

SOBRE LA FILOSOFÍA EN MARX

Más que una exposición sistemática de lo que sea la filosofía en Marx (sistematización que no existe como tal en sus obras), pretendo delimitar los campos de realidad asumidos en su labor crítico-teórica y que proporcionarían las bases para una concepción de la filosofía, distante de los cánones institucionalizados por la clase profesoral. Será un material que sirva a la vez para poner en entredicho la pregonada «solidaridad solitaria» del filósofo que da lugar a esa asepsia teórica tan estéril. Es necesario —como decía Marx— pintar la *partie honteuse* de un pensar que, con la etiquetación de «irracional», pretende desautorizar la asunción íntegra de la realidad humano-social en el momento histórico para explicitar su *Sollen*. Labor que entraña un afrontamiento personal ante cualquier «desorden establecido»¹.

1. Un elemento fundamental en la labor teórica de Marx será su crítica a todos los niveles. La «crítica» implica un talante personal, una *Neigung*. Con razón eligió a Prometeo como el primero y más grande de los mártires: prefería el tormento al servilismo. «No puedo realizar en calma —escribía en su juventud— lo que se impone a mi alma, y, huyendo de las comodidades y del reposo, me precipito siempre al combate... Hay que atreverse a emprenderlo todo, sin tregua ni descanso, huir de la apatía que nos aparta de la voluntad y de la acción, no refugiarse en estériles meditaciones y no do-

¹ De no reseñarse lo contrario, citamos las obras de Marx por la edición crítica *Dietz Verlag*. Berlín.

blegarse vilmente bajo el yugo, pues siempre nos quedarán el deseo y la esperanza que nos lleva a la acción». Posición personal, actitud vital, que no cabe —de todas formas— reducir a un paroxismo nihilizante que impregnara sus obras².

La «crítica», empero, no puede ser considerada como un rasgo psicológico de Marx, ni diluida en una constelación de influencias culturales que gravitaban sobre él. La crítica, como realización práctica, anuclea un pathos epocal, coyuntural, socio-histórico; coimplica un afrontamiento personal total contra el desorden social establecido; se orquesta en torno al intento de superar el estancamiento en que se hallaba todo el pensamiento en aquel momento, cuya inflexión principal era la incapacidad para abordar los problemas humano-sociales en su misma raíz; tiene a su base un estudio científico de dicha realidad.

En carta a Ruge, septiembre de 1843, había propuesto su lema programático: «Crítica de todo lo existente». Pero crítica nacida por imperativos del momento histórico-situacional. No se trata de hacer una cesura entre pasado y futuro, sino de la *realización* y *consumación* del ansia que proviene y se prolonga desde el pasado. En definitiva: hacernos eco y portadores de los deseos y luchas. *Confesión* le llama Marx a esta empresa: aclararnos y declararnos lo que somos. El único camino: la desmitificación de todo el contexto religioso, económico, político..., que ha orillado al hombre real-concreto en una situación existencial que, considerada como «accidental» en su forma de presentación fáctica, implica la auto-alienación.

La crítica, pues, tiene una dimensión histórica. Anclada en cada uno de los momentos puntuales en proceso, los encara con la vivencia y explicación crítico-genética de los mismos. La crítica no es una categoría vacía, negativa; se define por su capacidad de asumir la realización propuesta por cada época. En Marx se ofrece como actividad bidimensional. Se trata, en primer lugar, de descubrir el carácter de pseudoconcreción que ofrecen los sistemas especulativos de la realidad. Esta vertiente de examen exotérico reconstruye la reali-

² De ahí que no comparta el carácter de «nihilismo planetario» con que Axelos pretende encuadrar la labor crítica de Marx. Cfr. Kostas Axelos: *Marx, pensador de la técnica*. Editorial Fontanella. Barcelona, 1969, pág. 266.

zación lógico-genética de un sistema (Marx está evolucionando en torno a Hegel y los neohegelianos) que entrecruza el subjetivismo con auténticos «campos de realidad»³.

El aspecto exotérico de esta crítica se basa en la incapacidad de «tales construcciones filosóficas» para asumir y realizar las tareas propuestas por el momento histórico. La pretendida «totalidad» queda dislocada y negada por el mismo proceso de la historia. De este modo se pone al descubierto el carácter constitutivamente «vacío» y nihilizante de toda filosofía que se arroga la auto-fundamentación, la auto-suficiencia. La fuerza más fehaciente y rotunda de su invalidez óptico-categorial está en su incapacidad de abrir futuro. «Quien no vea esta necesidad histórica, refrenda Marx, debe negar, consecuentemente, que puedan vivir todavía hombres después de una filosofía total»⁴.

El que la teoría está anucleada en un campo de pseudo-concreción subjetivista lo prueban sus mismas consecuencias internas. De *Verfaulung des Geistes*, putrefacción del Espíritu, denomina Marx a toda «La sagrada familia» que se formó en torno a la acomodación y continuación de los elementos hegelianos. Con su pretendida crítica (enfrentados a la doble tara que presentaba Hegel: sustitución del individuo filosófico real por el Espíritu y el desarrollo «post festum» de la historia) asistimos, diría Marx, a la presentación más caricaturesca de la especulación, en cuanto expresión última del principio cristiano-germánico. «Los más jóvenes entre ellos, anota Marx en *Deutsche Ideologie*, han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra "frases"».

Claramente la crítica en Marx no adquiere la significación de un método trascendental («la *especulación* que se reproduce a manera de *caricatura*») al modo de los neohegelianos. Por el contrario, se adecúa a los problemas planteados en la coyuntura histórica (cada época, afirmaba, se propone lo que puede realizar), parangonando las soluciones ofrecidas. El acriticismo de tales construcciones ideológicas presenta una falta de radicalidad a la hora de establecer la

³ El mismo Marx reconoce en Hegel que «nos ofrece con mucha frecuencia, dentro de la exposición especulativa, una exposición real, en la que capta la cosa misma». Karl Marx: *Die heilige Familie*, pág. 63.

⁴ Karl Marx: *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*. Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, pág. 21.

racionalidad de lo real. La racionalidad emerge a la altura de la constitución libre del individuo concreto en sociedad. Es esta unidad (no identidad) dialéctica entre individuo y sociedad en cuanto proceso histórico-práctico de objetivación humana, la que determinará toda construcción teórica⁵.

La crítica, pues, cumple una doble función: mostrar, por una parte, la parcialidad de los sistemas especulativos, evidenciada en el examen interno de los mismos; por otra, patentizar el carácter «ideológico» que se manifiesta en el fracaso por ofrecer soluciones reales a los problemas concretos y en la ceguera para ver y abrir futuro. Con razón pudo hablar de los filósofos que se «han convertido en contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*»⁶.

Como realización práctica, lleva a cabo la crítica de los pilares que sostienen la justificación teórica del momento: por un lado, la filosofía hegeliana, «expresión *especulativa* del dogma cristiano-germánico de la antítesis entre el *espíritu* y la *materia*, entre *Dios* y el *mundo*»; por otro, la economía política, que es el «movimiento independiente de la propiedad privada que ha llegado a ser para sí en la conciencia, la industria moderna en persona». La crítica de la primera «desemboca en la doctrina de que el *hombre es la esencia suprema para el hombre*», como consecuencia inmediata: la necesidad de «*echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado, despreciable»⁷. La crítica de la Economía Política concluirá en que la «superación positiva de la propiedad privada» es el movimiento que llevará a la apropiación y afirmación de la realidad humana en su totalidad, como ser genérico, como esencia social⁸.

⁵ «Lo que no quiere decir, señala Lukács, ni mucho menos, como sostienen los vulgarizadores, que se trate de desdeñar los problemas puramente filosóficos. Antes al contrario, sólo dentro de esta trabazón es posible poner claramente de relieve la diferencia entre los problemas de veras importantes y de significación permanente y las gradaciones de matices profesoriales». Georg Lukács: *El asalto a la razón*. Edic. Grijalbo. México, 1968, 2 edic., pág. 4.

⁶ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. Tomo I, pág. 383.

⁷ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, página 385.

