, ella las muestra y, sin embargo, las oculta; la observación parte de la espuma, pero es preciso apartarla para alcanzar las corrientes profundas.

El conocimiento debe así pues en todos los dominios partir de la unidad de los aspectos contradictorios del universo: lo fenoménico y lo esencial, íntima y objetivamente mezclados. El análisis rompe y separa la Totalidad, que nosotros debemos enseguida reencontrar. Imposible proceder de otro modo. Aquel que cree simplemente constatar o describir comienza ya, a pesar de él, a “conceptualizar”, es decir, a buscar lo esencial bajo lo accidental y lo aparente; pero él lo realiza mal su investigación. Imposible para el pensamiento del simple constatar: la infinita complejidad de lo *concreto* lo confundiría. Aquel que pretende solamente constatar, introduce algunas presuposiciones, o incluso empobrece el contenido infinitamente rico que hace lo concreto, y también la dificultad del conocimiento. El verdadero método parte de esta complejidad, para no perderla más de vista a través de los recodos de la investigación. Tal es, parece, la primera significación de la teoría hegeliana de la Totalidad.

De manera general, las diferencias, oposiciones, contradicciones, antagonismos más o menos profundos que tome el pensamiento constituyendo un todo, más o menos profundo (esencial) él mismo, en el seno del cual se desarrolla el conflicto dialéctico de los elementos de la Totalidad asida. La unidad no debe nunca disimular la contradicción y el conflicto más esenciales y más profundos, en un sentido, que la unidad, más ricos y más complejos. En comparación con la contradicción, la unidad considerada en sí misma solo es una apariencia. Pero recíprocamente, la contradicción no debe disimular la unidad. Los dos aspectos hacen la Totalidad. La palabra “mundo”, insiste fuertemente Hegel, se toma muy a menudo de manera incompleta y engañosa: a veces como abstracción vacía, a veces como pseudo-totalidad amorfa. A estos torpes usos, sustituyámoslos por la noción dialéctica. El universo (que envuelve la Naturaleza, el hombre, la historia) se presenta como Totalidad infinita de totalidades parciales, círculo de círculos o más bien esfera de esferas (la imagen es defectuosa, evocadora de figuras cerradas). Y este Universo está allá, delante de nosotros, presente en todo evento, todo acto, todo fenómeno de la naturaleza o de la sociedad. El análisis nos obliga a se-



parar, pero de otra parte a reencontrar el todo, a penetrar en “esferas” cada vez más profundas, anchas y ocultas.

Afirmamos aquí estos principios del método dialéctico objetivo, que en particular ciertos marxistas (que ignoran o han asimilado mal los *Cahiers* de Lenin sobre Hegel) tienen la tendencia de dejarlo de lado. Se entra en el dominio de Leyes o esencias, consideradas como autosuficientes, es también perderse en “el desierto de las esencias”. Este dominio es calmo, frío, endurecido. La dialéctica nos propone en primer lugar una noción de lo *concreto*, que los marxistas han conservado de la enseñanza hegeliana, transformándola.

Lo concreto es inagotable y las apariencias o fenómenos infinitamente complejos e interesantes. Y esto no solamente porque contienen las Leyes, sino porque ellos contienen más que las Leyes. El “mundo” se desdobra para el conocimiento: abstracto y concreto, pensamiento y realidad, el concepto y lo dado, fenómeno y esencia, determinación y devenir, etc... Pero estos dos mundos solo hacen uno. Se implican el uno al otro. Cada uno de ellos constituye una Totalidad, pero los dos constituyen el Universo “porque cada uno de ellos contiene esencialmente un momento que corresponde al otro”.

Aquel que quiere conocer la realidad humana (social) debe así pues interesarse en los hombres. Lo concreto humano es la vida real de los seres humanos, en su infinita complejidad. Las Leyes o las “esencias” deben interesarnos, no tanto en sí mismas sino que para comprender y servir a lo humano. Y esta afirmación no comporta ningún subjetivismo, sino al contrario una noción *enraizada profundamente* en la objetividad (en la totalidad). En toda realidad así pues, en todo evento, en todo acto humano, la Totalidad se presenta toda entera, pero *dispersada* (cf. *Grande Logique*, t. IV, p. 194). Además, si la noción de Totalidad no debe nunca comprenderse de manera lógica, entonces ella no debe comprenderse de manera estática. Las totalidades son cambiantes. Así, *todo es un todo – todo está en todo*. Con un pequeño esfuerzo, el buen sentido e igualmente el empirismo puro convienen en ello. Pero tomado formalmente, estas expresiones son *vacías*, huecas, estériles. ¡Se reducen a una tautología! Es preciso superar (*dépasser*) dialécticamente sus sentidos formal y lógico: todo *no está* en todo –y cada “todo” es complejo, contradictorio. Cada totalidad (dispersa, cambiante, parcial) exige un análisis específico, aunque ligado a la metodología dialéctica general.

De tal suerte que la noción de Totalidad solo se revela fecundamente a aquel que la considera dialécticamente. Postulado o círculo vicioso, dirán los adversarios de la dialéctica. Para responderles, el dialéctico podrá solamente mostrar (no demostrar lógicamente) que todo pensamiento que avanza procede, ingenua o conscientemente, de manera dialéctica. Y esto tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales....

