

# Marxismo y Positivismo

## Marxism and Positivism

**Jorge Roaro**

Recibido: 17-Marzo-2012 | Aceptado: 29-Junio-2012 | Publicado: 30-Junio-2012

© El autor(es) 2012. | Trabajo en acceso abierto disponible en (🌐) [www.disputatio.eu](http://www.disputatio.eu) bajo una licencia (CC)

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) [boletin@disputatio.eu](mailto:boletin@disputatio.eu)

**Resumen:** El propósito de este escrito es hacer una comparación rápida entre la teoría marxista del siglo XIX y los diversos movimientos positivistas y científicistas de esa época, partiendo de las críticas que hace Marx a la noción de «verdad objetiva» que manejaba la ciencia positiva de entonces, para reflexionar sobre las dificultades y límites inherentes a cualquier pretensión de establecer un discurso plenamente «objetivo»; incluyendo en esto a la misma teoría marxista.

**Palabras clave:** Marx · Marxismo · Positivismo · Discurso de la Ciencia · Verdad Histórica · Certeza · Discurso Dominante · Praxis Social.

**Abstract:** The aim of this writing is to do a basic comparison between nineteen century Marxist theory and the various positivist and scientificist movements of that time, starting from the critique that Marx does to the notion of “objective truth» used then by positive science, in order to reflect on the inherent limits and difficulties present in any pretention of having a completely “objective» discourse; including that of the Marxist theory itself.

**Key words:** Marx · Marxism · Positivism · Science Discourse · Historical Truth · Certainty · Dominant Discourse · Social Praxis.

# Marxismo y Positivismo<sup>1</sup>

**Jorge Roaro**

**A** MEDIADOS DEL SIGLO XX, cuando Marx y Engels desarrollaban su teoría dialéctica del materialismo histórico como un medio para explicar el funcionamiento social desde una perspectiva filosófica-económica, con aspiraciones de aplicabilidad práctica, el positivismo dominaba el pensamiento intelectual de la época y la fe en la ciencia, la industria y la innovación técnica contagiaba por igual a europeos y americanos, y se extendía vigorosamente por la imaginación de todo tipo de visionarios y de apologistas del progreso, que comprendían desde políticos e industriales, hasta académicos y hombres de ciencia o de letras, pasando igualmente por inventores y emprendedores diversos, periodistas, artistas, profesores y arquitectos monumentalistas. Parecía como si todo el que tuviera un cierto grado de voz pública estuviera de acuerdo con la idea de que el avance del progreso era imparable, independientemente de si uno aprobaba, o no, los aspectos particulares del mismo. Desde luego, aquí y allá se levantaban algunas voces disidentes, pero en realidad el siglo XIX fue notablemente uniforme en su confianza en el progreso y la innovación. Sobre todo, la confianza en que la ciencia y la técnica son capaces de instrumentar el progreso general de la sociedad parecía estar por todas partes (de hecho, esa confianza no se quebró sino hasta 100 años después, con las dos guerras mundiales). En la mentalidad decimonónica, progreso y ciencia van de la mano con tanta naturalidad como el pan y la mantequilla. Es extremadamente difícil pensar en alguien que, claramente, haya objetado estos supuestos de corte científico-progresista en ese entonces (por lo pronto, pienso en Schopenhauer y en Nietzsche).

Considerando lo anterior, la cuestión que ahora me ocupa es la siguiente: ¿qué tanto influyó el clima general de confianza en la ciencia y el progreso, en el fundamento marxista?, ¿se vieron reflejados los marxistas en el espejo del positivismo?, ¿se les puede aplicar el mismo tipo de críticas que a los positivistas? Desde luego, la primera aclaración que se impone es que los breves comentarios que siguen se refieren sólo al marxismo original, tal y como fue desarrollado teóricamente por Marx y Engels, y de ningún modo a las versiones posteriores enturbiadas por los revolucionarios rusos, o por otros derivados tardíos, en el ámbito pragmático del siglo XX. Igualmente, se tiene que puntualizar que estas son sólo ideas generales sobre el marxismo, y no siguen al pie de la letra el análisis de ningún texto específico. Si acaso, sigo las ideas delineadas en las once *Tesis sobre Feuerbach* que, normalmente, son tomadas por los mismos marxistas como su manifiesto original de intenciones, donde por primera vez queda postulada la visión general del marxismo teórico sobre el camino que deberá seguir filosóficamente para alcanzar su propia idea de relevancia histórica e intelectual. Por último, aclaro que sólo pretendo señalar algunas líneas generales, y no sacar conclusiones.