⁸ Soy consciente de la limitación en los resultados expuestos. Su valoración vendría dada por un examen detallado del análisis que Marx realiza tanto de

Toda esta labor teórica «apunta a cancelar la conciencia de una etapa histórica, poniendo al desnudo sus imposibilidades teóricas y su carácter a-científico, ideológico... Y en este sentido, a causa de todo ello, Marx... aparece como el codificador de impulsos objetivos, como el elemento racionalizador que eleva a nivel teórico las tensiones que agitan lo real»⁹. Si la realidad propuesta será el exponente valorativo de la solución ofrecida, ésta no se confunde con el mero éxito, sino que más bien depende del tratamiento crítico-práctico a que se la somete.

2. Existe, ciertamente, una conciencia clara de las limitaciones teóricas del momento dominado por la totalización hegeliana. Esta conciencia epocal se refleja pronto en Feuerbach. Por eso, ante el estancamiento producido por el «sistema» hegeliano, sólo cabe una postura: la negación total. «Sólo el que tenga valor para ser absolutamente negativo, sólo ése tiene fuerza para producir lo nuevo»¹⁰. Y no caben simples acomodaciones; es necesario una metanoesis de la filosofía misma para dar paso a una nueva era. «Las diferencias esenciales de la filosofía son diferencias esenciales de la humanidad»¹¹.

Marx intenta superar esta crisis por un cambio esencial y total en el planteamiento de *Vernunft-Wirklichkeit*. «Nos encontramos, dice R. Haym como contemporáneo, en un naufragio general del Espíritu y de la creencia en el Espíritu». Espíritu como totalización racional superadora de lo real-concreto, sensible. Ya Feuerbach, en la carta que adjunta a su tesis doctoral y enviada al mismo Hegel, hace patente la necesidad de cambio: a pesar del inevitable carácter abstracto de su tesis, «presenta la huella de una forma de filosofar que podría denominarse la realización y secularización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del Logos puro»¹².

la Filosofía como del Derecho, Economía... Ello excede el espacio de este artículo. Sin embargo, pretendía hacer constancia del aspecto científico que reviste la «crítica».

⁹ Manuel Ballesteros: *Marx o la crítica como fundamento*. Editorial Ciencia Nueva. Madrid, 1967, págs. 219-220.

¹⁰ L. Feuerbach: *Notwendigkeit einer Vernunft*. Kleine Schriften. Theorie 1. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1966, pág. 221.

¹¹ L. Feuerbach: *Ob. cit.*, pág. 224.

¹² L. Feuerbach: *Feuerbachs Brief an Hegel (1828)*. Kleine Schriften, pág. 8.

Esta búsqueda de nuevos caminos cobra especial fuerza en Marx. A los diecinueve años se le presenta como «muy molesta» la «oposición típica del idealismo entre la realidad y lo que debe ser». Enfrentamiento que le lleva «a buscar la idea en la realidad misma. Si en otras épocas los dioses habitaban en los cielos, ahora se habían convertido en centro de la tierra»¹³. Aquí queda apuntado el nuevo emplazamiento que ha de servir de base a la filosofía.

Tales deseos e intuiciones encuentran una primera formulación en su tesis doctoral. Esta obra marca ya una cesura con respecto a la filosofía hegeliana. Creo que la problemática planteada no es buscar simplemente una supuesta unidad entre razón y realidad, sino el *dónde* ha de tener lugar: en el pensamiento especulativo o en el cambio consciente del objeto en sí mismo, en el comportamiento teórico o en el práctico, en el Espíritu o en el Mundo¹⁴. La superación dialéctica hecha por Hegel comporta la negación —sin asumirla en sí misma— de la objetividad propia de lo real-sensible. Esto mismo hace que la contraposición *Selbstbewusstsein-Welt* no encuentre solución de continuidad. Por ello, no puede hablarse de un asumir filosófico cuando éste pretende encontrar en sí mismo su fundamentación y suficiencia.

El horizonte teórico en que comienza a recortarse la actividad de Marx marca el momento culminante de esa contraposición. Convertida la filosofía en una totalidad independiente, «el mundo se presenta como un mundo desgarrado que se opone a una filosofía total en sí. La aparición de la actividad de esta filosofía es por ello mismo de carácter desgarrado y contradictorio; su generalidad objetiva se convierte en formas subjetivas de la conciencia individual, en las que ella está encarnada»¹⁵. Es, precisamente, esta totalización abstracta y fixista sin posibilidad de evolución la que insta, al pensar teórico en general, a la ruptura de la propia clausura: «Es una ley psicológica, que el espíritu teórico llegado a ser libre en sí se convierte en energía práctica, y, saliendo del reino de las sombras en

¹³ Karl Marx: *Brief an den Vater. Berlin, den 10ten November (1837)*. Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, pág. 8.

¹⁴ Cfr. Günter Hillmann: *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik*. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt am Main, 1966, pág. 280.

¹⁵ Karl Marx: *Die Doktor-dissertation*. Ergänzungsband. Erster Teil, pág. 327.

cuanto *voluntad*, se vuelva contra la realidad del mundo, existente sin él»¹⁶.

Este contraste y enfrentamiento entre Razón y Mundo señala el lado activo de la filosofía. Ésta se propone, como misión «práctica», estructurar «racionalmente» el mundo de acuerdo con la Idea. Por eso la irracionalidad descubierta en el mundo —y que se muestra en el propio desorden social y político, la asume la filosofía como propia. Esta «pasión» por el mundo le hace padecer la creciente «mundanización» de sí misma. El resultado será «que su realización es al mismo tiempo su pérdida, que aquello que ella combate hacia fuera es su propia falta interior, que en el combate ella misma incurre en las mismas debilidades que combate en el contrario como debilidades, y que sólo las supera en cuanto incurre en ellas»¹⁷.

Marx es consciente desde el primer momento de la imposibilidad de intentar una *Akkomodation*. Desecha a los discípulos de Hegel que pretenden «aclarar esta o aquella determinación de su sistema por una acomodación; en una palabra, *moralmente*». Ciertamente que «es concebible que un filósofo cometa tal o cual inconsecuencia aparente a causa de esta o aquella acomodación; él mismo puede ser consciente de ello. Pero de lo que no tiene conciencia es de que la posibilidad de esta aparente acomodación tenga sus raíces internas en una insuficiencia o en una comprensión insuficiente de su principio mismo»¹⁸. Y ésta fue la gran preocupación de Marx: no cabe seguir situando la filosofía en el mismo nivel y dándole el mismo estatuto que Hegel. Es una metanóesis total en el pensar y en el obrar lo que exigen los nuevos tiempos. Como Temístocles, cuando vio la amenaza de una devastación total, aconsejó a los atenienses construir una *nueva Atenas sobre otro fundamento*¹⁹. Prefiguración perfecta de su prometeico intento: inaugurar un nuevo planteamiento crítico-práctico del proceder teórico. Tres años más tarde volvería a repetir: «No cabe hablar más de una acomodación de Hegel a la religión, al estado..., etc., puesto que esta mentira es la mentira de su principio»²⁰.

¹⁶ Karl Marx: *Hefte zur epikureischen...*, pág. 217.

¹⁷ Karl Marx: *Die Doktordissertation*, pág. 329.

¹⁸ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 327.

¹⁹ Karl Marx: *Hefte zur epikureischen...*, pág. 327.

²⁰ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, pág. 581.