Pero es el análisis de la relación de *causalidad* lo que nos permite (leyendo a Hegel de modo crítico) penetrar profundamente en la noción de *Totalidad*. La relación de causa y efecto solo expresa de manera incompleta, fragmentaria, unilateral, la realidad y su movimiento. Lo real se ofrece al análisis como una mezcla de

relaciones, de causas y de efectos. Cada causa reenvía a otra causa, todo efecto deviene causa a su vez. La causa aparece como efecto y el efecto como causa. En fin y sobre todo el efecto reacciona sobre la causa e inversamente. La causa *no se extingue en el efecto* como en la causalidad formal (aristotélica). La relación de causa y efecto capta, así pues, más o menos profundamente una *conexión*. Causa y efecto solo son momentos de la interdependencia universal. Y nosotros pasamos así de la causalidad a la reciprocidad de la acción o acción recíproca. “La acción recíproca se presenta en primer lugar como causalidad recíproca de sustancias presupuestas, se condicionan una a la otra, cada una siendo por relación a la otra activa y pasiva”. Pero enseguida estas sustancias “presupuestas” pierden su independencia y su exterioridad aparentes. La exterioridad de la causa y del efecto desaparece ante el pensamiento, para dejar aparecer una unidad y una diversidad internas: una *totalidad*, en la cual la relación causal solo era una primera expresión para el análisis.

El empirismo puro, criticando las dificultades de la causalidad, no va más allá. Rechaza el concepto; y refutando comprometerse en la búsqueda de conexiones, reconoce su importancia. Permanece así pues en la exterioridad en relación con algo real que pretende constatar tal como es. Pero, “el concepto de la acción recíproca, escrutado, considerado aisladamente, permanece insuficiente y vacío”. (Señalamos esta fórmula por razones que aparecerán después). Ya que esto que nos importa, esto que es preciso alcanzar y asir, es una totalidad (una “estructura global”, un conjunto). La acción recíproca es una noción más alta que la causalidad; ella contiene, dice Hegel, la verdad de la relación causa-efecto. Pero está, por así decirlo, en el umbral del concepto. “Considerar un contenido solamente desde el punto de vista de la acción recíproca, es una actitud irreflexiva”. Se tiene solo delante de sí un hecho seco; la exigencia de la investigación permanece de nuevo insatisfecha. Es preciso ir más lejos, más profundo. Y para explicar su pensamiento, Hegel toma un ejemplo de la historia de la sociedad. Si estudio las costumbres de los espartanos, los pongo en relación con su estructura social y su constitución política. Inversamente, si yo estudio su estructura social y su constitución política, las pongo en relación con sus costumbres. Los dos “puntos de vista” están fundados e insuficientes. El uno lo reenvía al otro, sin fin. Es preciso profundizar. Estos son solo los aspectos de una totalidad que conviene ahora asir por el concepto verdadero. ¿Cómo se presenta esta totalidad? Como un movimiento de conjunto que atraviesa y reúne sus aspectos, sus momentos. Es el conjunto de momentos de esta realidad que, tomado en su desarrollo, se revela necesidad, es decir determinismo o ley.

Nos encontramos delante de lo *concreto* humano, social. Situación singular, contradictoria: tal hecho humano va a parecernos de vez en cuando profundo, inasible a causa de esto que él revela –y banal, insignificante, familiar, cotidiano. El movimiento del conocimiento resuelve esta contradicción inicial y fecunda, que el empirismo elude y que sumerge al metafísico en la inquietud. La investigación parte de la *unidad* de estos dos aspectos.

“Marx, en el Capital, analiza en primer lugar esto que hay de más simple, de más habitual, de fundamental, de más frecuente en las masas y en la vida cotidiana-

na, esto que se reencuentra a todo instante, la relación de cambio” (Lenin). “Punto de partida, el ser más simple, lo más ordinario, lo más común, lo más inmediato, tal o cual mercancía” (Lenin, “Remarques sur l’Encyclopédie de Hegel”, en su Cahiers).

Así, yo observo esta mujer que compra azúcar, este hombre en un café. Para comprenderlos, me acerco a toda sociedad actual, a toda su historia. Descubro una confusa mezcla de causas y efectos, de acciones recíprocas, de “esferas”, de esencias ocultas: la vida de este hombre o de esta mujer, su oficio, su familia, su nivel social, su clase, su biografía, etc.... Así pues, también la “estructura global” del capitalismo. Pero el pequeño hecho inicial aparece como aún más rico y complejo, en su humildad, que las esencias, y las leyes y las profundidades implicadas. El análisis económico-social alcanza las determinaciones esenciales, pero no las agota. El psicólogo, por ejemplo, o el fisiólogo, pueden encontrar aquí un objeto, para sus investigaciones.

¿El *sociólogo* no debería siempre mantener delante de su pensamiento estas características de lo *concreto*, es decir, a la vez, su riqueza y su banalidad? ¿No debería ir sin cesar de lo uno a lo otro y alcanzar bajo el fenómeno tal o cual determinación esencial, más o menos profunda, por ejemplo la clase social o aún la nacionalidad, la familia, etc...? Aquí podrían tomar lugar, en esta exposición, los conceptos o procedimientos originales de conceptualización empleados por M. Gurvitch: implicación de lo micro sociológico y de lo macro sociológico –niveles de profundidad– estructuras globales, etc... La situación de la sociología científica, hoy, en Francia se caracteriza por un cierto reencuentro entre el método del “hiper-empirismo dialéctico” y el método del materialismo dialéctico, o método de la objetividad profunda. Este notable reencuentro no debe velar ciertas diferencias, en particular esta que concierne a la teoría general del conocimiento.