1. Este ensayo fue escrito en junio de 2007

## 1. El positivismo

Para los filósofos progresistas de la primera mitad del siglo XIX, lo «positivo» no es otra cosa que lo real, como lo opuesto de lo falso y quimérico, y ciertamente nada les parecía más real que las *verdades* que descubría la ciencia. El más influyente de los positivistas, Auguste Comte, llamaba así a su filosofía (aunque el término «positivismo» ya lo había empleado en 1830 Saint-Simon, 15 años antes de que Marx escribiera las *Tesis* y *La ideología alemana*). Comte suponía que la ciencia –que en teoría describía hechos objetivos y sus relaciones con total exactitud– tenía una metodología extensible a la filosofía. Para Comte, la idea de un filósofo haciendo hipótesis, verificándolas objetivamente contra la «evidencia» de las cosas concretas y fácticas, y describiendo la *realidad* del mundo «tal como es», resultaba perfectamente natural pues seguía el modelo científico de hacer una investigación, y ese modelo era para él, después de todo, el único con total legitimidad. La visión positivista era totalitaria y, como todo totalitarismo, era inflexible con cualquier desviación de la ortodoxia. Nicola Abbagnano ofrece esta elocuente descripción del positivismo: «*La característica del positivismo es la romantización de la ciencia, su exaltación como única guía de la vida particular y asociada del hombre, esto es, como único conocimiento, única moral y única religión posibles*». Los positivistas siempre fueron muy claros en este punto: para que un conocimiento sea legítimo, tiene que ser necesariamente un conocimiento científico. Si no hay manera de verificar que una hipótesis es verdadera o falsa, no es conocimiento. El conocimiento científico retrata fielmente el *mundo real*, lo describe objetivamente, y de ese conocimiento derivan leyes que permiten predecir sucesos reales. Todo lo demás no es sino «metafísica». Algunos positivistas como Comte, Saint-Simon y Mill, llegaron a ser serios en la idea de hacer de la ciencia positivista una nueva religión, o más apropiadamente, un nuevo orden social que fusionara ciencia, filosofía y religión. Otros, como Spencer, entendían la noción de *evolución* como sinónimo de «progreso», y querían hacer extensiva esta visión *progresista* a una escala universal, aplicable a todas las cosas, donde de lo simple surge siempre lo complejo, y cada nuevo estadio es siempre superior al anterior. Para todos, el «avance» de la humanidad seguía un camino único y ese camino era el de la ciencia. No había ninguna empresa o actividad humana que no pudiera ser entendida y explicada desde la ciencia.

Considerando estos antecedentes, ¿compartía entonces, el marxismo, su fe en la ciencia y el progreso con el positivismo? Es difícil dar una respuesta inequívoca. Creo que hay puntos de ruptura y puntos de convergencia entre marxistas y positivistas, y en muchos aspectos la distancia entre unos y otros no es tan grande como el mismo Marx pretendía. De entrada, habrá que insistir en que el marxismo tiene, desde el principio, una mirada crítica hacia los fundamentos del positivismo. Su visión nunca pretendió ser una descripción definitiva de una verdad histórica inalterable, sino una investigación abierta y reflexiva que podía desarrollar conceptualmente ideas y explicaciones tentativas y, por tanto, muchas de sus afirmaciones iniciales deben ser entendidas como respuestas posibles, nunca definitivas, para entender históricamente los mecanismos que mueven a las sociedades. Sus conceptos tenían que ser probados aún. Esto, desde luego, resulta muy difícil de percibir

para cualquiera que esté familiarizado no tanto con los textos originales de Marx, sino con los de sus posteriores apologistas dogmáticos. Sin duda, el marxismo implementado ideológicamente en el siglo XX terminó por deformarse a sí mismo en una suerte de catecismo laico y materialista, pero esto no es una derivación directa de los textos originales. El pensamiento marxista originario fue, en principio, un modelo abierto a la autocorrección y a la enmienda.

Ahora bien, el método de investigación de Marx y Engels indudablemente sigue un modelo científico (tomado, al igual que el de los positivistas, del ejemplo concreto de la biología y la medicina. Piénsese, v.g., en las ideas de Durkheim sobre un *organismo* social y sus estados de patología, y en las equivalencias de normalidad social con lo «sano» o lo «enfermo»). Como todo modelo científico, la metodología científicista del marxismo considera que su objeto de estudio es *real* y concreto, y que sus descripciones del mismo son *verdaderas* descripciones, elaboradas en un plano de *objetividad* incuestionable y capaces de soportar una verificación contra la evidencia observable. Evidentemente, si una ciencia no suponía todo lo anterior nunca podría funcionar científicamente. Así pues, el marxismo –independientemente de su crítica filosófica contra las deficiencias teóricas que percibía en el *objetivismo* materialista y en el *subjetivismo* idealista que le precedieron– no tiene ninguna duda sobre su propia validez científica; esto es, Marx cree firmemente que su propia explicación es *verdadera* y, por lo mismo, superior a otras explicaciones. (Esto no se contradice, desde luego, con la posibilidad de rectificar, sobre la marcha, cualquier postulado equivocado que pudiera encontrarse. Marx, como ya se ha dicho, no considera su propia teoría como *infalible*, sino como *verdadera*.) Esto es igual a decir que Marx consideraba sus propias ideas como *verdaderas*, porque podía constatar que se ajustaban a la realidad del mundo y, por tanto, eran superiores a aquellas ideas que no se acomodaban a esta realidad. Pero, ¿cómo podía saber Marx que sus ideas se «ajustaban» con la «realidad»? Más adelante volveré sobre esto.