Frente a la autoarticulación de la totalidad que pretendiera la filosofía hegeliana, Marx abre un nuevo camino: la actividad del individuo cobra un nuevo sentido teórico-práctico, determinado por el nuevo sesgo de la filosofía incardinada a la transformación intencional del mundo. Aunque persiste una cierta «idealización» al preconizar aún la Idea como valor normativo (por más que intente secularizar su contenido), la inseguridad propia que adquiere «el mundo» abre caminos nuevos²¹. Especialmente decisiva es la postulación del ateísmo propuesto: «Si se ha añadido como apéndice una crítica a la polémica contra la teología de Epicuro, esto se debe a que esta polémica no es única, sino representante de una especie, en cuanto que ella representa en sí, de un modo muy preciso, la relación del entendimiento teológico con la filosofía»²². No cabe representar la filosofía en el escenario de la religión²³. La profesión de fe hecha por Prometeo ha de ser el nuevo punto de partida: «En una palabra, odio a todo y cada Dios». Prometeo nos ha conquistado, de una vez para todas, la «razón», privativa hasta ahora de los dioses. Su significación filosófica es decisiva a la hora de fundamentar una ontología: negación de cualquier heteronomía con respecto a lo finito o, más exacto, afirmación de la automediación onto-creadora del hombre. «El ateísmo, afirma Marx, como negación de esta no esencialidad, no tiene ya ningún sentido, pues el ateísmo es una *negación de Dios* y afirma, mediante esta negación, la *existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita más de tal mediación; comienza con la *conciencia sensible, teórica y prác-*

²¹ En esta misma línea, Hillmann hace un esfuerzo ímprobo de documentación e interpretación de estos primeros escritos para establecer el nivel ontológico en que se encuentra el nuevo modo de filosofar:

a) El «sistema» queda ligado al filósofo concreto.

b) Se rompe todo intento de buscar una solución de dependencia y explicitación de la actividad individual con referencia a una supuesta «generalidad». La actividad del filósofo está determinada por el cambio —conscientemente perseguido— de las cosas.

c) La unidad *Vernunft-Wirklichkeit* queda establecida como «comportamiento práctico». Günter Hillman: *Marx und Hegel*, págs. 280 y sigs.

²² Karl Marx: *Die Doktordissertation*, pág. 329.

²³ «Nosotros comentaría contra Bauer, no convertimos las preguntas seculares en teológicas. Convertimos las preguntas teológicas en seculares». Karl Marx: *Zur Judenfrage*. Tomo I, pág. 351.

tica del hombre y la naturaleza en cuanto *esencia*. Es *autoconciencia positiva del hombre*, no mediada ya por la superación de la religión²⁴.

El tema filosófico de Marx se ve enriquecido —y tiende a depurarse de su parcial idealismo— en el momento que entra a tomar parte activa en los problemas de su sociedad a través de la colaboración y dirección de la *Rheinische Zeitung*. El horizonte entreabierto por Feuerbach se configura en un tratamiento adecuado de la problemática filosófica implicada en la ordenación de la vida real humana: desde lo económico a lo social, de lo político a lo religioso²⁵. Es la constatación del «desorden establecido», concreto, «la fuerza de los hechos», la que provoca una crisis y revisión de la filosofía justificativa del momento socio-histórico²⁶. Con el cierre del periódico se tambalea parte de su armazón filosófico y le obliga a repensar todo su planteamiento. Es un momento de febril trabajo dedicado al estudio y crítica de Hegel. Decisiva será esta vivencia personal que le hará descubrir, con su permanencia en París, el sentido y fuerza del proletariado. Un nuevo fundamento, una nueva base, serán inaugurados en el pensar filosófico.

En el enfrentamiento con Hegel, aparentemente reducido a lo político-estructural, hay subyacente toda una vertiente de profunda crítica filosófica. Marx comienza por abrir «campos concretos de realidad» que escaparía a la consideración «sensualista» de Feuerbach: la familia, la sociedad, son expresiones reales de la esencia del hombre; no son estructuras «positivamente» determinadas, sino «realidades de ser», como despliegue del hombre. Relación que Marx establece como dialéctica, y de ahí es exigido un tratamiento especial de la sociedad. Marx hace notar, con gran profundidad, que

²⁴ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, pág. 546.

²⁵ En este orden de cosas es decisiva la colección de artículos: *Verhandlungen des 6. rheinischen Landstags. Debatten über das Holzdiebstahlgesetz (1842)*.

²⁶ Es, precisamente, la realidad del momento histórico, cuya formulación pretendió la filosofía hegeliana, la que divide a los jóvenes hegelianos. Y es la interpretación de tal realidad social la que, a su vez, provoca la diversidad de «filosofías». Interesante, a este respecto, son las obras de Auguste Cornu: *Carlos Marx. Federico Engels*. Edic. Instituto del Libro. La Habana, 1967. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*. Edit. S. Fischer, 1969. Mario Rossi: *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Edit. Alberto Corazón. Madrid, 1971.

Hegel no habla de colisiones empíricas, sino que trata de buscar los lazos internos que unen el Estado y la esfera de lo privado, de la familia, de la sociedad. Lo que se discute, pues, responde a un reconocimiento de «campos esenciales de realidad». «Si hubiese considerado, por ejemplo, en el desarrollo de la familia, de la sociedad civil, del Estado, etc., estos modos de existencia sociales del hombre como realización, objetivación de su esencia, entonces aparecerían la familia, etc., como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre permanece siempre como la esencia de todas estas esencias; pero estas esencias aparecen como su generalidad *real*; por tanto, también como lo común»²⁷.

Para comprender el alcance de la crítica hay que volver al corazón mismo en que Marx anuclea el pensamiento de Hegel: «No hay que reprochar a Hegel por el hecho de que describa el ser del Estado moderno, sino porque preconiza como *esencia del Estado* lo que existe. El que lo racional sea real se muestra en *contradicción* con la *realidad irracional*, que en todas partes es lo contrario de lo que ella expresa y expresa lo contrario de lo que ella es»²⁸. La «irracionalidad» hegeliana discurre presa de una incapacidad metodológico-doctrinal. Por eso, indirectamente, está bosquejada aquí la crítica de la alienación filosófica. Desde un principio plantea Marx el escamoteo especulativo que Hegel hace con respecto a la realidad para poder superar «las contradicciones reales» y «permitir el libre desarrollo de la Idea». La exterioridad del Estado, pese al fin inmanente que pretende acuñar en las otras esferas, responde a la caracterización absolutizadora del «Ser», que no puede «disolverse en la alteridad». «Se trata de una doble historia, comenta Marx; una esotérica y otra exotérica. El interés de la esotérica consiste en volver a encontrar siempre en el Estado la historia del concepto lógico»²⁹. La reducción originante del ser y saber a un principio único trascendente invalida un tratamiento adecuado de las contradicciones y problemas surgidos a nivel de la realidad empírica. Si la realidad pretende acuñar la prerrogativa de «racional», no lo puede hacer en razón de sí misma, sino como «fenómeno» de la esencialidad abs-

²⁷ Karl Marx: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843). Tomo I, pág. 241.

²⁸ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 266.

²⁹ Karl Marx: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, pág. 206.

tracta. Lo real-sensible es racional «porque tiene un significado distinto de él propio». Lo «real, concluye Marx, llega a ser fenoménico, pero la Idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. Tampoco la Idea tiene otra finalidad que la lógica: «de ser para sí espíritu infinito». En este párrafo se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general. Podríamos ceñir la discusión y nuevo planteamiento de Marx»³⁰.

a) Frente al absoluto-abstracto se señala la primigeniedad ontológica de lo real sensible: «Lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene ningún otro contenido que el de este fenómeno».

b) Frente a la contraposición general-particular, con la superación negadora del último en la identidad del primero, Marx señala la *unidad* (no identidad) dialéctica de ambos, teniendo a su base lo individual concreto como sujeto primario de la objetivación esencial que es lo general. «El hombre permanece siempre como la esencia de todas estas esencias, pero estas esencias aparecen como su generalidad real; por tanto, también como lo común».

c) Todo ello implica una acción práctico-intencional conformadora del propio mundo y que superaría la «irracionalidad» de lo real, expuesto en un desorden social concreto.

Conviene advertir que la «positividad» de lo real-sensible preconizada por Marx es el horizonte de toda posibilidad óptica de ser y pensar. En cuanto rechazo de la pura abstracción, no cabe interpretarla como simple renuncia a todo proceder teórico; por el contrario, éste tendrá la doble misión de apropiarse en la praxis la objetualidad y de verificar la verdad de la misma en una actividad creadora que presupone la captación del objeto mismo³¹. El mundo real sensible (como totalidad de cuanto es) comprende al hombre, sujeto activo-cognoscente, en comercio dialéctico con la naturaleza. Por eso «el mundo» no queda reducido a una categoría antropoléptica, aunque se le «aparezca» al hombre en su praxis social, histórica³². Este peligro se ha hecho más inminente por la ola de «simpatías» despertadas en el mundo occidental a propósito de los *Manus-*

³⁰ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 208.

