

# Existencialismo y Materialismo Dialéctico\*

TRAN DUC THAO

Edición, notas y traducción del francés por J.H. Marcelo\*\*

**L**AS DIFICULTADES QUE EXPERIMENTA UN INTELLECTUAL DE FORMACIÓN CLÁSICA ANTE LA DOCTRINA MARXISTA SON DE UNA NATURALEZA ESPECIAL, absolutamente incomparables con la oscuridad que puede atribuirse a una construcción de ideas excesivamente compleja. El sentido mismo de los conceptos elementales es puesto en cuestión de tal manera que uno no puede dejar de defenderse de una cierta impresión de ininteligibilidad. La razón de esto aparece en los propios objetivos propuestos por los fundadores del materialismo dialéctico. No se trataba de convertir a la burguesía en un ideal que supondría precisamente su destrucción, sino de dotar al proletariado de armas ideológicas que le ayudasen a tomar conciencia de sí mismo y a liderar la lucha de clases. Los valores de la sociedad existente son inmediatamente negados en su significación ideal y son remitidos a sus fundamentos reales, ya que la clase explotada no tiene ninguna experiencia positiva de ellos, su situación solo le permite ver los sacrificios que la sociedad le impone. Según reza el *Manifiesto comunista*: “Las condiciones de vida de la vieja sociedad se hallan ya aniquiladas en las condiciones de vida del proletariado... Las leyes, la moral, la religión son para él

\* La primera versión de este escrito fue publicado en Tran Duc Thao, «Existentialisme et matérialisme dialectique», *Revue de Métaphysique et de Morale* 58, n.o 2–3 (1949): pp. 317–329. Un agradecimiento especial a Denis Kambouchner, Director de publicación de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, por autorizar la publicación de la presente traducción castellana del escrito de Tran Duc Thao.

\*\* Los trabajos de edición y traducción que han conducido a esta publicación forman parte del proyecto de I+D+i “Herramientas conceptuales del futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible”, PID2020–113413RB–C32, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses burgueses”<sup>1</sup>.

Pero el intelectual tiene la impresión de escuchar palabras desprovistas de sentido porque percibe el lado positivo de los valores constituidos. Al no sentirse comprendido, se niega a comprender a su adversario: no busca ser comprendido, más de lo que desea comprender. La comprensión solo podría atenuar su ardor en el combate y le parece inútil pedirle al otro que renuncie voluntariamente a las condiciones de su existencia.

La clásica exposición del materialismo dialéctico parece ininteligible para el pensamiento burgués, simplemente porque el primero no estaba destinado para este último. La doctrina, sin embargo, implicaba un contenido universal como teoría del hombre total en su devenir efectivo. Si bien la referencia a la infraestructura permite criticar implacablemente las ideologías obsoletas, lo hace en nombre de la verdad, un valor que solo tiene sentido en la medida en que emana de la vida real. El materialismo histórico no reduce la existencia humana a su base económica, sino que al revelar las relaciones efectivas que fundan las significaciones ideales es capaz de ofrecer una formulación positiva del concepto de autenticidad.

Sin duda, una de las características distintivas de nuestro tiempo es que el marxismo lo seduce por sus posibilidades constructivas, más que por su poder de negación. La crítica del capitalismo y de la moral burguesa ya no es necesaria: el mundo moderno se critica suficientemente a sí mismo mediante la magnitud de sus trastornos. Pero queda por encontrar una norma positiva de *verdad*, y este es el motivo profundo que atrae a la nueva generación hacia el pensamiento marxista. Desde este punto de vista, el materialismo dialéctico, tal como se presenta hoy, expresa el *resultado* del movimiento filosófico contemporáneo. El siglo XIX, que fue testigo del triunfo del liberalismo formal y del idealismo abstracto, también fue testigo de los primeros signos de una decadencia irremediable. La especulación filosófica se esfuerza en adelante por encontrar al hombre total y efectivo. La fenomenología y el existencialismo constituyen los esfuerzos más fructíferos de esta vuelta a lo concreto, puesto que en su dialéctica inmanente encontraremos una introducción natural a los conceptos de la teoría marxista<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto del Partido Comunista* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2008), p. 38. Hemos de señalar que en el texto francés de Tran Duc Thao, se utiliza la expresión “condiciones de existencia” y no “condiciones de vida” como hemos puesto en el texto castellano, siguiendo la edición castellana del *Manifiesto*.