Por lo pronto, hasta aquí no parece haber una verdadera diferencia con el planteamiento positivista. Unos y otros creen en la superioridad intrínseca del método científico. Aceptan por igual el papel de la ciencia como guía en el camino hacia el progreso. Marx es también un firme creyente en la sensatez de pretender «adueñarse» de la naturaleza, como una manera de explotar las riquezas naturales en beneficio de los hombres, pero también como un medio de arrebatar al mundo natural su carácter *sagrado* impuesto por «las tradiciones supersticiosas de los primitivos» y recientemente recuperado por el Romanticismo. Marx, como todos los positivistas, ve en el mito una forma básica de la *falsedad*, de lo erróneo y fácticamente equivocado. La ciencia, desde luego, librerá a la humanidad de la superstición y de los mitos. Engels, por su parte, detalla el camino evolucionista que ha seguido el trabajo, como actividad plenamente humana, en su «marcha hacia el progreso» (los pulgares oponibles, según esta visión, nos habrían hecho «*progresar*» sobre los simios). Ambos, Marx y Engels, hablan continuamente de la necesidad de liberar a la humanidad de sus *falsas* ideas, dando por establecida esta «falsedad» a partir de su inconsistencia con el conocimiento

científico. Así pues, ¿qué los distingue de las exigencias de «verdad científica» de los positivistas?

Una diferencia importante, de entrada, es que el positivismo tradicional no es dialéctico. Su visión es, fundamentalmente, utilitaria, pero no considera el papel de la actividad propia de los hombres como sujeto histórico. Su utilitarismo presupone un objeto rígido y estático, invariable históricamente. Su cientificismo constata todo tipo de hechos empíricos, pero no llega a cuestionar el *porqué* de estos hechos. No busca entender su origen y, por tanto, no alcanza a vislumbrar que el mundo no es meramente materia inerte, sino también el resultado de nuestra propia actividad, que lo transforma continuamente. El mundo no es un *todo* ya determinado desde el principio, sino un proceso en movimiento permanente. La dialéctica hegeliana es el sostén teórico que fundamenta el método científico de Marx. Su concepción del mundo es la de algo vivo, cambiante, complejo y nunca terminado. Sobre todo, es un mundo creado siempre por la incesante actividad de los hombres. Por esto, Marx consideró siempre que el positivismo terminaba siendo insuficiente epistemológicamente, pues no podía entender la realidad del mundo de manera completa: le falta la parte humana y activa como condición necesaria de todo entender. Así, puesto que el mero conocimiento materialista de las cosas no basta para describir correctamente al mundo, Marx afirma que su propia visión materialista-dialéctica es superior (incluso, *científicamente superior*).

## 2. La praxis social

La dialéctica es, pues, el modo de superar la vieja insuficiencia objetivista del materialismo anterior. Para Marx no basta con estudiar la realidad «material» del mundo (sobre todo, no basta si se sigue la suposición de que aquello que se capta cognoscitivamente es un «*objeto en sí*»), sino que es necesario, también, incluir el estudio de la propia manera en que nosotros captamos el mundo. Sólo así puede superarse la visión epistemológica arcaica del sujeto y del objeto, que escindía arbitrariamente el universo humano en dos partes separables. Para Marx, la manera de lograr esto es estudiando las condiciones en que el devenir incesante del mundo crea las nociones históricas de *sentido* que, precisamente, nos determinan a entender ese mundo del modo en que lo hacemos. El sentido con el que entendemos el mundo es parte constitutiva del propio mundo; por tanto, la intención de Marx era comenzar su indagación en el punto mismo donde se origina ese sentido que condiciona nuestro entendimiento, y ese punto es la *praxis social*.

La praxis, para empezar, no puede ser meramente utilitaria. Tiene que ser mucho más compleja que eso, o no sería verdaderamente humana. No hay una *praxis* agotada en un solo acto determinante, sino que todo acto puede entenderse sólo desde una *praxis*. En esto hay que señalar, asimismo, que Marx no intenta forzar aquí sus observaciones del mundo en una teoría preconcebida como fundamento de todo lo demás, sino que trata de desarrollar su teoría de acuerdo con sus observaciones (ello pudiera ser, quizá, otra diferencia con los positivistas). La *praxis*, además, siempre es histórica. No puede entenderse

sin un contexto específico y por tanto, no es asimilable desde las abstracciones. Si la epistemología –usualmente asociada por los filósofos a los problemas abstractos– ha de servir metodológicamente al estudio de la *praxis* social, el lenguaje filosófico tiene que abrirse a lo histórico. Desde luego, no a la historia monumental y edificante de la tradición (la historia como la biografía de los grandes hombres), sino a una historia mucho más amplia, centrada en el entendimiento de las causas y mecanismos de las tendencias sociales que han condicionado la evolución social de los hombres.