³¹ «Ser sensible, esto es, real, es ser objeto del sentido, ser objeto *sensible*; por consiguiente, tener objetos fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad, ser sensible, es ser paciente». Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, pág. 579.

³² Cfr. Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo. México, 1967, págs. 245-246.

critos. El resabio feuerbachiano y la falta de un examen crítico-genético de lo social y económico parecían invalidar la reivindicación de la naturaleza, sacrificada en aras de un humanismo unilateral³³. La primariedad del hombre le viene dada no por exclusión o superación negadora de la naturaleza, sino por su capacidad de abrirse y asumirla en el proceso práctico de su automediación³⁴. La «realidad» de lo que es no se define por la «originariedad» de su estar-abí, sino por la «originalidad» de su continua revolución en el modo de presentarse históricamente: «Estos dos mundos, el mundo natural por un lado y el mundo práctico histórico social por otro, no son empero dos mundos separados, sino más bien uno y el mismo: su unidad está fundada en que ambos se encuentran anudados en el proceso activo-pasivo del hombre, los cuales en su diversa interacción práctica y pensar reproducen y desarrollan continuamente su realidad total»³⁵. La naturaleza se encarga de limitar la soberbia egotista y panlogista del hombre³⁶. La naturaleza no marca la cesura de la «mismidad» en oposición al hombre como historia. En la naturaleza se da cambio paralelamente a la transformación histórica del hombre³⁷. La naturaleza se constituye, pues, en ámbito de la praxis del hombre como ser natural humano. El pensar de Marx es comprensivo de la «totalidad concreta» hombre-mundo: desde este planteamiento nos separamos tanto de los materialistas mecanicistas que han clausurado la actividad creadora del sujeto en una dinamización de la materia y que supone un desconocimiento de la dialéctica marxista; como igualmente la reducción antropológica que han pretendido los «humanistas».

³³ Un caso típico, por su amplia difusión editorial en España, lo constituye la opinión expresada por Calvez: «La naturaleza sin el hombre no tiene sentido, no tiene movimiento, es caos, materia indiferenciada e indiferente, y, por lo tanto, finalmente, nada». Jean-Yves Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*. Editorial Taurus. Madrid, 1966, 5 edic., pág. 420.

³⁴ Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt am Main, 1962.

³⁵ Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt am Main, 1966, pág. 154.

³⁶ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, págs. 541-42.

³⁷ Véanse los reproches de Marx a Feuerbach: *Deutsche Ideologie*, págs. 42, 44. Ha habido una polémica replanteación del problema: *Marxismo y existencialismo*. Ediciones Sur. Buenos Aires, 1965.

3. Una vez delimitado el campo de la «realidad» en Marx, podemos tematizar su nuevo pensar filosófico a través de tres elementos fundamentales: individuo, sociedad, estructura económica.

La nueva ontología fundamental, desde una antropología, aparece unida —en Marx— al concepto de ser-genérico. Este no reviste un carácter retrocectivo como algo perdido a recuperar. No se trata igualmente, de una determinación metafísica alcanzada en una progresiva reducción. Está más bien adscrita a una configuración social y económica, con carácter prospectivo. No se define en una relación estática, sino que su misma determinación ontológica está enmarcada en la praxis histórico-social. Marx denuncia la reducción de la esencia humana en «autoconciencia»³⁸, con lo cual el «ser genérico» no es más que un momento de explicitación dentro del campo de la conciencia, signo del desarrollo natural del hombre, medido en su «toma de conciencia» del valor paradigmático y único real de lo general. *De ahí que Hegel sólo viene a conocer una objetivación del hombre: la del Geist*, como esencia fundamental interior del hombre³⁹.

El error de Hegel, según Marx, está en aceptar la supuesta contradicción entre particular-general, cuando, en realidad, tal contradicción no es más que la contradicción de lo «general» consigo mismo, de la Idea como realidad única y verdadera⁴⁰. Por eso Hegel ha de buscar mediaciones arbitrarias y accidentales, dejando intacta la relación esencial⁴¹. Así se comprende que Hegel establezca el

³⁸ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, pág. 574.

³⁹ En este contexto hay que interpretar la afirmación de Marx en torno al trabajo en Hegel, y no en el sentido de una negación total del trabajo material como pretende Popitz achacarle a Marx. Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Europäische Verlagsanstalt, 1967, pág. 131. Sobre la relación Individuum-Gattung, Iring Fetscher: *Hegels Lehre vom Menschen*. Friedrich Frommann Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, págs. 44-47.

⁴⁰ Karl Marx: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, págs. 295-296.

⁴¹ Marx comenta caricaturescamente: «Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca es «esencial», «determinado como *este* individuo, abstraído de cualquier otro contenido, y en cuanto es este individuo determinado de un modo natural inmediato, por su *nacimiento* natural, para la dignidad de monarca». Nacería, por lo tanto, la soberanía, la dignidad monárquica. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. En la cúspide del Estado decidiría la simple physis en lugar de la razón. El nacimiento determinaría la cualidad del monarca, así como determina la cualidad del ganado». Karl Marx: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, págs. 234-235.

Gattung como particularidad imaginaria, en lugar de establecer la esencia en la existencia *real humana*.

La posición de Marx es profundamente filosófica y base de la incidencia práctico-revolucionaria de la filosofía. El *Gattung* es un modo existencial social del hombre, en cuanto realización y objetivación de su esencia. El hombre permanece siempre siendo la «esencia» de todas las esencias, pero éstas aparecen como su generalidad *real*, por tanto, también como lo *Gemeinsame*⁴².

En Marx, por razón del carácter auto-mediador del ser-hombre, el *Gattung*, como toda generalidad, no puede presentarse con signos de contradicción (Hegel), *sino de unidad dialéctica*. No se trata de interpretar la limitación, la negatividad de lo finito-concreto como incapacidad ontológica que religue a otro ser; por el contrario, la negatividad es expresión de la posibilidad real de superación, de creación⁴³. La generalidad, como *Wirklichkeit*, representa el proceso de lo «negativo dado» (individual finito) que educe las formas posibles de su ser. Por eso la reducción metafísica del *Gattung*, el querer darle un sujeto propio real como *hipokeimenom* estante y definido, obliga a la contraposición de general-concreto, teórico-práctico, racional-sensible. Marx busca la solución de continuidad a partir de lo concreto, individual, sensible. Contra el sensualismo naturalizante de Feuerbach, afirma el carácter práctico-histórico en el desarrollo del *Gattung*; frente al subjetivismo hegeliano, el carácter sensible-objetivo del ser antropológico.

La «esencia humana» no puede ser considerada como *Form* o *Verwirklichung* añadida al ser. Ello equivaldría a desposeer al hombre de su autonomía óptica⁴⁴. Volvería a caerse en un nuevo dualis-

⁴² Karl Marx: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, pág. 241.

⁴³ La oposición más completa al planteamiento hegeliano: «Ya lo hemos visto. La apropiación del ser objetivo alienado o la superación de la objetividad bajo la determinación de *alienación*... tiene para Hegel al mismo tiempo o principalmente la significación de superar la *objetividad*, porque lo insostenible para la auto-conciencia no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter objetivo. Por eso el objeto es un negativo, algo que se supera a sí mismo, una negatividad». Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, páginas 579-80.

⁴⁴ Conviene distinguir entre la «autonomía», como automediación óptica, y la «independencia» en el modo concreto existencial. Marx niega toda religación a un ser trascendente, a la vez que establece al hombre como finito-relacional. La «relación» (frente a «independencia») con la naturaleza y los hombres no es

mo heteronómico de materia-forma, existencia-esencia. Sería el predominio de lo metafísico —fixistamente establecido— sobre el *Werden*, de lo «sido» sobre el «deber ser». Eugen Fink ve en esta contraposición bipolar la crisis de la metafísica tradicional incapaz de asumir el nuevo sesgo filosófico impreso a partir de Marx. Así como respecto al «nacimiento» del hombre no cabe seguir utilizando las categorías creacionistas de *Empfängnis*, *Vermittlung*..., tampoco puede establecerse la relación individuo-esencia como un *Hervor* de lo metafísicamente determinado. La esencia humana se «produce» en una tensión histórica, como movimiento, como un *Vorwärts-Führen*⁴⁵.