<sup>2</sup> Dos testimonios importantes de las afirmaciones de Tran Duc Thao se encuentran en Jean Wahl, *Vers le concret* (Paris: Vrin, 1932); Jean-Toussaint Desanti, *Phénoménologie et praxis* (Paris: Éditions sociales, 1963). El mismo Tran Duc Thao puede ser incluido en esta vuelta a lo concreto,

A principios del siglo XX, ante la ausencia de un gran sistema, el pensamiento europeo oscilaba entre una filosofía “científica”, que aspiraba al contenido total de la mente y buscaba darle una presentación rigurosa –pero de hecho solo alcanzaba la historia de la física matemática–, y una filosofía “literaria” que, con el fin de tratar la vida humana en su sentido verdaderamente humano abandonaba las exigencias de precisión propias de la especulación teórica. Por su parte, la fenomenología asumió la tarea de unir la riqueza del ámbito de trabajo con el rigor del método y de expresar en conceptos precisos los sentidos vividos que parecían hasta entonces reservados al análisis literario. El paso decisivo fue la reforma de la noción de objeto que, limitada en la reflexión tradicional al objeto *pensado* de la física, recibió una extensión radical: lo real se toma en adelante en la plenitud de su sentido, esto es, físico, moral, estético, religioso, tal como *existe* para mí, con todo el sentido que para mí define la noción misma de *existencia*. Rechazando decididamente la crítica cartesiana de las “cualidades secundarias”, que derivaba en un extraordinario empobrecimiento del ámbito filosófico, el fenomenólogo considerará como real todo aquello que presente un *sentido de ser* y hará del mismo el objeto de una descripción positiva. En el espectáculo de una noche estrellada se puede percibir, según las preocupaciones del momento, un medio práctico de orientación, un objeto de contemplación estética o la armonía de una música celestial. Ahora bien, ninguno de estos sentidos está completamente ausente, excepto por la incapacidad de mi ser para comprenderlo. Ninguno debe ser negado o descartado como “subjetivo” porque el mundo real solo puede ser *este mundo* que se me ofrece, con todo el sentido que tiene para mí, mientras yo vivo en él.

Con la extensión de la noción de ser, que ahora envuelve todas las significaciones del *mundo de la vida*, el mundo en el que todos vivimos y sobre el que se edifican las construcciones teóricas, la reflexión filosófica adquirió un nuevo sentido. Desde el momento en el que solo esto se consideraba como real, que encontraba su definición en el sistema de la física matemática, el filósofo únicamente podía buscar el fundamento de la objetividad en la unidad misma del pensamiento, puesto que constituía el mundo de la ciencia: la “conciencia trascendental” de la filosofía crítica. Y el mundo mismo de la percepción encontraba su realidad solo en su conformidad con las categorías del entendimiento. Con el reconocimiento de todos los sentidos del ser, el yo al que volvíamos ya no se presentaba como una simple actividad de unificación, sino como conciencia concreta, *esta* misma conciencia que aprehendo regresando efectivamente a mí mismo. El *sujeto* ya no es el sujeto de la ciencia, sino el yo efectivo, en la actualidad y la riqueza de su vida vivida. La *conciencia trascendental*, tal como la

por ejemplo, con su *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris: Minh-Tân, 1951).

entiende la fenomenología, ya no es el lugar de las categorías que dominan la constitución del objeto físico, sino la corriente de mi vida concreta donde se revela en una toma de conciencia efectiva el sentido mismo de lo real, en la medida en que no es, en su ser, sino lo que es *para mí*.