La noción de totalidad aparece en las obras del joven Marx, de una manera profundamente original: en la noción de *hombre total* que él toma de Feuerbach, pero profundizada y transformada. El individuo es social, sin que se tenga el derecho de fijarlo, por el pensamiento, a la Sociedad en una abstracción exterior a él. Ni la naturaleza y la vida biológica, ni la vida de la especie humana y su historia, ni la vida individual y la vida social, no pueden separarse. El hombre es totalidad. Por sus necesidades y sus órganos, por sus sentidos y sus manos, por su trabajo, por la *praxis* que lo transforma transformando el mundo, el hombre se apropia totalmente de la naturaleza entera y de su propia naturaleza. “El hombre se apropia de su ser universal de manera universal, pues en tanto hombre total” (Manuscrits de 1844).

Esta noción de *hombre total* difiere radicalmente de aquella expuesta por Feuerbach y por el “principio antropológico”. Marx no toma el “hombre total” como un hecho, como un todo dado, como una realidad natural. Él lo considera históricamente, como el sentido de la historia y dado solamente a través de las contradicciones, de las mutilaciones, de las realidades principales, cambiantes, dispersas.

La *apropiación* (noción profunda y oscura, que espera todavía su completa elucidación filosófica; pero no está aquí el vínculo...) no ha podido cumplirse históricamente, sin un proceso contradictorio: la alienación del hombre. Esto toma esencialmente, pero no exclusivamente, la forma de la *propiedad* privada, esta *desapropiación* del hombre, que remplace todos los “sentidos” por el solo sentido del tener.

La alienación es múltiple y multiforme. Por ejemplo, el individuo siendo fundamentalmente social, puede oponerse a la sociedad; se opone necesariamente a la sociedad en ciertas condiciones *igualmente sociales* (conurrencia, individualismo). Si bien el individuo pertenece a una clase, hay, sin embargo, en el seno de esta clase individuos variados; ellos se entregan a la conurrencia en tanto individuos, de igual modo ellos pueden aislarse. Y la clase que los determina en un sentido y los define *desde adentro* (en el fondo práctico de su individualidad y su conciencia) se manifiesta también para ellos *desde afuera*, exteriormente, como conjunto de compartimientos e ideas que tienden a imponerse, pero que los individuos pueden aceptar o rechazar. De tal suerte que el análisis marxista no parte de la “conciencia de clase”, aún menos de la subjetividad individual, de la conciencia que los individuos toman de su clase o de las clases en general. Marx indica solamente que “el proletariado y la riqueza son opuestos; como tales ellos constituyen un todo” (Sainte-Famille, Francfort, 1845, p. 205). La noción de *totalidad* se introduce aquí bajo un nuevo aspecto, correlativo al precedente. El proletariado es “el lado negativo de la oposición..., la propiedad privada disuelta y disolviéndose... En su movimiento económico, la propiedad privada se encamina hacia su propia disolución; pero lo hace únicamente por una evolución independiente de ella, inconsciente, realizándose contra la voluntad y condicionada por la naturaleza de la cosa: únicamente engendrando al proletariado en tanto que proletariado, la miseria consciente de su miseria... El proletariado ejecuta el juicio que, por la concepción del proletariado, de propiedad privada pronuncia sobre ella misma” (id.).

Otra escisión interna del hombre total, que Marx señala en sus obras de juventud, es aquella que separa la conciencia privada (el individuo interior) de la vida pública, el hombre real del ciudadano. Los derechos del hombre en general y del ciudadano permanecen abstractos; niegan las necesidades reales, las condiciones reales. El individuo concreto, “privado”, permanece sin expresión, sin derechos. Salvo sobre un punto: su egoísmo. La libertad del ciudadano reconoce y consagra el egoísmo privado, en el derecho a la propiedad privada. Y, sin embargo, la esfera política es aquella donde se confrontan y afrontan los intereses más amplios, las ideas, los hombres. He aquí por qué el Estado democrático (burgués) “hace abstracción del hombre real y solo satisface al hombre total de una manera imaginaria” – “*Critique de la philosophie du droit* de Hegel” (cf. *Morceaux choisis* de Marx, Gallimard, p. 214).

Aquí se presenta un problema. Las teorías *filosóficas* del hombre total y de la alienación desaparecen como tales en las obras científicas de Marx, aquellos de su madurez; y también en las obras de Engels y de los continuadores de Marx. ¿Cuál

lugar debemos así pues atribuir en el marxismo a las obras de la juventud, a las obras “filosóficas”? ¿Es preciso considerarlas caducas? ¿O como conteniendo ya el marxismo entero, mezclado con temas especulativos (hegelianos) abandonados más tarde?