Esta visión marxista sobre la historia «total» –que entiende el carácter de lo histórico como una relación entre lo social, lo económico y lo político, y en donde el devenir de la historia no está determinado por alguno de estos aspectos sino justamente por la interrelación de todos ellos– mantiene una postura crítica no sólo con respecto a la ingenuidad de las representaciones unilaterales de la historiografía convencional, sino también respecto a los sistemas filosóficos vigentes en la época de Marx. En efecto, la visión materialista convencional que entiende al mundo como un objeto frente al sujeto humano, suele representar al hombre como una conciencia neutral frente a una realidad estática, donde el ser humano no es sino un producto predeterminado por su propio medio, mientras que el idealismo alemán clásico lo representa como el creador del medio que le rodea por la mera actividad de su voluntad; es decir, ve al hombre como sujeto que produce él mismo al objeto. La visión histórica de Marx supera dialécticamente las simplificaciones arbitrarias del idealismo y del materialismo empírico, pues su insistencia sobre el condicionamiento que las circunstancias sociales imponen históricamente sobre los hombres no evade la constatación de que esas mismas circunstancias son, también, el resultado de la actividad humana. El hombre es un producto de su medio social, pero a la vez es el originador de ese medio social.

Para Marx el estudio científico de la *praxis* social implica, antes que nada, el entendimiento de que todo el conocimiento que podemos obtener aquí se encuentra necesariamente en la misma *praxis* social, y no en ninguna fuerza misteriosa y oculta fuera de ella. No cabe aquí la especulación metafísica ni el escape hacia lo místico. El sentido verdaderamente *histórico* de la sociedad humana se encuentra, justamente, en entender que es en el mundo, y no en la fuga al «más allá», donde podemos entender a los hombres y sus relaciones. Por ello, la filosofía necesita desarrollarse desde una perspectiva teórica, pero a la vez tiene que servir como un fundamento para la acción práctica, permitiendo un entendimiento del proceso dialéctico de la historia, pero no como una simple exigencia teórica sino como un medio que facilite el cambio social. (Desde luego, la necesidad del «cambio social» está dada en función de la idea del progreso, como en los positivistas, pero también en virtud de una añoranza humanista de justicia y de respeto por la dignidad del hombre.) Sin embargo, el estudio de las fuerzas sociales que moldean la historia y la vida de los hombres no es algo que pueda emprenderse con la misma facilidad con la que se estudia científicamente a los animales y las plantas, o las características químicas de los minerales. Al estudiarnos a nosotros mismos, los hombres ponemos en juego todos nuestros prejuicios y nociones preconcebidas sobre nuestra historia y sobre el modo en que funciona nuestra

propia sociedad, a partir de un lenguaje ya condicionado de antemano por los intereses específicos que han determinado el rumbo que ha tomado nuestra vida social. No podemos tener una visión pura y «objetiva» de nuestro ser social porque esa visión, de entrada, ya está encarrilada en una dirección determinada por fuerzas que escapan a nuestro control, desarrolladas a través de siglos y milenios de acondicionamiento inconsciente. La mayoría de la gente vive en un estado de autoengaño que, sin embargo, no comenzó con ellos, sino en tiempos muy anteriores, y que ha construido todo tipo de ficciones aceptadas colectivamente que permiten una asimilación más directa y completa dentro del sistema. Marx llamaba a ese estado «la enajenación».

### 3. La enajenación

«*Las cosas son oscuras mientras no las conocemos*», decía Marx con tono de verdadero ilustrado progresista. Tanto él como Engels entendían sus propios esfuerzos filosóficos como algo encaminado hacia lograr la emancipación del hombre de los dogmatismos enajenantes que le aprisionaban. La tarea debía comenzar (aunque ciertamente no podía quedarse sólo en esto) con señalar las causas y el proceso que daban como resultado la enajenación. En el prólogo de *La ideología alemana* se afirma que los hombres siempre se han engañado al reflexionar sobre sí mismos: construyen ideas falsas para explicarse todo lo que no entienden del mundo y sobre su papel en él, y luego terminan creyéndose sus propias fantasías. El ejemplo más socorrido es la noción de «Dios». Para Marx y Engels, lo mismo que para materialistas anteriores como Feuerbach, la idea de *Dios* nace de una mistificación del ansia natural por dar una respuesta a la pregunta sobre el origen del mundo: los hombres primitivos comienzan suponiendo que el mundo existe porque ha sido creado, luego imaginan la necesidad de un *creador* y luego le atribuyen a éste poderes sobrenaturales para explicar cómo desarrolló la *creación*. El resultado es el concepto de «Dios», e inevitablemente la idea de que Dios manda y el hombre debe obedecer. Aunque el concepto de «Dios» es, como todos los conceptos, una invención del hombre, éste se ha rendido ante su propia invención y ahora vive *enajenado* en ella. Ya no puede distinguir o entender su propio papel creador en la idea de «Dios» y en la forma en que este concepto se ha ido refinando o aumentando a lo largo de la historia, por vía de la intervención de instituciones sociales como las religiones, las iglesias, o la mera cultura popular. El origen primitivo de un concepto cultural como «Dios» se ha perdido en el tiempo, y los hombres de todas las épocas han vivido dominados por la creencia universal en *Dios*, no sólo con respecto a su existencia fáctica, sino a la normalidad del sometimiento del hombre ante «Dios».