El “yo trascendental” husserliano, situado “fuera del mundo” mediante una “puesta entre paréntesis” de toda existencia mundana, era un yo concreto y temporal que no se distinguía en modo alguno, en su contenido, del yo propiamente humano: una simple reflexión era suficiente para identificarlo con este último y definirlo dialécticamente como *ser-en-el-mundo*. El problema trascendental del fundamento de la objetividad tenía ahora que encontrar su solución en el análisis de la *realidad humana*.

Pero lo real así redescubierto se define de nuevo por la negación de toda realidad objetiva, refiriéndose los conceptos existenciales únicamente a la actualidad misma de la existencia. El existencialismo era, en efecto, simplemente el heredero de la filosofía trascendental que con Husserl accedía a lo concreto. Ahora la “conciencia constituyente”, según un razonamiento clásico, ya no podía explicarse a través del objeto “constituido” que la presupone y el *Dasein*, cuya trascendencia funda el ser del mundo, no podía admitir en su definición la más mínima determinación objetiva. El hombre no existe de la manera que lo hace una piedra, no meramente por una simple diferencia específica, sino por esta razón más profunda según la cual todo el sentido de objetividad que encuentra su fundamento en mí, aunque yo mismo no pueda explicarme como objeto y solo pueda tomarme en mi ser real: este fue precisamente el resultado del análisis husserliano, a saber, el identificar la conciencia trascendental con la conciencia concreta, actualmente vivida como mí mismo. Llegamos así a esta paradoja según la cual la existencia del yo, aunque se postule en adelante como existencia real, continúa oponiéndose al mundo y negándose a mancillar su noción con ningún predicado mundano: el hombre no se ha ido del mundo, sino más bien el mundo es un momento de la existencia humana, en la medida en que el *Dasein* es el *ser-en-el-mundo*.

Por tanto, las nociones de facticidad y compromiso pierden toda significación precisa. El que la realidad humana haya sido arrojada al mundo, es decir su *dejadez*, no expresa un estado de cosas, sino simplemente lo propio de su existencia, en la medida en que siempre se presenta como ya siendo. La *situación* no designa ninguna situación real, objetivamente definible, sino simplemente el hecho de que el ser humano existente está siempre *en situación*; esta situación tiene sentido precisamente solo a través de la forma en que él ya ha decidido comprenderse a sí mismo en una libre elección. En ningún caso la noción de *ser-ahí* va más allá de la actualidad de la

conciencia de sí, los predicados de exterioridad no designan nada más que esta actualidad misma.

Todo el progreso realizado por el reconocimiento del sujeto como sujeto *humano* se ha perdido así en el rechazo a considerar la existencia en su realidad objetiva; rechazo en el que se perpetúan los prejuicios del idealismo trascendental que precisamente pretendíamos superar. Todo el sentido del existencialismo exige un tránsito al análisis objetivo, donde el ser-en-el-mundo se tomará como efectivamente real. A menos de que volvamos a la idea de un “constituyente” definitivamente separado de lo “constituido”, el yo, que vive *en* el mundo, solo puede ser un ser *del* mundo y será legítimo aplicarle conceptos mundanos. *La existencia real es la existencia material*. Apartarse de esta consecuencia es refugiarse en la arbitrariedad del puro sentimiento de sí y condenarse a definir la realidad humana como una *nada*.

\*

\* \*

Al reconocer al yo como un momento de la naturaleza, evidentemente no tenemos la intención de desconocerlo en su ser propiamente humano. El materialismo dialéctico, constituyéndose como *verdad* del idealismo, solo lo niega absorbiéndolo en su contenido efectivo. La existencia humana comporta necesariamente un determinado *sentido*, que la distingue radicalmente de la existencia animal: su ser consiste en distinguirse de este modo. Existir para un hombre es darle a su vida una determinada significación, significación que lo define en su existencia misma, en la medida en que sin esta aquel no existiría. En lugar de sacrificar el sentido de su vida, sacrificará su vida misma, afirmando en este acto supremo que solo vivía por ese sentido y que este sentido no se subyuga a su vida, sino que constituye su sustancia. Aquel que rechaza el sacrificio, en determinadas circunstancias, se dirá precisamente que “no es un hombre”, porque lo propio de la existencia humana consiste en realizar un determinado sentido del ser, sin el cual el sujeto ya no sería, porque *existe* solo en cuanto tal sentido.