El problema ha sido puesto en frente de los marxistas por MM. Merleau-Ponty y Sartre, y también por Gurvitch (*La Vocation actuelle de la Sociologie*, 1950, p. 508 y ss). En casa de los marxistas mismos da lugar a algunas discusiones y de igual modo en un sentido a algunas sentencias un poco diferentes. Parece que uno puede sostener que:

- a) Las obras de la juventud son obras de *transición*, en las cuales Marx tiene ya el germen o el núcleo de la nueva doctrina, pero solo el germen. No obstante, para el pensador dialéctico, tales transiciones tienen un gran interés. Representan el devenir, el movimiento, la formación; ¿tomadas fuera de ella, fuera del proceso viviente, no está el resultado endurecido, escueto, muerto?
- b) Los temas filosóficos pasan a las obras *científicas* (así la teoría de la alienación deviene teoría del fetichismo del dinero y del capital –aquella del hombre total deviene teoría de la división del trabajo y de la “superación” (*dépassement*) de su carácter parcelario puesto al máximo en la sociedad capitalista, etc....).
- c) Ha habido pues un desarrollo del marxismo, que ha transformado ciertos temas. Nada impide sin embargo retomarlos bajo su forma inicial (filosófica).
- d) Es preciso no sobrestimar ni subestimar las obras de la juventud.
- e) Las teorías de la alineación y del hombre total son además, en tanto que teorías filosóficas, susceptibles de interpretaciones diferentes. Son pues lo que está en juego y el lugar de discusiones, de polémicas, discusiones ciertamente fecundas.<sup>7</sup>

Notemos que Lenin, en sus Cahiers, ha retomado y señalado los textos sobre la Totalidad que concluyen la “Grande Logique” de Hegel. “El método, es el concepto puro... pero también es el ser en tanto que Totalidad concreta”. Frase *archi-notable* comenta Lenin. “Transición de la idea lógica a la Naturaleza... En la obra más idealista de Hegel, lo que menos hay es idealismo... Es contradictorio, pero es un hecho”.

Se comprende así por qué los filósofos marxistas no han nunca abandonado la noción de Totalidad.

7 Tal es el punto de vista sostenido en *Comment comprendre la pensée de Marx*, edit. Bordas, 1947; pero habría espacio de profundizar lo expuesto. Según P. Togliatti: “Marx se prende del concepto y del término de alineación... pero renueva completamente su contenido” (cf. *Rinascita*, julio 1954). El conjunto del artículo de Palmiro Togliatti: sobre Hegel y Marx ha sido traducido en *La Nouvelle Critique*, N° 62, pp. 17 y ss.

En su obra, *Histoire et conscience de classe*, Georges Lukács la asume como noción central. Pero hace un uso abusivo de ella. No ha distinguido claramente la totalidad cerrada (abstraída, inmóvil) de la totalidad cambiante, abierta. Y sobre todo ha aplicado la noción de totalidad cerrada a la “conciencia de clase” del proletariado (cf. el curso mimeografiado de M. G. Gurvitch sobre *Le Concept de classes sociales de Marx à nos jours*, 1954, y su crítica de Lukács, p. 48 y ss).<sup>8</sup> Gramsci, por el contrario, en su polémica contra Croce, no cesaba de insistir sobre el hecho que la “base” y las “superestructuras” constituyen una totalidad (dialéctica, cambiante) en la cual la “base” es el elemento, el aspecto esencial. Él iba tras la correcta aplicación de la noción (cf. “Matérialisme historique et philosophie de Croce”).

\*\*\*

El positivismo tiende a separar los dominios, a aislar los fenómenos de la realidad “incognoscible”. La sociología de inspiración positivista niega pues la noción de totalidad.

Esta reingresa en escena con Marcel Mauss. “En estos fenómenos sociales, como proponemos llamarlos, se expresan a la vez y de un golpe toda clase de instituciones...” (cf. *Sociologie et Anthropologie*, p. 147). Mauss se propone así pues expresamente superar (dépasser) la sociología analítica, positivista, que se preocupa sobre todo por distinguir algunas instituciones (religiosas, jurídicas, morales, económicas, etc.) y estudiarlas aisladamente. Él se esfuerza en constituir una sociología sintética, partiendo del carácter complejo y “total” de los fenómenos sociales, como un medio para reconstituir el todo (cf. id. p. 276). Estas declaraciones datando de 1923 tienen una gran importancia, al indicar un cambio de orientación en la sociología francesa.

Sin embargo, ¿permanece la noción de totalidad de Mauss, a la vez, intuitiva y ambigua? ¿Qué es el fenómeno social total? ¿Corresponde a todo hecho social este carácter? ¿O lo reserva para algunos hechos privilegiados? En este caso, ¿la totalidad es dada en el hecho? ¿A título de qué? ¿Se determina ella por el análisis o, en fin, se reconstruye por el pensamiento sintético del sociólogo?

La definición citada más arriba viene al inicio del “*Essai sur le don*”, y Mauss lo retoma al final de este ensayo privilegiado, así pues “total”. Pero en el curso de la obra, esta palabra toma algunos sentidos un poco diferentes como, por ejemplo, cuando el autor describe en las sociedades primitivas un “sistema de prestaciones totales” (p. 151) o aún cuando escribe que uno puede estudiar en ciertos casos “el comportamiento humano total”. ¿Cuáles son esos casos? ¿Cuál es el criterio que nos permite determinarlos, clasificarlos? ¿Este criterio es empírico

8 George Lukács ha desde hace mucho tiempo desaprobado este libro y esta teoría.



o racional, histórico o psicológico? ¿Cuál es, en otros términos, el uso metodológico del concepto de totalidad?