Ante la idea de «Dios» como una parte ya constitutiva del paradigma lingüístico de los hombres primitivos (es decir, cuando el concepto «Dios» es algo aceptado naturalmente en el habla de la vida cotidiana porque ya hay una enajenación en marcha), las sociedades se ven condicionadas, desde sus orígenes, por los conceptos que impone el paradigma. Si algunos miembros de la comunidad primitiva comienzan a ritualizar una relación social

que se fundamente en plegarias para pedir favores divinos en la cacería o en la búsqueda de agua y alimentos, o en ceremonias e invocaciones para pedir la protección sobrenatural de los dioses al viajar o lidiar con los enemigos, muy pronto estos ritos y este lenguaje mágico habrán adquirido una fundamentación social que los valida ante los ojos de toda la comunidad como algo no sólo normal, sino necesario para el buen fin de todas sus otras actividades cotidianas. El acto de pedir la protección de los dioses antes de una cacería, se torna, así, una parte constitutiva de la misma actividad de la cacería, y las ceremonias de invocación para solicitar a la divinidad el auxilio para sanar a un enfermo se convierten en parte de la misma cura. Si la cacería o la curación del enfermo son exitosas, es porque los rituales han funcionado, y con ello sus practicantes han afianzado una posición social propia que los distingue del resto de la comunidad, y que con el tiempo establecerá una división de clase y de jerarquías.

El hombre que se ocupa del ritual para contactar a los dioses no está, a los ojos de los demás, meramente jugando con conceptos o símbolos, sino cumpliendo con una actividad tan concreta y necesaria como la del hombre que directamente lleva a cabo la cacería o la recolección de semillas. Es natural, entonces, que sus esfuerzos sean valorados por los otros y se le exima de tener que participar en las actividades de los demás. Así nació, en su momento inicial, la primera división del trabajo, y con ella la primera división de los hombres: aquellos dedicados a la actividad del trabajo físico y aquellos dedicados a las actividades espirituales, mágicas y artísticas. Con el tiempo, este chamanismo primitivo daría lugar a verdaderas castas sacerdotales, del mismo modo en que los cazadores se convirtieron en guerreros y los recolectores terminaron siendo cultivadores.

La división del trabajo y el mejoramiento de la producción (inicialmente el éxito en asegurar los alimentos) determinaron, a su vez, todo un modo de vida en donde las relaciones entre los hombres se tornaron jerárquicas en función de su dedicación a diferentes actividades, y en donde esas actividades particulares determinaron, a su vez, la especialización de sus herramientas e instrumentos y, con ello, el surgimiento de la propiedad particular de cada uno, donde las cosas se volvieron *propias* de cada persona. Esta separación de medios y actividades de producción, así como de las propiedades de cada grupo, o incluso de cada individuo, dieron una forma específica a la sociedad que surgió de todo esto. Los medios de producción determinaron el surgimiento de tipos de organización social de la propiedad, que fueron de lo familiar a lo comunal, de lo nómada a lo sedentario, del clan al pueblo, y del campamento tribal a la aldea y a la ciudad. La manera en que los hombres reproducen y organizan sus medios de producción, fue determinando históricamente sus modos de vida.

La producción y el trabajo han sido siempre los motores que mueven a las sociedades y transforman la historia, y que determinan los cambios concretos que surgen en cada sociedad. Pero estos cambios y transformaciones que hacen a una sociedad del modo en que es, también condicionan, naturalmente, la producción de las ideas y nociones con que una sociedad se representa a sí misma. La conciencia de los hombres sobre lo que ellos mismos



hacen en su sociedad está determinada por su lenguaje, y éste es también un producto social sujeto a las mismas condiciones históricas que han condicionado a todo el modo de vida de esa sociedad. Por ello, ningún discurso puede reflejar *objetivamente* su propio papel en el entendimiento de la sociedad que lo ha producido, pues él mismo está inmerso en el condicionamiento de ese entendimiento y es una parte constitutiva del mismo. El discurso de cada época y sociedad siempre habla de las particularidades de su tiempo y lugar propios, pero sin poder llegar a crear un retrato completo, una explicación que dé cuenta del *porqué* de todo el proceso social, pues ese discurso no puede entender la trabazón de intereses sociales, económicos y políticos que han producido el sentido que fundamenta al mismo discurso, pues no se puede ver a sí mismo en forma independiente de su propio sentido. Los intereses particulares que producen el sentido del discurso en una sociedad dada, sólo pueden ser entendidos desde fuera del discurso mismo.

En toda sociedad el discurso que ésta emplea para describirse a sí misma, es una construcción del lenguaje de las clases dominantes de esa sociedad y, por tanto, el mismo discurso que se usa se convierte en un lenguaje dominante. El discurso que se impone históricamente es el discurso del poder y desde el poder: la historia monumental y las moralejas edificantes, la arquitectura y el arte al servicio del poder mismo, la educación y la moral enseñada y aprendida institucionalmente, la religión y la ideología, e inclusive la teoría social y la explicación científica, son, todo ello, otros tantos reflejos de una estructura ya dada por un poder determinado y determinante. El Estado moderno es la representación última de esa estructura del poder instrumental de los grupos que dominan toda sociedad, hoy en día. Por supuesto, el discurso del poder representa una visión unilateral del mundo que refleja (consciente o inconscientemente) los intereses particulares de la clase dominante y su perspectiva de dominio social, y de ningún modo una visión contrastada que pudiera reflejar, también, los intereses de las clases oprimidas o de los individuos marginales. Estos últimos, los oprimidos y los marginados, no tienen realmente un discurso propio, o tienen uno irrelevante, sencillamente.