A partir de estas constataciones, evidentes en sí mismas, el existencialismo concluye con una escisión entre el hombre y la naturaleza. El sentido de la existencia surge como un sentido absoluto que, a partir de un acto de libertad injustificado e injustificable, independiza radicalmente la realidad humana de la positividad de la situación. Yo *soy* tal como me *elijo*, en un acto original que me hace totalmente *responsable* de mi existencia, sean cuales fueren las circunstancias en las que me

encuentro comprometido. Nada podría obligarme a darle ese sentido a mi vida, ningún hecho podría haber desempeñado una función determinante, ya que en una lección diferente el mismo hecho habría tomado otra significación y yo habría actuado de otra manera. Por lo tanto, soy siempre y totalmente tal como me he elegido a mí mismo, porque no puede haber preocupación en mi ser por otra cosa que no sea la que he elegido.

La conciencia de tal libertad presenta evidentemente la ventaja considerable de disipar falsos escrúpulos y tendencias malsanas hacia la vida interior. Sin embargo, no se ve claramente qué me autoriza a afirmar que ese sentido es precisamente el sentido de mi existencia, ni máxime qué me llevaría a sacrificarme por él. Me sacrifico por lo que creo que es verdad, por lo que me impone su verdad y no por lo que depende de mí. Ahora bien, el sacrificio es un hecho cierto y su posibilidad caracteriza la existencia humana como tal. La afirmación de una libertad absoluta, al echar por tierra toda posibilidad de justificación, destruye así la noción de autenticidad.

En efecto, un análisis fenomenológico fiel arrojaría resultados muy diferentes de las afirmaciones de la teoría. No elijo mi ser, pero se me impone como ya siendo, como aquel en el que no puedo no reconocerme, porque sin él ya no sería yo mismo. En los momentos decisivos de mi existencia me doy cuenta de que mi vida estaba condicionada por un determinado medio, determinadas estructuras sociales y una determinada organización material, que solo tenía sentido en estas condiciones y que debía defenderlas si quisiera mantener este sentido. No me he elegido como ciudadano de tal o cual nación o miembro de tal clase, sino que ya pertenezco a esta nación o a esta clase a lo largo de toda la historia de mi vida pasada y se descubre súbitamente a mi conciencia que todo lo que aprecio, y que le da a mi vida un sentido y un valor, existe solo en el horizonte de este sistema, y que sería aniquilado si esta nación o esta clase desapareciera. Cuando su existencia no era puesta en duda, he podido creer que estaba por encima de ellos y me parecía que podía decidir libremente pertenecer a otros medios. Pero en cuanto estas estructuras están en peligro, me doy cuenta de que no tengo que elegirlos, porque son *mías* irremediabilmente: estas definen mi forma de ver y sentir, sin la cual las cosas ya no serían lo que son. Cada uno se encuentra tal como era, y todo el acto de su libertad solo puede consistir en asumirse plenamente a sí mismo, en su ser *objetivo*, porque actuar de otra manera sería traicionar toda su vida pasada y mentirse a sí mismo.

Por supuesto, hablamos de una reforma siempre posible y la afirmación de un predominio del futuro parece permitir que el existencialismo libere al hombre del peso de lo dado. Esto es olvidar que el proyecto solo tiene sentido si lo experimento como *mío* y me reconozco en él, lo cual solo es posible si brota desde mi ser real, tal como fue constituido en la *sedimentación* de mis experiencias anteriores. La idea misma de

una reforma implica una conciencia de fracaso, el sentimiento de que los valores de la vida pasada no se han realizado de manera efectiva, un sentimiento de inautenticidad que caracteriza la estructura misma de este pasado y se expresa en el proyecto de una renovación. En ningún caso el impulso hacia el futuro es *libre*, en el sentido de que puede tomar cualquier dirección, “libremente elegida”, precisamente porque hay una dirección privilegiada, la que da cuenta del sentido de mi vida efectiva, y la libertad solo puede consistir en aceptar o abandonar esta tarea, en elegir libremente entre la verdad y el error.