Cuando Mauss escribe: “Es considerando todo el conjunto que nosotros hemos podido percibir lo esencial, el movimiento del todo”, él se orienta hacia una metodología dialéctica; pero prosigue él: “... el aspecto viviente, el instante fugitivo o la sociedad lleva, donde los hombres toman conciencia sentimental de ellos mismos”, esto que relaciona lo total no a la estructura de la sociedad, sino a la conciencia, y orienta la investigación en un sentido psicológico y subjetivista (cf. p. 234, sobre la idea de la muerte como un hecho total). La noción (justa y fundada) de la interacción de los hechos y de las instituciones no resuelve, pues, completamente los problemas.

A decir verdad, esta noción de la interacción y la causalidad recíproca invade, poco a poco, las ciencias sociales, en la medida en que los investigadores no van más allá del puro y simple empirismo descriptivo. Desde antes de la guerra, en su libro sobre *La Crise du Progress*, M. Friedmann afirmaba que “la historia es una totalidad donde ningún factor puede ser abstractamente aislado” (cf. p. 175). Fórmula que deja en la oscuridad, como aquellas de Marcel Mauss, algunos puntos importantes. ¿Estos “factores” en los cuales se concibe así la acción recíproca en una totalidad, nos son dados? ¿O resultan de un análisis o de una construcción? ¿Cuál es su relación con la totalidad? ¿Son ellos mismos unos “fenómenos totales” o, al contrario, unos elementos simples e irreducibles?

Desde entonces, estos cuestionamientos solo han provocado su oscurecimiento. Acción recíproca y totalidad se introducen, sin precauciones metodológicas, en algunas obras de cualidad y de importancia, por otra parte, muy desiguales. Tomemos algunos ejemplos un poco al azar. M. Philippe Ariès, historiador perspicaz y penetrante, critica a los especialistas que recortan la vida social en aspectos, elementos, factores (económicos, morales, etc...) “aunque en verdad no existe un hombre total y solitario, sino más bien una totalidad humana.... El hecho demográfico... es tal vez el mejor reactivo del cual disponemos para fijar la inexplicable unidad de esta misteriosa totalidad y por tanto esencial” (*Populations françaises et leurs attitudes devant la vie*, pp. 549-550). M. Ariès resume así las posiciones de una importante escuela contemporánea; la confusión sobre la palabra “total” solamente es más interesante y significativa. Se pasa del hombre total (individuo como un todo dado) a la sociedad global, a la civilización tomada como la unidad de sus aspectos e instituciones para volver enseguida al hecho demográfico como hecho privilegiado, esencial, “total”. En una reciente y buena monografía, un joven investigador, consagrándose a la sociología rural, afirma que se trata ahora de escribir “una historia total de las poblaciones, donde todos los elementos se tienen, donde todos intervienen por turno como causa y efecto” (“Economie et Sociologie de la Seine-et-Marne”, por P. Bernard, *Cahiers de la Fondation des Sciences Politiques*, n° 43, p. 7). Con una válida ambición científica, la confusión de los conceptos estalla, falta de conocimientos filosóficos y de elaboración metodológica. La reciprocidad de la acción se confunde, en una frase, con la totalidad (lo que cae bajo la crítica hegeliana mencionada anteriormente). Arriesga-

mos volver al *todo está en todo*, lo cual esteriliza y desanima la investigación. ¿Cómo comenzar el análisis de lo “total”? ¿Dónde se encuentra lo esencial? ¿En la confusa mezcla de las causas y de los efectos, donde se encuentran el determinismo, las leyes?

En su curso sobre el concepto de las clases sociales, M. Gurvitch cita una fórmula de Georges Lukács: “Para el marxismo no existe a fin de cuentas una ciencia del derecho, una economía política, una historia, y así continuamente, separadas, sino exclusivamente una sola ciencia histórico-dialéctica del desarrollo de la sociedad como totalidad” (p. 48 y ss). Fórmula notable si Lukács no la orientara en el sentido de un “subjetivismo de clase”, interpretación discutible del marxismo, considerado como expresión de la conciencia de clase del proletariado. “Uno puede preguntarse, prosigue M. Gurvitch, si esta posición está tan alejada de la concepción de Mauss concerniente a los fenómenos sociales y de mi interpretación según la cual estos pueden ser estudiados por diferentes métodos y bajo diferentes aspectos”. Las clases sociales son, en particular, para M. G. Gurvitch tales fenómenos sociales totales “y no colecciones de ejemplares similaridades, de categorías sociales o agregados puramente nominales, ni de relaciones sociales, ni de combinaciones de estatus, ni confusas mezclas de comportamientos realizando algunos modelos, reglas y normas, ni algunas asociaciones voluntarias, o en fin de simples asociaciones”.

M. G. Gurvitch elimina así las interpretaciones que reducen lo esencial a lo superficial, la realidad profunda a sus manifestaciones y apariencias, lo “total” a la subjetividad (del sociólogo o de los individuos considerados). Él precisa su pensamiento en su reciente libro *Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine* (P.U.F., 1955, particularmente p. 37). La historia y la sociología estudian “una y la misma realidad, los fenómenos sociales totales en todas sus capas a profundidad, y bajo todos sus aspectos”. Pero el historiador y el sociólogo construyen objetos diferentes. La sociología tiene por objeto “la tipología de los fenómenos sociales totales, colocados en el tiempo, reconstituídos según su ruptura... en proceso de hacerse y de deshacerse...” Ella acentúa así pues la discontinuidad. Mientras que la historia se lanza a llenar las rupturas, a acentuar las continuidades. Las dos ciencias se complementan, pero la sociología estudia los fenómenos totales “en su movimiento perpetuo de estructuración y de desestructuración de tipos micro sociológicos, grupales y globales, en los cuales ella acentúa las discontinuidades”.