El discurso dominante presenta las condiciones sociales que defiende como si se tratara de *hechos* definitivos, de *verdades* por encima de cualquier circunstancia histórica particular. Pero los supuestos que maneja este discurso no suelen ser confirmados por la observación científica de la sociedad, tal como la plantea Marx, y de hecho esta observación rigurosa descubre con frecuencia que las explicaciones del discurso dominante son, por lo general, falaces, o recurren a premisas falsas o indemostrables. Algunos conceptos fundamentales en las sociedades modernas, que invariablemente son tomados como hechos incuestionables, caen nítidamente en la trampa de la enajenación natural al discurso dominante, como el concepto de *familia* como base inamovible de la estructura social, y del cual ya, desde Feuerbach, se tomaba por los críticos materialistas como ejemplo de una enajenación conceptual que construye un modelo sobrenatural (la *Sagrada Familia* del imaginario colectivo cristiano) como una justificación de la institución social de la familia, sin percatarse que es la familia humana la que sirvió de paradigma al concepto religioso, y no a la inversa. Así, el discurso dominante pretende justificar ciertas formas sociales que contribuyen al

avance de sus intereses (la familia, como en el caso anterior, aunque pudiera ser todo tipo de formas institucionalizadas de las estructuras sociales, desde la defensa del mercado libre como algo «socialmente necesario», hasta la noción de la democracia como una forma de gobierno «inherentemente justa») a partir de reclamos de una supuesta *verdad natural* que las hace pretendidamente *incuestionables*. El discurso dominante, desde luego, siempre toma como principio el que sus fundamentos son incuestionables por estar en acuerdo con la «razón», o la «justicia», o incluso la *verdad divina*. La imposición de un modo de pensar, a partir de la idea de que ese modo se apoya en la «*verdad*», es la prerrogativa del discurso dominante, y finalmente no hace mayor diferencia si este discurso domina desde el lenguaje de la religión, de la filosofía o de la ciencia moderna. Todos estos lenguajes están atrapados en su propio medio distorsionador, pues finalmente todos son producto de su sociedad y de los intereses creados desde las estructuras originales de dominio y poder.

Pero, entonces, ¿no hay un discurso legítimo que retrate fielmente la realidad del mundo, y que, por tanto, sea un discurso fundamentalmente verdadero? Bien, precisamente Marx se encontraba en este punto de la reflexión, pero no la llevó a su conclusión natural. Su análisis de la enajenación, en el que se mueve el sentido de muchos de nuestros conceptos fundamentales, así como el del condicionamiento que necesariamente dirige nuestro lenguaje cada vez que pretende ser «objetivo», y su descubrimiento de las relaciones originarias entre el discurso dominante y los intereses creados y defendidos por la clase dominante que inició ese discurso, lo llevaron a darse cuenta de que no puede existir una visión «pura» del mundo, libre de las distorsiones y prejuicios que, necesariamente, forman parte del marco conceptual desde el que parte cualquier descripción del mundo. No hay manera de alcanzar una supuesta «*verdad*» del mundo, independiente a nuestra propia interpretación del mundo, y por tanto no hay discursos *esencialmente verdaderos*. ¿Qué cosa es la *verdad*? Lo que el discurso dominante y el consenso general de una época dada, determinen como tal. ¿Qué cosa es lo *verdadero*? Aquello que cualquiera pueda imponer por medio del convencimiento de los demás. El discurso verdadero no es sino lo que se acepta usualmente como «*verdadero*», y ello depende, principalmente, de que sea impuesto como tal desde el dominio y control de aquellos que en una sociedad pueden dominar y controlar a los otros. Marx podía observar esto, pero eso no evitaba que su propio discurso abundara en afirmaciones sobre la *verdad* o la *falsedad* de tal o cual idea.

Treinta años después de que Marx iniciara estas reflexiones, Nietzsche fue aún más lejos al afirmar, en uno de sus aforismos más conocidos: «*No hay hechos, sino sólo interpretaciones. Todas las cosas están sujetas a interpretación.Cuál interpretación prevalece en una época dada es una función del poder; no de la verdad*». Desde luego, para Nietzsche sus propias reflexiones lo llevaban al punto ineludible de aceptar que, de ser correcta su afirmación, entonces ésta no era sino otra interpretación más. En consecuencia, Nietzsche abandonó toda pretensión de teorizar sobre el mundo, o de señalar un camino hacia la «correcta» comprensión de las cosas. Su solución filosófica, en mi opinión, fue la de explorar el lenguaje de la metáfora, el de exponer el sentido de una *verdad poética*, no teórica ni descriptiva, y moverse siempre en la construcción autocreadora y vitalista. En el siglo XX, Wittgenstein también observó, desde

un camino distinto, que *hacer una teoría* para explicar el mundo era un camino muerto, filosóficamente hablando. La crítica en contra de los engaños del lenguaje y de los discursos «verdaderos» no puede ser expresada, a su vez, desde una teoría que se presente a sí misma como *verdadera*. Es aquí donde se encuentra la debilidad de la posición marxista y de su crítica social.