El proyecto de sí es un título para un sistema de valores, donde el yo perfila la posibilidad de una auténtica realización de sí mismo. Estos valores no surgen ni en el absoluto de un mundo en sí de ideas, ni en la arbitrariedad de una decisión subjetiva; estos *se prueban* en la experiencia de la vida práctica, de la cual surgen las nociones ideales con su sentido de autenticidad. Justicia, caridad, belleza, verdad, no son esencias eternas, ni productos de la voluntad individual: estas se revelan, en su ser, a través de la *práctica humana*, en las relaciones vividas y actuadas del hombre con la naturaleza y sus semejantes. El niño descubre el sentido de la justicia en determinados momentos de su vida práctica, cuando surge la necesidad de compartir o las consecuencias de un mal causado a otros. La vida adulta deja menos espacio a las experiencias originales y se contenta con una cierta aproximación en el marco de los conceptos constituidos y que son definidos por las formas sociales existentes. Sin embargo, surgen situaciones nuevas donde el sentido de las nociones parece invertirse, resultando la solución jurídica contraria al sentido común y a la razón: *summum ius, summa injuria*. Asistimos entonces a un esfuerzo de la jurisprudencia por adaptar, con razonamientos sutiles, las prescripciones de la ley a las evidencias de la vida, a no ser que el escándalo sea tal que provoque la intervención del legislador.

Por lo general, nos contentamos con decir, en tales circunstancias, que el concepto *abstracto* nunca puede alcanzar la riqueza de lo *concreto*. Pero la reflexión apenas tiene sentido porque si lo abstracto fuera *verdadero*, sin duda sería necesario sacrificarle la riqueza de lo real. En efecto, no se trata de una “adaptación” completamente ininteligible de la teoría a la práctica, sino que se muestra que todo el *sentido* de la teoría residía en la práctica y que no puede haber problemática, en todo lo que hablamos, más que en *aquello mismo* que se descubre en la eficacia de la existencia. En la *verificación se hace la verdad* y las proposiciones de la ciencia deben ser verificadas en el *mundo de la vida*, no simplemente para garantizar contra un riesgo de error, inherente a la debilidad humana, sino porque la noción misma de *verdad* remite a las evidencias que emanan de la práctica: es verdadero lo que se vive auténticamente en la actividad real.

No pretendemos naturalmente caer en un “pragmatismo” estrecho que reduciría todos los valores al de lo útil, sino precisamente descubrir cada valor en su ser específico, en la medida en que el *sentido último* que el valor pueda tener, no puede ser otro que el mismo que este presenta en la práctica efectiva. La moral, la ley, el arte y la religión tienen sentido solo porque la vida humana comporta, en su movimiento espontáneo, significaciones morales, jurídicas, estéticas y religiosas. Toda la función de las disciplinas *constituidas* es expresar de manera estable y precisa los sentidos que surgen en estado evanescente, *preconstituido*, en la vida cotidiana y toda su verdad es referirse a estos sentidos vividos. Los sistemas de la moral y del derecho, las creaciones del arte, los dogmas y los ritos de la religión no hacen más que hacer explícitas en realizaciones permanentes las intuiciones morales, jurídicas, estéticas y religiosas que se presentan en la experiencia de la vida, cuando vivo una vida verdaderamente humana, *en razón y en verdad*.

\*

\* \*

Dado que la práctica humana es solo esta misma actividad que ejercemos *en este mundo*, el fundamento debe, por tanto, buscarse en las condiciones de la vida material. *El mundo de la vida*, el mundo en el que vivimos, es ante todo un mundo material, por supuesto no en el sentido de que este se reduciría a lo físico como tal, sino porque el ser material envuelve todas las significaciones de la vida, en tanto que es la vida *en este mundo*. El momento de la materialidad constituye la *infraestructura* de la vida humana, como el fundamento último de todos los sentidos propiamente humanos.