Sin embargo, y así asistimos a la originación de la sociedad, la esencia humana no se constituye desde una dimensión individualista, pues «el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad»⁴⁶. Instaurado el ser del hombre como proceso auto-creador, afirmado en una tensión relacional la sociedad cobra realidad como «generalidad» constituida en la mutua relación de los hombres; se forma como producto histórico alcanzado en el quehacer común. No es la suma de los individuos, ni una personificación superior, sino que habría de entenderse como *Zusammenhang* cuya categoría superior sería la de *Wechselwirkung*.

Lejos del aspecto individualista y postulatorio de los primeros escritos, la determinación social del hombre queda, crítica y genéticamente, fundamentada en *Deutsche Ideologie*. Marx parte de la primera instancia existencial experimentada como *necesidad*⁴⁷. Si la *Bedürfnis* señala una conjunción de principio con el animal, el «modo de relación» marcará una clara cesura. Efectivamente, satisfecha

alienante, sino constitutiva del ser. Aquí radica uno de los puntos capitales para juzgar fallido el intento sartriano de superar al marxismo «desde dentro». Cfr. Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 30.

⁴⁵ Eugen Fink: *Liquidation der Produktion. Symptom eines Geschichtswandels*. Praxis, 1960, núms. 1 y 2, pág. 43.

⁴⁶ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, página 378.

⁴⁷ Con gran profundidad ha denominado Bockmühl este asumir primario de lo sensible como *Protologie*, el primer paso de una antropología. Klaus E. Bockmühl: *Leiblichkeit und Gesellschaft*. Edit. Vandenhoeck-Ruprecht. Göttingen, 1961, pág. 274.

la primera necesidad, tanto la acción como el instrumento requerido para su satisfacción originan nuevas necesidades que marcan ya el primer acto histórico⁴⁸. Así se inauguran nuevas relaciones que se manifiestan en el qué (was) y cómo (wie) de la producción. De aquí que «este modo de producción no puede ser considerado únicamente bajo el aspecto de la producción de la existencia física de los individuos. Es más bien un modo determinado de manifestar su vida, un *modo de vida* determinado de ellos»⁴⁹. Afirmación axial para deshacer el «naturalismo» craso en que se ha pretendido encuadrar el pensamiento de Marx, reducido al mecanismo de necesidad-satisfacción, en un orden biológico⁵⁰. El *was* y *wie* no responden únicamente a instancias físicas sino que traducen la objetivación propiamente humana. Ya no se trata de *Anpassung*, como mera acomodación, sino que, interpuesto el trabajo como acción intencional del hombre, el objeto y modo de tratamiento responden a las exigencias establecidas por el hombre. Lo natural —en el re-conocimiento de su objetualidad— es incorporado al proyecto creador del hombre (por eso su praxis no puede ser considerada mimética y reiterativa como la del animal), adquiriendo esa «trans-naturalidad», no sobrenaturalidad, de que habla Merleau-Ponty, y —a la par— surge el mundo humano-social. Si la relación hombre-naturaleza marca la primariedad de la asistencia, la originariedad de la «relación humana» está dada a la altura de su primer acto histórico. Necesidad, acto histórico, mundo humano que transforman —a su vez— el ser mismo del hombre⁵¹.

Como inflexión fundamental: la «conciencia» de sociabilidad no es la relación esencial que fundamenta la relación social, sino que es el constreñimiento de la necesidad y satisfacción la que origina la

⁴⁸ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 28.

⁴⁹ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 21.

⁵⁰ De este modo se ha pretendido configurar la «revolución» en términos cuantitativos, en un más o menos, como «reparto» equitativo. Se olvida que la revolución no se determina *únicamente* por una distribución igualitaria, sino por «la superación radical de los límites internos y esenciales a una formación social determinada».

⁵¹ Este será punto cardinal para fundamentar el sentido y alcance de la «revolución». A partir del hombre como productor, en relación con la naturaleza, y creador de lo humano-social, se deshace todo intento de considerar cualquier relación alienante con el producto o estructura social como *naturwüchsig*.

«toma de conciencia» de la sociedad, traducida en la necesidad. El reconocimiento del tú no responde a un acto tético de tipo gnoseológico. Lo social, como reconocimiento de interpretación mutua, no es fansis de una esencia aprióricamente conformada, sino constitución articulada en una praxis creadora. De este modo, la creación de necesidades humanas va acompañada de una profundización y enriquecimiento de los lazos sociales, de interdependencia. La producción de la vida lleva aparejadas esas dos dimensiones: relación natural y social⁵².

La sociedad, como realidad históricamente constituída por los hombres, determina —a su vez— el estatuto óntico-práctico del hombre en cada momento de la historia, es estructura constitutiva del ser: «La esencia humana no es ningún abstracto inmanente a cada individuo. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales»⁵³. En esta aparente disolución de todo elemento filosófico, hay un claro rechazo de la consideración sustancialista tradicional. La formulación de Marx no es dilemática: hombre o sociedad. La sociedad se presenta, en cada momento, como totalidad abierta, en dependencia —a su vez— de los elementos que la componen y de su movimiento dialéctico. La sociedad pierde todo carácter abstracto-reductivo; no es explicitable en términos de fixismo absoluto, sino que es la *conjunción de la objetividad (producto de las generaciones pasadas en su relación con la naturaleza y lo humano) y la subjetividad*, por cuanto se desarrolla en el proceso vital de los individuos concretos⁵⁴. De modo que a la sociedad pertenece no sólo lo objetivo, como producto humano conseguido, sino también ese otro elemento que es el generacional-situacional, la actividad creadora, no meramente repetitiva, de los sujetos históricos⁵⁵. «La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o cambio de los hombres mismo sólo puede concebirse y entenderse como *praxis revolu-*

⁵² Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, págs. 29-30.

⁵³ Karl Marx: *Thesen über Feuerbach*, pág. 6.

⁵⁴ «Para la filosofía materialista, que parte de la cuestión revolucionaria de *¿cómo es creada la realidad social?*, la propia realidad social no sólo existe bajo la forma de «objeto», de situación dada, de circunstancias, sino ante todo como actividad objetiva del hombre, que crea las situaciones como parte objetiva de la realidad social». Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*, pág. 149.

⁵⁵ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 38.

cionaria»⁵⁶. Como consecuencia, la sociedad, como realidad histórico-nodal de la producción humana, trasciende la individualidad concreta; así como tampoco el hombre-individual es capaz de asumir *por sí solo* el legado de la historia, ni está en condiciones —él solo— de hacerlo progresar. Paralelamente, la sociedad no es sin esos sujetos individuales que se objetivan en una praxis continua. Las mismas posibilidades reales ofrecidas por la sociedad no se presentan como lo «no-aparecido», que haría del desarrollo la expresión fántica de un Logos; son más bien formas «no-decididas» que sólo encuentran su plasmación real dentro de la acción libre e intencional de los individuos concretos⁵⁷.

Dentro de este contexto, creo, puede entenderse el papel de lo «económico» en el pensamiento de Marx. En *Deutsche Ideologie* presenta un planteamiento genético, de clara incidencia en sus restantes obras, en orden a aclarar la formación de las relaciones de producción y el carácter social del individuo. Las mismas relaciones socio-económicas son explicitación del individuo y responden a un grado y momento histórico de sus propias fuerzas⁵⁸. El condicionamiento económico no puede ser fijado de modo estanco como un absoluto: «Hay determinaciones comunes a todo grado de producción que son fijados por el pensamiento como generales; pero las denominadas condiciones generales de toda producción no son otra cosa que estos momentos abstractos con los cuales no puede comprenderse ningún grado de producción real histórico»⁵⁹. Las relaciones de producción, la determinación económica, quedan articuladas dentro del proceso automediador del hombre en que se incardina la naturaleza y lo social-humano. «Toda producción es una objetivación del individuo». El esfuerzo de Marx se ha dirigido contra el carácter de «ley natural» que los economistas pretendieran dar a las formaciones económicas, mientras que los estados de explotación no serían más que simples desajustes externos y accidentales. Para Marx, en cambio, hablar de producción es siempre hablar de producción «a

⁵⁶ Karl Marx: *Thesen über Feuerbach*, Tesis 3, pág. 6.