En la obra de M. Gurvitch, el esfuerzo por “pensar” la sociedad (y su ciencia) para elevar los hechos a las alturas del concepto, para introducir la metodología *dialéctica* en el estudio de lo concreto social, renueva con resplandor la sociología francesa. Todo naturalmente, con el sentido de lo *concreto* social y aquel de la elaboración conceptual, la noción de *clase* y la teoría de las clases retoman su lugar, de primer nivel, en el conocimiento de la realidad social actual. Es un evento de gran importancia en la historia de pensamiento francés contemporáneo.

El pensamiento de M. Gurvitch, de una extrema flexibilidad, penetra la realidad social en sus recodos y sus detalles como en las estructuras y totalidades con-



cretas. Alcanza una visión de conjunto. La sociología, en este sentido, puede entrar en contacto y colaborar con ciertas cuestiones con la filosofía; y la filosofía a su vez en ciertos dominios (teoría del conocimiento, teoría de la libertad) puede reencontrarse con la sociología y obtener provecho de esto. Esta concepción suscita las objeciones violentas de los empiristas puros, a la manera americana, aunque se trata precisamente de elevar la sociología al nivel de una verdadera ciencia.

Sin embargo, ¿no se puede pensar que subsistan algunas dificultades metodológicas, que tienden a la posibilidad de dos interpretaciones del “fenómeno social total”, o más exactamente a la cuestión del primado de lo *objetivo* o de lo *subjetivo* en lo “total”?

Tomemos como ejemplo un fenómeno social “total”: la clase social, en cuanto clase. Aparece como “total” de dos maneras. Por una parte *objetivamente*. La clase no se define por tal o cual función social, dice M. G. Gurvitch, sino por una totalidad de funciones. Es en este sentido que esta se define como *supra-funcional* (*Le Concept des Classes Sociales*, *passim*, pero sobretudo p. 120, p. 133). Ella tiene su propia cohesión, sus obras culturales específicas, su conciencia colectiva predominante. Por otra parte, *metodológicamente* (pues *para* la sociología), la clase se estudia por medio de diferentes métodos, bajo diferentes aspectos, bajo diversos enfoques. Y es aún en este sentido que ella es un hecho “total”, relevante para una metodología dialéctica.

¿Es un enfoque diferente que hace prevalecer el punto de vista del historiador o el del sociólogo? ¿Lo “total” se construye dialécticamente? ¿O hay un movimiento dialéctico “total”? ¿O bien esta última noción restablece un realismo ingenuo? ¿O bien aún el movimiento dialéctico viene de las complementariedades, interacciones, reciprocidades de la acción, etc.... que descubre el sociólogo en su esfuerzo para representar conceptualmente (dialécticamente) lo social “total”?

La cuestión puede plantearse. La respuesta de M. G. Gurvitch, en sus obras citadas, parece la siguiente, sí es posible, sin simplificarla y sin dejar escapar lo esencial, definirla en unas cuantas frases.

Hay determinismos sociales múltiples, diversos, específicos, relativos, sin que ninguno de ellos tenga un carácter rígido. Y de cara a estos grados de determinismo, hay grados de libertad (cf. *Déterminismes sociaux et Liberté Humaine*, p. 96 y también las conclusiones). Así pues, ni determinismo o coherencia absolutos y puramente objetivos, ni libertas absoluta y puramente subjetiva, sino diferentes grados de esfuerzos colectivos de unificación.

La presencia y la interacción del sociólogo, en primer lugar, en tanto observador de lo real (“híper-empirismo”) y, enseguida, en tanto pensador y hombre de ciencia (dialéctico) correspondería al menos cierto tipo de sociedades de cara al determinismo global de estructuras, integrando la multiplicidad de los determinismos y de las totalidades parciales. De suerte que podríamos encontrarnos, en ciertos casos, elevado, por este análisis sociológico, hasta la unidad más alta del sujeto y del objeto. Entre el objeto y el sujeto, entre el determinismo y la libertad,

entre la realidad y el conocimiento (dialéctico) podría establecerse así una unidad, siendo ella misma dialéctica....

No obstante, ¿esta unidad (admitiendo que las formulaciones precedentes son exactas) solo podría interpretarse *a veces* como integración de lo subjetivo en lo objetivo (la realidad social “total”) *a veces* como absorción de lo objetivo en lo subjetivo (el pensamiento, la conciencia, la libertad)?

\*\*\*

Del marxismo, hemos ya dicho que le ha sido preciso curarse de dos enfermedades infantiles: el subjetivismo de clase y el objetivismo – la interpretación mecanicista vulgar, según la cual toda sociedad se desmontaría fácilmente en piezas desmontables, las clases.

El verdadero método del materialismo dialéctico, lo hemos de definir por la *objetividad profundizada*.

La “totalidad” abarca la naturaleza y su devenir, el hombre y su historia, su conciencia y sus conocimientos, sus ideas e ideologías. Ella se determina como “esfera de esferas”, totalidad infinita de totalidades cambiantes, parciales, implicándose recíprocamente a profundidad, en y por los conflictos mismos. En el límite, la totalidad del conocimiento coincidiría con la totalidad del universo. Objetividad y totalidad no pueden separarse. La verdad absoluta y la objetividad total coincidirían; además en un límite en la infinitud del desarrollo del conocimiento, del hombre y de su poder sobre la naturaleza. Pero este límite al infinito, debe ser planteado para determinar la significación del conocimiento humano.