El que toda *ideología* remita en última instancia a las condiciones materiales de la existencia, definidas en cada momento por la estructura económica, es un resultado que no se obtiene por la depreciación de los valores ideales, sino por la explicitación del sentido de su ser. En cada fase del desarrollo de las *fuerzas productivas*, la actividad humana se organiza espontáneamente según la situación material. De esta práctica vivida por la que se definen las *relaciones de producción*, surge un conjunto de valores que, al realizarse en construcciones ideales, dan al mundo su sentido humano. La actualización de los valores “espirituales” a partir de las realidades de la vida, define la *verdad* en su sentido histórico, en la medida en que, plenamente realizados dentro de los límites del tiempo, encuentran necesariamente su supresión en el movimiento de las fuerzas productivas.

Los valores propios del feudalismo, en particular los que se expresan en la noción de “espíritu caballeresco”, se muestran siendo ridículos en relación a los



progresos del “espíritu burgués”. No obstante, habían tenido su momento de autenticidad, cuando en el desorden universal que se había establecido con las grandes invasiones –estas se explicaban por las contradicciones internas que llevaron a la disolución de la economía romana–, donde cada uno sintió la necesidad de darse un protector, con quien estaba vinculado por lazos de carácter personal, en ausencia de una organización regular a nivel universal. De las relaciones entre siervo y vasallo con el señor, aparecidas para responder a las condiciones de la vida material, surgieron necesariamente los valores de fidelidad y devoción a la persona del amo y, correlativamente, los de valentía, honor y generosidad que se ofrecían como un ideal a aquellos cuya función era defender al débil y proteger a la viuda y al huérfano.

Mientras las condiciones de la vida material no fueron lo suficientemente evolucionadas para permitir una organización más estable, los abusos más repugnantes de la nobleza feudal, las guerras perpetuas en las que esta disipó los recursos del país, dejaron intacto el prestigio del ideal caballeresco. El vacío solo apareció cuando el desarrollo de las ciudades, del comercio y de la industria trajo consigo nuevas formas de organización en las que aparecieron los valores característicos de la vida burguesa: el trabajo, el ahorro, el sentido del orden y legalidad. Con los progresos de la producción medieval y su paso a la etapa capitalista, la nueva clase se afirmaba como un *modo nuevo de existencia*. Parecía evidente que sus valores representaban el verdadero sentido de la época, aquello que hacía que la vida fuera digna de ser vivida. Su superioridad era evidente no solo en el plano de la eficiencia material, sino también por la *verdad* de sus concepciones. Con el modo de producción burgués se desarrolló el espíritu individualista, el sentido de iniciativa y de libertad. Todas las construcciones del mundo medieval fueron sometidas a una crítica despiadada y sustituidas por sistemas que no aceptaban otra autoridad más que la de la razón. Desde el declive de la Edad Media hasta el siglo XIX, la burguesía libró una lucha incansable en todos los campos: el político, el religioso, el científico y el filosófico. La burguesía sostuvo el movimiento ideológico que liberó el pensamiento moderno. Todo el sentido de la vida humana estaba involucrado en su lucha. Su triunfo sobre el orden feudal fue el triunfo de una *existencia sobre otra existencia*.

\*

\* \*

La vida humana consiste en una dialéctica en la que la vida animal se encuentra *superada* y los actos que realizamos ya no tienen su sentido biológico, sino precisamente un sentido humano. Esto evidencia a qué nivel sería ilegítimo reducir la historia a un simple despliegue de conflictos de intereses: precisamente solo es *histórico* lo que conlleva un significado que siempre podemos revivir y que da a los momentos en los que es realizado un lugar *en la historia*. Pero los valores a los que aspira el individuo, haciendo el sacrificio de su propia existencia si es necesario, encuentran el fundamento de su *verdad* en la práctica de la vida. A partir de situaciones reales, expresan necesariamente la estructura general del mundo del que surgen estas situaciones, una estructura definida por relaciones *económicas*.