⁵⁷ Hemos usado la terminología de Bloch por creerla más apropiada. Cfr. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, tomo II, pág. 728.

⁵⁸ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 72.

⁵⁹ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 10.

nivel de un determinado grado de desarrollo social, de producción de individuos sociales»⁶⁰. La producción en general es pura abstracción. La disolución operada por Marx con respecto a lo «general» excluye todo reduccionismo en favor de cualquier absoluto no erigido en relación con el hombre; el *Gegenstand* no se da nunca como intuición, sino que se ofrece dentro de la praxis; el sujeto queda definido como actividad práctica, como totalidad existencial que actúa íntegramente en todo acto intencional. A partir de la unidad dialéctica particular-general, individuo-sociedad, puestas en movimiento y objetivadas en cada momento histórico por el trabajo de los hombres, sólo así cabe juzgar la validez de las categorías económicas: «Este ejemplo muestra a las claras cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —justamente a causa de su validez— para todas las épocas, son, ciertamente, en la determinación de esta abstracción misma el producto de relaciones históricas y poseen su validez total sólo para y dentro de estas relaciones»⁶¹.

En resumen: mientras el individuo crea los medios de producción y las necesidades, se origina una serie de relaciones entre las fuerzas de producción y las formas concretas de intercambio que se ofrecen a la par como producto histórico y condicionante del proceder concreto de los individuos. El carácter de independencia de las relaciones económicas con respecto a los coetáneos de tal estructura no adquiere el valor de totalidad absoluta, sino que fija su realidad en dependencia con los individuos, como sujetos en proceso creativo continuo. «Todo lo que tiene forma estable, refrenda Marx, como producto, etc., se presenta sólo como momento, momento transitorio en este movimiento. El proceso de producción inmediato mismo aparece aquí sólo como momento. Las condiciones y objetivaciones del proceso son de igual modo incluso momentos suyos, y como sujetos del mismo se presentan sólo los individuos, pero los individuos en relaciones mutuas, que ellos tanto reproducen como producen de nuevo»⁶².

⁶⁰ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 6.

⁶¹ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 25.

⁶² Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 25.

El que las categorías económicas sean el producto de la objetivación de los individuos concretos en sociedad funda la posibilidad y racionalidad de la acción revolucionaria. Lo económico pierde el carácter trascendente de ley natural, de necesidad. Planteamiento —cargado de intereses— fomentado por el equívoco uso de «estructura» y «factor». Marx pretendía el establecimiento de un orden social en que el trabajo respondiera a la libre decisión creativa del hombre. El comunismo era un *movimiento superador* de la situación alienante actual. La abolición de la propiedad privada está en función de una *nueva estructura* posibilitadora del proceso libre del hombre. Estructura que no reviste ningún tipo de «necesidad» determinante en cuanto a la forma concreta de la actividad. Por el contrario, dentro de esa estructura un factor concreto puede convertirse en determinante de la nueva totalidad: ya sea el jurídico, artístico...⁶³. Un caso de excepción lo presenta el capitalismo en que la estructura social es absorbida y fetichizada en una cosificación absoluta de lo económico. En este caso, el elemento económico impregna y determina unilateralmente las relaciones humanas. Del hombre como ser de la praxis ha hecho el «homo oeconomicus». Por eso, sólo una revolución total, una disolución íntegra del capitalismo, forma estanca anulante de todo aspecto subjetual, puede permitir el advenimiento de un mundo humano.

El enfrentamiento habido con Proudhon será un momento esclarecedor del propio sistema. En la carta a Annenkov precisa a este respecto: «las formas económicas, bajo las cuales producen los hombres, consumen, entablan cambio, son por consiguiente, *transitorias* o *históricas*. Con la consecución de nuevas fuerzas productivas cambian los hombres su modo de producción, y con el modo de produc-

⁶³ Engels, en carta de 25 de enero de 1894 a Heinz Starkenburg, pretende aclarar los malentendidos originados en torno al materialismo histórico. «El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa sobre el movimiento económico. Pero ellos, a su vez, actúan los unos sobre los otros, así como sobre la base económica». Hay que deshacer el equívoco que presenta a la base económica como causa y la única activa, prosigue Engels, mientras lo demás sería meramente pasivo. Hay, por el contrario, una acción recíproca que importa, en última instancia: la presencia de lo económico como estructura. «No hay, pues, como se quiere imaginar, aquí y allá por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica; son, por el contrario, los hombres mismos quienes hacen su historia».

ción cambian todas las relaciones económicas»⁶⁴. Son, pues, los hombres los sujetos constituyentes de todo el entramado económico. Éste toma forma y traduce las relaciones sociales, «fuera de estas relaciones la propiedad burguesa no es otra cosa que ilusión metafísica y jurídica». El fallo, pues, de Proudhon estaba en que «él no ha visto que las *categorías económicas* son únicamente *abstracciones* de estas relaciones reales, que sólo son verdad en cuanto existen estas relaciones. Así cae en el error de los economistas burgueses que en estas categorías económicas ven leyes eternas y no leyes históricas, que sólo tienen validez para un desarrollo histórico determinado, para un desarrollo determinado de las fuerzas de producción»⁶⁵.

Las expresiones usadas por Marx: *Entsprechen*, *Bedingen*, *Bestimmen*, se prestan, ciertamente, a equívocas interpretaciones. Personalmente creo que la interpretación correcta, a través de sus textos, no sería la atribución unilateral causal por parte de lo económico; como tampoco la relación que Adorno pretendiera de *Primat vor der Herrschaft*. Lo económico juega el papel de condición y fundamento, como estructura, sin que haya de convertirse en determinante y menos causal. La posición de Künzli, representativa de una gran parte liberal, tachando al marxismo de «pueril fe milagrosa en una capacidad escatológica de la negación» referida a la propiedad privada⁶⁶, se sitúa a nivel de una relación de «dependencia causal», ajena, por tanto, al carácter de proceso activo en que se anuda el ser individual y las relaciones sociales⁶⁷.

Nada de ello invalida la tesis de Marx que establece la dependencia del obrar humano con respecto a las relaciones de producción concretas, históricas. Pero, como advertía, no son dadas como Logos

⁶⁴ Karl Marx: *Brief an P. W. Annenkow von 28n. Dez. 1846*, tomo IV, pág. 549.

⁶⁵ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 552.

⁶⁶ Arnold Künzli: *Wider den Parzival-Sozialismus*. Marx und die Revolution. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1970, pág. 62.

⁶⁷ Estas posiciones llevan a la fijación estanca de lo «objetivo», o al elitismo de supuestos intelectuales. (Cfr. Leo Kofler: *Stalinismus und Bürokratie*. Edit. Luchterhand, 1970). Es curioso que Künzli acaba estableciendo la revolución dentro de las categorías: sociedad *jerárquica* y *elitista*; preeminencia de la *Autorität* y *Zentralisierung*. Si se examinan los términos empleados: *hierarchisch*, *elitär*, *Autorität*, *Zentralisierung* (Arnold Künzli: *Ob. cit.*, pág. 64), cabe preguntarse hasta qué punto quedan planteados los problemas reales sujeto-objeto, persona-sociedad, pueblo-dirigentes

explicitante, sino que cada generación actúa conforme a sus intereses, modificando incluso las circunstancias anteriores, aunque su acción quede primariamente determinada por el legado generacional recibido⁶⁸. La postulación categorial del desarrollo económico que realiza Proudhon convierte tal desarrollo en un decurso providencialista, en una negación del *carácter científico* que ha de revestir toda formalización de la realidad. La afirmación apriorica de leyes eternas es, en definitiva, «sustituir los hombres y medios de siglos anteriores por los medios y hombres de nuestro siglo y desconocer el movimiento histórico mediante el cual las generaciones sucesivas transformaban los resultados conseguidos por las generaciones precedentes»⁶⁹. La sociedad, como seno de las relaciones económicas, se reproduce y cambia porque su «forma» verdadera y racional no es un a priori tético, sino un resultado histórico en proceso. Paralelo a este desarrollo, cambian y se tematizan las relaciones económicas que sirven de base. Esto es lo que no comprendió Proudhon al no reconocer el carácter *transitorio* e *histórico* de las formas económicas: «Los hombres no renuncian nunca a lo que han conseguido, pero esto no significa que no renuncien nunca a la forma social en que ellos han conseguido determinadas fuerzas productivas»⁷⁰.