Es decir, *en un sentido*, que todo acto social, toda cultura, todo pensamiento hasta el más abstracto, toda imagen hasta la más fantástica, permanece ligada a la naturaleza; más aún: permanece un hecho de la naturaleza. Imposible separar naturaleza y cultura.

Pero, *en otro sentido*, todo objeto, toda realidad alcanzada, es un hecho humano, una conquista del hombre, un “producto” de su actividad, por la cual se realiza.

Lo uno no impide lo otro, al contrario. En su devenir complejo y contradictorio, más emerge el hombre de la naturaleza en lucha encarnada contra ella, tanto más profundamente él penetra y se sumerge en ella. Él se apropia, esto que implica que él no se separa de ella. Él la transforma y se transforma, sin liberarse de la naturaleza (y de su propia “naturaleza”). Más él se subjetiviza, tanto más él deviene consciente; así pues más él conoce y gana poder sobre las cosas y sobre él, tanto más él “se objetiviza” y deviene así *real*. Este proceso es pues *a la vez* objetivo y marcha hacia la “objetivación” (la realización) de lo humano – y marcha hacia la “subjetividad”, es decir, hacia una realidad más y más viviente y actuante de la conciencia, del conocimiento, de la libertad.

El hombre, *productor* de sí mismo a través de su historia, solo se realiza en los objetos y los “productos” (las obras materiales o “espirituales”). Pero *al mismo* tiempo, él se esclaviza a ciertas obras, momentáneamente, en el curso de su historia. Es su alienación. Pero, observación capital, la historia de su alienación es *también* la de su realización, en un inmenso devenir dialéctico. Los clásicos de marxismo han insistido sobre el carácter *objetivo* de este desarrollo social, en tanto que proceder independiente de la voluntad de los hombres que son, sin embargo, los autores y los actores de ella.

Ellos hacen su “destino”, pero no lo hacen voluntariamente, con la conciencia del resultado de sus actos e iniciativas. En la producción social de su existencia “los hombres entran en determinadas relaciones, necesarias, independientes de su voluntad”, ha escrito Marx en un texto fundamental. Estas relaciones de producción corresponden a un nivel determinado del desarrollo de las fuerzas productivas, es decir del poder sobre la naturaleza. En cuanto a la conciencia, ella misma es una realidad histórica y social, en tanto que expresa o “refleja” sus propias contradicciones de existencia, condiciones *cambiantes*, contradictorias, así pues planteando siempre algunos *problemas* y envolviendo algunas posibilidades de *solución*. Este “reflejo” no tiene nada de irreal, de pasivo, de inútil. Él mismo es complejo y contradictorio, a veces orientado hacia lo posible, otras hacia el pasado – a veces mutilado, deformado, invertido (ideológico), otras fundado sobre lo real (conocimiento).

La historia es así concebida como *historia natural del hombre*. “Yo veo en el desarrollo de la formación económica de la sociedad un proceso de historia natural”, ha escrito Marx (prefacio de El Capital, texto comentado por Lenin, cf. Œuvres choisis, t. I, p. 89). El desarrollo de la sociedad, su formación puede pues estudiarse *científicamente* como proceso objetivo, complejo, contradictorio, sometido a leyes (dialécticas). Un marxista no sabría, sin comprometer el marxismo, volver sobre estos puntos, más aún cuando el “subjetivismo de clase” y el marxismo vulgar han precisamente desatendido estos puntos fundamentales.

El problema, ya planteado, y que es preciso señalar con insistencia, se formula entonces así: “¿Podemos nosotros, sin abandonar la teoría del desarrollo objetivo de la formación económico-social, sin recluir sobre estas afirmaciones fundamentales del marxismo como ciencia, retomar la teoría *filosófica* del *hombre total*? ¿Podemos promoverla, desarrollarla filosóficamente, así como la teoría de la alineación, sin volverse hacia el hegelianismo? ¿Sin comprometerse en una filosofía autónoma en el sentido de la filosofía tradicional?

Puede parecer que el mero humanismo (revolucionario, socialista) permanece *filosóficamente* sin fundamentos suficientes, si uno se limita a la teoría del “proceso de la historia natural”, es decir si uno no muestra claramente la unidad dialéctica entre *este aspecto* del desarrollo total (aspecto real y objetivo, histórico y social) y el *otro aspecto*, el desarrollo del hombre. No hay ningún problema insoluble, ninguna contradicción interna, sino tal vez la exigencia de un profundizamiento de las nociones de historia y de objetividad. Exigencia que se acompaña

de una promoción renovada de temas propiamente filosóficos y sociológicos. Marx no mostraba ya que la historia natural del hombre es *también y al mismo tiempo* la historia humana de la naturaleza (comprendida aquí la naturaleza del hombre, fundamento inicial de lo humano). Esto no significa absolutamente que la naturaleza solo existe por y para el hombre –interpretación subjetivista– sino que el hombre transforma la naturaleza transformándose en ella: “La naturaleza que nace en la historia humana es la naturaleza real del hombre”, leemos en un manuscrito de 1844.