La constitución de los valores ideales sobre la base de las condiciones de la vida material realiza el *ser* de la existencia en su sentido *humano*. El movimiento de la historia es solo el devenir de tal constitución, en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas da lugar a nuevas relaciones de producción que se expresan en nuevos sistemas de valores y reprimen sin piedad las formas que pertenecen al pasado. Cada modo de existencia, basado en un momento de la vida económica, define una *clase social*, y la lucha de clases, entendida en su sentido total, es esta dialéctica por la cual las existencias que se constituyen en la actualidad de la vida presente, suprimen aquellos que ya no se basan en ninguna realidad efectiva. La historia no es el simple movimiento de las relaciones económicas, sino el devenir de las existencias que se realizan en estas relaciones: una inmensa lucha de clases.

Si la lucha de clases fuera solo un conflicto de intereses materiales, sería difícil comprender las peripecias en las que los individuos se sacrifican con una indudable sinceridad frente a los valores ideales. Es cierto que cada uno defiende su interés de clase y, desde el punto de vista de la estrategia y la táctica políticas, puede parecer conveniente razonar como si se tratara solo de luchas de intereses: hay poco riesgo en cometer un error, pero habremos descuidado la esencia del objeto. Si el individuo se sacrifica por su clase, ciertamente no es por egoísmo, ni por un instinto oscuro cuya noción sería ininteligible a nivel humano: lo que sucede es que el hombre vive para un determinado *sentido*, cuya autenticidad se basa en las intuiciones de su vida práctica, tal como aparecen dentro de un horizonte definido precisamente por los intereses de clase. Todo el sentido de la existencia, en su vivencia más íntima, todos los valores que un individuo puede alcanzar, le aparecen solo dentro de un determinado modo de vida, definido por la *práctica* que caracteriza la clase a la que pertenece. Las condiciones materiales de la existencia de esta clase le parecerán, por tanto, esenciales para la *civilización* y su defensa le será impuesta con el valor de una *obligación moral*.

Pero si la lucha de clases es una lucha total, que compromete todo el sentido de la existencia, el hecho es que su desarrollo está determinado, en última instancia, por

el movimiento de *producción*. El individuo no hace más que afirmar su *contenido* de clase y su función solo tiene sentido en función del futuro real de su clase. Sin duda diremos que siempre es posible “cambiar de clase”. El burgués puede ponerse del lado del proletario. En efecto, el abandono de una clase por algunos de sus miembros es en sí mismo un fenómeno característico de su situación. En el siglo XVIII, cuando a todos les pareció que el feudalismo hacía tiempo que se había vaciado de todo su sentido, los nobles se pasaron al bando de la burguesía, determinando así la disolución de su propia clase. Las desilusiones que siguieron a los primeros éxitos de la Revolución Francesa, los desórdenes que se multiplicaron en la sociedad burguesa, llevaron a cierto número de intelectuales a abandonar su clase, de la que veían signos de decadencia. Algunos se entregaron a una romántica nostalgia por el pasado, otros ofrecieron ayuda al proletariado. Que una clase sea abandonada por sus propios miembros es solo un momento particularmente significativo de la lucha de clases.

Es importante constatar que los fundadores del socialismo científico nunca contaron con argumentos de carácter teórico para engrosar las tropas que defendería la causa del proletariado. Se puede decir que el mundo capitalista es un mundo *alienado*, que allí el burgués es *mistificado* tanto como el proletario. Razones de este tipo solo pueden conducir a la adhesión verbal que la experiencia ha demostrado con notable regularidad que conduce a la traición en el momento de la acción decisiva. Un valor solo se asume efectivamente si surge de la situación efectiva. El proletariado se verá fortalecido, no por conversiones intelectuales, sino por un fenómeno objetivo, esencial para la evolución de la sociedad capitalista: la proletarización de las clases medias.