4. En lugar de partir, con Marx, desde las situaciones existenciales que forzaron la constitución de su sistema, hemos intentado desmontar el armazón filosófico a partir de los elementos activos. Avanzando en este camino, podríamos preguntarnos: ¿cuál es, pues, el estatuto propio en que se asienta la filosofía de Marx como momento superador de todo proceder teórico precedente?

Un primer momento lo ha constituido la «crítica» como comprensión de la formación genética de las demás filosofías, mostrando su apriorismo, a-historicidad o unilateralidad.

⁶⁸ «La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales, fuerzas de producción transmitidas por todas las anteriores; por ello, de una parte, continúa la actividad precedente bajo condiciones totalmente distintas, y, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores con una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, de modo que la historia posterior es hecha fin de la anterior». Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 45.

⁶⁹ Karl Marx: *Das Elend der Philosophie*, tomo IV, pág. 139.

⁷⁰ Karl Marx: *Brief an P. W. Annenkow*, pág. 549.

Asumiendo, en un segundo momento, todo este legado, intenta dar una respuesta comprensiva de la «realidad» desvelada. Cuando Marx propone volver a la «realidad», ello no significa la nuda existencia de las cosas y el hombre, sino el hombre en sociedad y el mundo surgido a la altura de las relaciones de producción. Esa será la «real Wirklichkeit». Por eso, la filosofía no se instala a la altura de una simple ciencia positiva, sino en el marco de un proceso prospectivo, en orden a la construcción del hombre, la sociedad, en unidad dialéctica con la naturaleza, dentro de lo contingencial-histórico. Contra Feuerbach argumentará que no ha hecho ninguna crítica de las actuales relaciones de vida⁷¹. Relaciones que determinan la configuración actual del mundo y el ser del hombre. No se trata, pues, de afirmar simplemente la realidad sensible, material. Ésta queda articulada en la acción práctica del hombre. Aunque el objeto es *Gegenstand* y no *Objekt*, implica, con Hegel, la acción objetiva del sujeto.

Marx ha rechazado como apriórica, a-científica y alienante la religación de lo finito a un ser trascendente⁷². El materialismo, en cuanto área de realidad auténtica, queda encuadrado como actividad intencional de los individuos concretos, dentro de los límites de su desarrollo social. Se descarta cualquier «Totalidad» que degrade el proceso histórico a una manifestación exotérica. No hay materialismo naturalizante, sino realidad elaborada por el hombre; no hay principio Absoluto originario del ser, sino reconocimiento de la multiplicidad cualitativa existente.

Todo ello cobra sentido si se sabe aprehender el carácter contingente de la historia. El filósofo no es más el buho de Minerva que aparece a la caída de la tarde, cuando todo ha acabado, cuando el filósofo ve realizada la historia como proceso lógico, al que él mismo ha atribuido la racionalidad. Para Marx, el sentido histórico viene dado por la acción interhumana. La filosofía, como afirma Merleau-Ponty, no puede tener el carácter exhaustivo que le atribuye Hegel, ni tampoco ser —como en él— el simple reflejo de una historia dada previamente. «El sentido histórico es inmanente a la acción interhumana... La racionalidad pasa del concepto al corazón de la *praxis*

⁷¹ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, págs. 42-43.

⁷² Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, págs. 544-46.

interhumana y ciertos hechos históricos toman una significación metafísica, la filosofía vive en ellos»⁷³. La negación de toda originariedad apriórica del ser va acompañada de un reconocimiento de la historia como movimiento procesual de formación y realización del ser. La absoluteidad atribuida a cualquier momento coyuntural supone la segregación de las ideologías y el carácter fetichista de necesidad⁷⁴. Esta tensión de la realidad obliga a un careo continuo con su formulación eidética, sometida a un proceso dialéctico que imposibilita cualquier petrificación categorial.

En definitiva: «el lugar de la ontología antigua, precrítica lo ocupa la investigación y aclaración de la problemática "onto-praxeológica", investigación y aclaración nunca acabadas y que emergen continuamente de nuevo con el desarrollo de la praxis material y espiritual»⁷⁵. Onto-praxeología que hemos de colocar dentro del concepto de «totalidad» concreta, abarcando —por igual— hombre y mundo. La racionalidad surgida a la altura de la praxis ontológica implica categorías científicas como descubrimiento «práctico» de la estructura objetual de la naturaleza; y —a la vez— muestra el proceso ontogenético del hombre como realización y plenificación de lo humano-social. La praxis, como mediación entre sujeto y objeto, por su carácter prospectivo, conforma ontológicamente al sujeto y objeto. Al sujeto, por cuanto su ser se constituye en un proceso práctico; al objeto, por cuanto su legalidad propia no es concebida como mismidad, sino re-conocida y coformada en una praxis histórica.

La praxis, en su vertiente antropológica, no se presenta como elemento especificador del hombre. La praxis no es un factor, sino

⁷³ Merleau-Ponty: *Eloge de la philosophie*. Editions Gallimard, Paris, 1968, página 60.

⁷⁴ Ideología, utilizada en el sentido de superestructura alienante o de «falsa conciencia». Pero de ningún modo en el sentido positivo como «sistema de opiniones que, fundándose en un sistema de valores admitidos, determina las actitudes y los comportamientos de los hombres en relación a los objetivos deseados del desarrollo de la sociedad, del grupo social o del individuo». Desde este contenido creo en la incidencia, cada día mayor, de la «ideología» como fuerza transformadora. Por eso habría que rechazar la pretendida «muerte de las ideologías» como acrítica y «política» (por oposición a «social», en sentido marxista). Cfr. Adam Schaff: *Sociología e ideología*. Edit. A. Redondo, Barcelona, 1971.

⁷⁵ Jindrich Zelený: *Zum Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus*. Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1970, 2.ª edic., pág. 83.

la estructura ontológica del hombre, presentándolo como *proceso objetivo ontocreador*. «Objetivación» que comprende los diversos campos de realidad: desde la creación humano-social a la transformación de la naturaleza. La originación de este mundo objetivo es expresión del hombre, porque él mismo se hace objeto: su *Entäusserung* es una *Vergegenständlichung*⁷⁶. Es, a la vez, este carácter creativo en que se inscribe el hombre como objetivación, el que impide la polarización dicotómica de teoría y trabajo como dos momentos distintos. La praxis no apunta unilateralmente a la producción natural, sino a la *educción racional de formas*, tanto de orden humano-social como científico. La estereotipación fixista de uno de los extremos provoca las situaciones de alienación: bien en un objetivismo sustancialista (al «dinamizar» la materia) o bien en una «abstracta ideología». En este contexto adquiere su justo significado la afirmación de Marx: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»⁷⁷, o «la conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser del hombre es su verdadero proceso de vida»⁷⁸. Al conferir la conciencia al proceso vital del individuo, no hace sino afirmar el carácter activo-consciente en que se anuda la exteriorización del hombre como ser de la praxis⁷⁹. El que «la vida determine la conciencia» no significa un constreñimiento determinista, sino que —como automediador de su ser— su «trabajo» ha de fundarse en el mismo mundo creado por él. La determinación vital no es sino la eliminación de abstracciones para constituirse a partir de las posibilidades reales históricamente ofrecidas.

Desde esta complejidad de la «praxis» puede entenderse el valor esencial de la «revolución» en la filosofía de Marx. La determinación del hombre como «objetivación», que va de lo humano-social a la incorporación de la misma ciencia en su proyecto⁸⁰, entraña la superación «práctica» de toda situación alienante del hombre en su integridad. A partir de situaciones existenciales complejas, verifica

⁷⁶ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, pág. 541.

⁷⁷ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 27.