Desde luego, Marx no pretende quedarse únicamente en la teoría y, a diferencia de Nietzsche o Wittgenstein, sus preocupaciones filosóficas sólo son un primer paso hacia un sentido más amplio de humanismo, que tiene mucho de redentor. Como Espartaco, Marx sueña con liberar a los esclavos, y su crítica filosófica no pierde de vista ese fin. Marx era capaz de encontrar todos los puntos débiles en las posiciones «progresistas» asumidas usualmente por los positivistas, pero no por ello dejaba de tener fe él mismo en la necesidad del progreso. Del mismo modo podía entender el condicionamiento inevitable de todo discurso social, incluido el de la ciencia, pero eso no le hacía desistir de basar la superioridad asumida de su propio discurso en una pretendida veracidad científica. El gran mérito de Marx y Engels, sin duda, es el de haber entendido que las ideas no tienen vida propia, independiente de su contexto humano y particular, y que siempre arraigan un sentido propio sólo a partir de una realidad concreta que subyace en ellas, pero que ellas no pueden referir directamente en su propio discurso: «*No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*». Pero puesto que «la vida» no es un mero referente del que podamos limpiamente deducir un sentido para nuestras propias ideas sin pasar por el condicionamiento histórico-social que afecta nuestro discurso, ¿cómo podríamos entender las limitaciones del discurso en el que estamos sumergidos? Sólo saliéndonos de ese discurso, habría respondido Marx, y analizándolo desde fuera. Pero, ¿realmente es posible hacer eso?, ¿lo hizo Marx?

Sin duda, no podemos exigirle a Marx que anticipara el camino que tomaría la filosofía posterior a partir del giro lingüístico y, ciertamente, cuando él habla de «discurso» o «lenguaje» parece a veces que lo hiciera como si fueran sinónimos, y que considerara que es factible «salirse del lenguaje» para emprender su crítica en relación con una verdad extralingüística del mundo. Marx, después de todo, tenía una noción decimonónica del lenguaje, y su crítica contra el *objetivismo* de la descripción materialista del mundo sólo podía llegar hasta cierto punto. Marx no llegó a tomar en cuenta el papel que juega nuestra dimensión lingüística en la comprensión fundamental de nuestra propia realidad (o, como dirían los heideggerianos, nuestro *ser en el mundo*), sino sólo el carácter condicionante que las circunstancias particulares de nuestra sociedad tienen en un tipo particular de lenguaje, que constituye el discurso dominante y que determina, en buena medida, nuestra forma de pensar sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Pero asumió, sin ningún problema, que su propio discurso podía salirse de los engaños, asumidos o deliberados, que propiciaba el discurso dominante, y reflejar apropiadamente el mundo social que analizaba desde fuera del discurso «oficial» de los detentadores del poder. Sin duda tuvo éxito en lo primero; esto es, en romper con el engaño particular que supone la enajenación del lenguaje dominante. Pero (y aquí retomo mi pregunta inicial), ¿cómo podía saber Marx que su propia visión «se

ajustaba a la realidad del mundo» en una mejor o más completa forma que la del discurso dominante que rechazaba, o para el caso, que la de cualquier otro discurso?, ¿por qué no llegó Marx a la misma postura autocrítica de Nietzsche o de Wittgenstein para rechazar *toda* teorización que se asuma a sí misma desde una posición normativa y pretendidamente conocedora de *la verdad* del mundo?

Creo que, sencillamente, la necesidad que sentía Marx de pasar de lo teórico a la práctica, y de hacer efectivo un cambio social en beneficio de los oprimidos, le obligaba a hacer a un lado toda duda sobre las limitaciones o contradicciones en su propia crítica contra el sistema. Como ya he señalado antes, en ningún momento pretendió Marx que su teoría, o su modelo descriptivo de la sociedad, fuera infalible científicamente o irrefutable filosóficamente; sin embargo sí es claro que él pensaba que tenía la *razón*, en un sentido de certeza moral y no tanto lógica. Pero en Marx la certeza moral y la seguridad intelectual parecen inseparables, y por ello jamás tiene reparos en calificar de *falsas* a todas las posturas contrarias a la suya. Su crítica a la ideología imperante en su propia época tiene una obvia pretensión de constituirse, a sí misma, como una reflexión intelectual emancipadora que puede liberar a la sociedad de sus propios errores interpretativos, y además, puesto que presupone su propio conocimiento, se toma a sí misma como un saber científicamente fundamentado. Es aquí, entonces, donde la crítica marxista asume una posición aparentemente privilegiada desde donde atacar los fundamentos de aquello que critica. Al afirmar *saber con toda seguridad* que las condiciones fácticas de la sociedad sólo permiten una visión deformada y equívoca de la misma sociedad, necesariamente se pone a sí misma en el papel de estar en posesión de un conocimiento con mayor alcance que el permitido por el condicionamiento social, que le otorga la capacidad de *saber* en qué consiste una visión *no* deformada y correcta de la sociedad.