La disolución de la pequeña burguesía se acelera con la transición al imperialismo, la concentración del capital hace que la iniciativa privada pierda todo su sentido. Se produce una escisión: por un lado, pequeños empresarios y comerciantes que se adaptan a las nuevas condiciones de existencia; por otro lado, una masa de asalariados intelectuales que desempeñan una función creciente en la producción y se incorporan objetivamente a la condición proletaria. El desarrollo de formas modernas de subjetivismo e de irracionalismo constituye la *toma de conciencia inmediata* de una clase que ha perdido los fundamentos objetivos de su vida vivida. Para esta clase el marxismo no se presenta como la crítica de una ideología que ya se está disolviendo desde adentro, sino como una doctrina positiva que resuelve las aporías de la noción de existencia dando a la existencia efectivamente real un sentido de *verdad*.

## REFERENCIAS

- DESANTI, Jean–Toussaint (1963). *Phénoménologie et praxis*. Paris: Éditions sociales.
- MARX, Karl Y ENGELS, Friedrich (2008). *El manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- THAO, Tran Duc (1949). «Existentialisme et matérialisme dialectique». *Revue de Métaphysique et de Morale* 58, n.º 2–3: pp. 317–29.
- THAO, Tran Duc (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh–Tân.
- WAHL, Jean (1932). *Vers le concret*. Paris: Vrin,.



### Existentialism and Dialectical Materialism

The author tries to explain the enormous reception that the Marxist movement experiences during the 20th century in France. In this scenario, phenomenology and existentialism would be the manifestation of a turn towards the concrete and towards effective material life as the foundation of human and social life. Existence is explained in terms of an existential materialism and the notion of lifeworld is understood as the real and effective world in which the subject develops his existence. In this sense, the classical notions of Marxism –class struggle, proletariat, revolution, sacrifice– are read and interpreted in the light of the philosophy of Husserl and Heidegger.

**Keywords:** Phenomenology · Marxism · Proletariat · Lifeworld.

### Existencialismo y Materialismo Dialéctico

El autor intenta explicar la enorme acogida que el movimiento marxista experimenta durante el siglo XX en Francia. En este escenario, fenomenología y existencialismo serían la manifestación de un giro hacia lo concreto y hacia la vida material efectiva como fundamento de la vida humana y social. La existencia es explicada en términos de un materialismo existencial y la noción de mundo de la vida es comprendida como el mundo real y efectivo en el que el sujeto desarrolla su existencia. En este sentido, las nociones clásicas del marxismo –lucha de clases, proletariado, revolución, sacrificio– son leídas e interpretadas a la luz de la filosofía de Husserl y de Heidegger.

**Palabras Clave:** Fenomenología · Marxismo · Proletariado · Mundo de la vida.

---

TRAN DUC THAO es un reconocido filósofo de origen vietnamita. Nació en Hanoi (Protectorado de Tonkín, Indochina francesa) el 26 de septiembre de 1917 y murió en París (Francia) el 24 de abril de 1993. Asimismo, mantuvo una actividad comprometida con el anticolonialismo, especialmente en Vietnam. Su obra presenta dos fuentes filosóficas importantes, por un lado, la fenomenología de Husserl y, por otro lado, la filosofía de Marx. Durante sus últimos años también se ocupa de temas relacionados la teoría de la conciencia, la filosofía del lenguaje, la dialéctica y el proceso de hominización. Es conocido fundamentalmente por su libro *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951).

J.H. MARCELO estudió Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca (Licenciatura y Máster). Es doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (España) y la Universidad de Turín (Italia). Ha sido

investigador visitante en la Universidad de París 1, en la Universidad Católica de Lovaina, en la Universidad de Coímbra, en los Archivos Husserl de la Universidad de Friburgo, en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, en la Universidad de Bonn y en la Universidad de Montreal. Actualmente es profesor ayudante doctor en la Universidad de Salamanca e investigador en el Labont —*Center for Ontology*— de la Universidad de Turín. **Contacto:** Universidad de Salamanca, Edificio FES. Avda. Francisco Tomás y Baliente s/n. 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): jimhermar@usal.es · iD: <http://orcid.org/0000-0001-6522-5516>.

---

**HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 30–April–2022; Accepted: 15–June–2022; Published Online: 30–June–2022

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Thao, Tran Duc (2022). «Existencialismo y Materialismo Dialéctico». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 11, no. 21: pp. 95–107.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2022