En la misma época, Marx definía la sociedad futura (comunista) por la apropiación completa, para y por el hombre, de la naturaleza y de su propia naturaleza o esencia, “pues como retorno del hombre a sí mismo en tanto que hombre social, es decir el hombre humano, retorno completo, consiente, con el mantenimiento de toda la riqueza del desarrollo anterior”. Y agregaba él, en este célebre texto y lleno de un inagotable sentido, que “el comunismo siendo un naturalismo acabado coincide con el humanismo; es el verdadero fin de la querella entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre; entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Él resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve” (cf. *Morceaux choisis*, edit. Gallimard, p. 229).

Inútil señalar de nuevo la profundidad filosófico-sociológica y el sentido “moderno” de este texto. ¿La noción de *hombre total* puede librarse de la *ciencia* económica e histórica, aún solamente en germen en las obras de la juventud de Marx? Nosotros no lo pensamos. Pero sería, por otra parte, falso conferir a esta noción alguna clase de actualidad filosófica o ética substrayéndola del “contexto” histórico y social. Entonces, el filósofo, en nombre de la “totalidad” y del “hombre total”, saltaría al futuro, por encima de la historia y de los problemas existentes. ¡Como el metafísico en su Absoluta metafísica! Una noción profunda, tal vez coronando la filosofía, se transformaría en un utopismo especulativo; y el filósofo recaería en la forma filosófica de la alienación humana. En otras palabras, es preciso concebir al “hombre total” ni cómo dado, según el “principio antropológico”, ni como una determinación, imagen o representación definidas.

¿Pero, entonces, qué es el hombre *total*? ¿Cómo nos da filosóficamente el sentido de la historia y del desarrollo social? ¿Cómo se resuelve el problema planteado más arriba, aquel de la unidad dialéctica entre el desarrollo social concebido como proceso natural y el humanismo? ¿Cómo une objetividad y subjetividad, en el sentido filosóficamente aceptable de la objetividad profundizada? Nos parece que la noción del *hombre total* juega en la teoría del desarrollo social, el mismo rol que la noción de lo absoluto en la teoría del conocimiento. Contrariamente a las interpretaciones vulgares o idealistas, la teoría del conocimiento (dialéctica y materialista) no rechaza lo absoluto. Ella considera *dialécticamente* las relaciones entre lo absoluto y lo relativo. Por otra parte, en lo relativo se halla lo absoluto (en todo momento del conocimiento, hay un “grano de verdad”). Por otra parte, el conocimiento absoluto, o el conocimiento de la totalidad, se coloca como un límite al *infinito* de los conocimientos aproximativos y relativos. De

suerte que los conocimientos relativos efectivamente (históricamente) alcanzados se relacionan indefinidamente a este límite, sin poder alcanzarlo; sin embargo, el límite determina el sentido de la curva seguida por el conocimiento y no puede pasar de él.

Así, el *hombre total* no sería dado (teoría “antropológica” que cae bajo la crítica marxista). Y, no obstante, no sería una abstracción, un sueño, un idea vacío de sentido, sino al contrario un noción plena y rica, implicada en aquella del desarrollo social. En todo momento de la realidad humana, habría así algo de totalidad; del mismo modo que todo conocimiento parcial contiene su “grano de verdad”, que el análisis y la serie de investigaciones liberan de sus envolturas y formas momentáneas, de las palabras y de la paja de las ideologías.

Pero, entonces, las “totalidades” parciales (cambiantes, abiertas, confusamente mezcladas, contradictorias) que descubren los análisis dialécticos, ¿estas “totalidades” no se determinarían a la vez como naturales e históricas, como sociales y humanas? ¿No nos pertenecerían a la vez como momentos (objetivos) de un proceso histórico y social objetivo –y como momentos de lo humano, de la cultura, de la libertad, en una palabra de la “subjetividad”? ¿La unidad de estos dos aspectos se manifiesta plenamente si consideramos el “hombre total”, su formación, y, también, en tal “estructura global” –como la estructura capitalista– su dispersión, sus mutilaciones, su alienación múltiple? Ya que la noción del “hombre total” no tiene nada de una idea pura, realizándose por su propia fuerza, suscitando sus etapas y momentos (interpretación idealista y metafísica). Y, *no obstante*, la realidad humana avanza hacia esta “idea”, como demandándole a estos que busquen un “ideal”, a la vez histórico, social, ético y humanista....

Lo social tomado en *toda* su complejidad y sus contradicciones solo sería así lo humano “total” tomado en *toda* la amplitud de su desarrollo. Con esto que muere y esto que nace en él, esto que desaparece y lo que lo engrandece, lo que supera (*dépasse*) y *tiende* hacia su “idea”.

¿No podemos nosotros encontrar aquí un terreno de discusión, de investigaciones comunes y quizás de acuerdo entre aquellos que quieren conocer y definir las “estructuras globales” y aquellos que los critican, entre aquellos que buscan leyes y aquellos que quieren encontrar al hombre y a lo humano –entre los partidarios de la objetividad y aquellos que ponen el acento sobre la subjetividad?

La noción de “totalidad” *dialécticamente* concebida devendría así la clave de la bóveda no solamente de la filosofía, de la teoría del conocimiento, de la teoría de la libertad –sino de las ciencias en general y de las ciencias sociales en particular. Ella coronaría el edificio en tanto unidad de la investigación científica y de la investigación filosófica.

Centre d'Etudes Sociologiques,  
Paris