Su fundamentación teórica (y aquí es irrelevante qué tanta capacidad autocorrectiva tuviera la teoría para ajustar sus ideas en particularidades de índole práctica) se justifica ante sí misma desde la noción incuestionable de estar en posesión de la *verdad*, entendiendo a ésta no en un sentido metafísico o sobrenatural (como sería la noción de «verdad» del discurso dominante que, justamente, es desenmascarada por Marx), sino como un *saber previo* que rebasa el ámbito particular del momento histórico en el que se desarrolla la discusión filosófica contemporánea a Marx, y que le permite a él saber, con precisión, que sus propios postulados y conclusiones son correctos y, desde luego, superiores a todos los otros discursos «deformados» por las circunstancias sociales. Esta pretendida *superioridad* del discurso marxista, sin embargo, no puede tener (si hemos de ser congruentes con la idea de que no hay saberes *ahistóricos* que escapen a sus propias circunstancias particulares) otro fundamento, aparte de su propia convicción de ser superior. Marx y Engels no estaban más cerca de la «verdad» que cualquier otro pensador en cualquier otra época.

De la anterior crítica a la posición «privilegiada» que adopta Marx al considerar su propio papel como desencubridor de los *verdaderos* mecanismos que mueven a los hombres y a su mundo, puede pasarse a un segundo cuestionamiento: ¿por qué es *necesaria* la

revolución? Marx, desde luego, no desarrolla su elaborada crítica contra la distorsión del discurso dominante como una manera de establecer un nuevo principio filosófico, sino como un intento –fundamentado filosóficamente, pero motivado moralmente por la necesidad de la *denuncia* contra la injusticia– de construir una plataforma teórica que posibilite la acción revolucionaria y, a través de ésta, el cambio de las condiciones concretas de vida en la sociedad. No obstante, este cambio no está limitado al ámbito de una lucha política particular, en un país y tiempo específicos, sino que tiene una ambición universal que, teóricamente, se presenta como un nuevo estadio en la evolución social del hombre, que llevará a la humanidad entera por el camino del progreso hacia un futuro bienestar social, *superior* a las formas de organización de las sociedades actuales (ide nuevo, los ecos del positivismo!).

La revolución, por tanto, se presenta como una consecuencia *necesaria* del alcance universal de la teoría. Pero, en principio, toda denuncia contra un sistema injusto se desarrolla siempre a partir de las particularidades concretas de ese sistema, y no con base en abstracciones. La metodología cientificista del propio Marx apoya esta noción. La «necesidad» del cambio surge, precisamente, de la idea de que el estado de injusticia no puede sostenerse indefinidamente sin provocar algún tipo de reacción. Así pues, si toda explicación que pretenda responder a la pregunta ¿por qué es necesaria la revolución? se hace siempre desde circunstancias necesariamente *particulares*, ¿cómo aceptar las explicaciones cuando éstas se justifican desde una supuesta «necesidad universal» que vale para todo tiempo y lugar? La «*universalidad*» detrás de la justificación contradice la particularidad desde la que se formula esa justificación. En realidad no hay manera de imponer un criterio de «necesidad» por encima de las circunstancias particulares del propio discurso y de la contingencia que ha derivado en esas circunstancias, y por tanto no es posible responder porqué es *necesaria* la revolución sin caer de inmediato en la tentación de recurrir a la metafísica.

#### 4. Conclusión

En realidad, no hay ninguna. La teoría marxista continúa siendo un venero abierto a todo tipo de posibilidades de desarrollo. Mi propia opinión es que logra superar las limitaciones del positivismo y distanciarse teóricamente de sus carencias más obvias (el objetivismo ingenuo, sobre todo). Pero, al final, no logra escapar de varias de las críticas (sobre todo antimetafísicas) que se le pueden hacer al positivismo dogmático decimonónico. Esto, desde luego, no la invalida en ninguna aplicación concreta en la práctica, ni la disminuye como concepción teórica de la sociedad. Pero, filosóficamente, sí crea una barrera de *sentido* con respecto de los caminos que siguió el discurso filosófico en el último siglo, barrera que es difícil de superar.



## INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

*Nombre y Apellidos:* Jorge Roaro  
*Cargo o Puesto:* Investigador Becario [PIF]  
*Afiliación y Dirección Institucional:* Departamento de Filosofía, Lógica y Estética  
Universidad de Salamanca  
Edificio F.E.S., Campus Miguel de Unamuno  
37007 Salamanca, España  
*Grado Académico :* Doctorando en Filosofía [≈PhD Candidate]  
*Afiliación Institucional:* Universidad de Salamanca  
*Email:* jorge.roaro@gmail.com

## INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

*Nombre del Trabajo:* Marxismo y Positivismo  
*Nombre de la Revista:* Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
*ISSN:* 2254-0601  
*Numeración de la Revista:* Vol. 1, No. 1, pp. 63-76  
*Fecha de Publicación:* Junio de 2012  
*Periodicidad:* Semestral  
*Lugar de Publicación:* Salamanca - Madrid  
*e-mail:* boletin@disputatio.eu  
*web site:* www.disputatio.eu

## NOTA EDITORIAL | EDITORIAL NOTE

*Tipo de trabajo:* Re-edición  
*Reeditado de* Estudios de Filosofía Política, Ética y Epistemología  
Arellano Rodriguez & González de Luna (coords.)  
UAQ, Querétaro, 2011, pp. 39-57  
*Licencia:* © BY \$ = 3.0 Unported.  
Con permiso del autor  
*Separata:* No  
*ISBN:* No