⁷⁸ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 26.

⁷⁹ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 21.

⁸⁰ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 44.

una catarsis de la «Razón» que pretende configurar la realidad. La razón ha existido siempre, diría Marx, pero no en su forma racional. La racionalidad no reside en la regulación por un principio exterior, sino en «decidir» las formas apropiadas del hombre en su totalidad. Por eso sólo asumiendo la realización integral del hombre: desde lo físico a lo estético, desde lo mecánico a lo social, puede la «teoría» alcanzar valor propio, puesto que en tal caso «el pensamiento tiene el mismo carácter de universalidad que cualquier otra manifestación vital»⁸¹. El «engagement» pierde su tinte de «irracional» para formar parte integrante de la racionalización esencial onto-praxeo-lógica del hombre. Es lo que no quiso comprender nunca «la sagrada familia»: «De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada *categoría* en la «*ilimitada generalidad de la autoconciencia*»⁸². La superación de la filosofía no está, como creía el partido político alemán, en volverle simplemente la espalda. Pero tampoco cabe anclarse nuevamente en la crítica-filosófica, deudora de su propio fundamento apriórico: «No podéis superar la filosofía sin realizarla... Creen poder realizar la filosofía sin superarla»⁸³. La revolución no es un acto inventivo, sino que supone asumir íntegramente la realidad y el carácter propio subjetual de los hombres.

El carácter de «clase», en que se inscribe el pensamiento de Marx, está fundamentado «científica y filosóficamente» en la *determinación del proletariado como agente de la producción*, que traduce la real dependencia de todo lo creado con respecto a su actividad. La racionalidad atribuida al movimiento revolucionario está, por tanto, lejos de un a priori voluntarista o de responder a esquemas académicos⁸⁴. El eticismo aparecido en sus primeros años deja paso a un examen económico-social que delimita la realidad y profundidad misma de su pensar. Las relaciones de producción y de clase no son únicamente el exponente del grado alcanzado por una sociedad en cuanto a poder sobre la naturaleza, sino que representan el «qué» y «cómo»

⁸¹ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 246.

⁸² Karl Marx: *Die heilige Familie*, pág. 204.

⁸³ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, pág. 384.

⁸⁴ Karl Marx: *Die heilige Familie*, pág. 38.

del pensamiento humano; marcan la adultez alcanzada en orden a la libertad y realización del hombre; «en la producción se objetiva la persona»⁸⁵.

Retrotrayéndonos a la cuestión planteada en el apartado, creo que el pensamiento de Marx adquiere su categorización filosófica a través de la *Praxis*. Ha habido una reiterada asimilación de la *Praxis* al trabajo que comporta una reducción del pensamiento marxista al orden de la política, de la técnica o la economía, a la par que una exclusión del campo propio de la filosofía.

Como onto-praxeología se ha denominado este nuevo proceder teórico-práctico. El intento de Marx va dirigido a la liberación práctica del hombre con la implantación de un nuevo orden social que posibilite *realmente* el desarrollo integral de *cada* hombre⁸⁶. A partir, pues, de una antropología (sin reducir a ella la filosofía marxista) se explicita el carácter propio de la *Praxis* como estructura ontológica que se manifiesta en la acción del *individuo* concreto en cuanto onto-creación propia, teniendo a su base la *sociedad* (en su doble papel de posibilitación real y cauce de racionalidad contra el apriorismo voluntarista). Individuo y sociedad que se originan *históricamente* (contra cualquier «teologismo» de signo trascendente o materialista) a partir de la *naturaleza*.

La *Praxis* no se agota en el *Arbeit*, sino que hace alusión, igualmente, al grado de libertad y desarrollo humanos⁸⁷. De aquí que el marxismo se presente como el mayor esfuerzo crítico-práctico por la racionalización del momento existencial y superación real de cualquier situación alienante. La *Praxis*, como creación procesual, abarca desde la naturaleza (en su aspecto científico y estético) a la constitución del orden social y la transformación del hombre concreto.

⁸⁵ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt-Wien, pág. 11.

⁸⁶ «En lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, aparecerá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos». Karl Marx: *Manifest der Kommunistischen Partei*. Tomo IV, pág. 482.

⁸⁷ Se impondría una distinción semántica, aclaratoria de los diversos campos, entre *Praxis*, *Arbeit* y *Produktion*. Puede verse un intento en Mihailo Marković: *Dialektik der Praxis*. Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1969, 2.ª edición.

A partir de los problemas reales planteados en sociedad se medirá la verdadera dimensión filosófica de un pensamiento⁸⁸.

A partir de este replanteamiento, nos oponemos a la corriente que —pretendiendo incardinar a Marx entre el grupo de los filósofos— intenta articular el marxismo en torno a la «alienación» como categoría clave y fundamental⁸⁹. El núcleo de la argumentación sería éste: la propia crítica de Marx sólo tiene razón en función del contraste y careo con un supuesto «carácter fundamental de la vida humana a través de toda la historia desarrollada hasta el momento», de modo que el *Manifiesto del partido comunista* podría haber comenzado: «Toda la historia acaecida hasta el momento es la historia de la autoalienación del hombre»⁹⁰. El mismo Marx se encarga de deshacer tal opinión al advertir que lo que los filósofos llaman «sustancia», «esencia del hombre», no es algo abstracto e inmanente a cada individuo⁹¹, sino que está formado por las fuerzas de producción, capital y formas sociales de relación que cada generación recibe como algo dado⁹². Vuelve a aparecer lo que Fink definía como incapacidad de la filosofía tradicional para concebir al ser como *Werden*; no hay núcleo ontológico previamente establecido, sino salto cualitativo en un proceso histórico. El problema de la alienación hay que plantearlo dentro de una concepción totalizante de la Praxis. No hay, pues, reducción regresiva de distintas esferas (como deja entrever Calvez⁹³), sino realización progresiva de posibilidades históricamente abiertas. En realidad, hay aquí subyacente toda una concepción de lo que sea la filosofía que se deja traslucir en el reproche de Marx: «A ninguno de estos filósofos se les ha ocurrido preguntarse por el entronque de la filosofía alemana con la realidad alemana, de su crítica con su propio mundo material que la rodea»⁹⁴.

⁸⁸ Resulta sintomático en este sentido el esfuerzo de Gómez Caffarena por intentar fundamentar la *posibilidad* de una metafísica a partir del «hombre en el mundo»: asumiendo desde lo corporal al trabajo y la sociedad. José Gómez Caffarena: *Metafísica fundamental*. «Revista de Occidente». Madrid, 1969.

⁸⁹ Grupo amplio formado por la mayoría de los comentaristas occidentales: Popitz, Thier, Calvez, Landgrebe, Hyppolite...

⁹⁰ Siegfried Landshut: *Karl Marx: Die Frühschriften*. Einleitung. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart, 1964, págs. XXXVII.

⁹¹ Karl Marx: *Thesen über Feuerbach*, tesis 6, pág. 6.

⁹² Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 38.

⁹³ Jean-Yves Calvez: *Ob. cit.*, pág. 55.

⁹⁴ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 20.

Opinión que, una vez más, se refleja en este intento por convertir a Marx en continuador de una línea tradicional: «Pero el secreto de la continua fuerza vigente de la doctrina de Marx —llega a afirmar Landgrebe— se debe a que él comprendió sus exigencias como la realización de las más íntimas tendencias de la historia del espíritu occidental que surgió del proyecto del hombre: fundar su ser en el conocimiento filosófico»⁹⁵. La revolución teórica y social quedarían truncadas en su misma base.

Ello no autoriza a convertir la «alienación» en una categoría ideológica (estructuralismo). La distinción entre ontológico e histórico factual sitúa la *Entfremdung* como un «modo de ser». Puesto que lo humano social adquiere su inseidad como proceso, la determinación relacional de un momento dado constituye el modo de ser en que se objetiva. La alienación, expresión histórica de un modo de manifestación que corresponde a un desorden socio-económico, implica un verdadero campo de realidad, a la vez que —como afirma Marx— «el reconocimiento de los productos como suyos propios y la crítica de la separación de las condiciones de su realización como algo indebido y forzado es una conciencia enorme»⁹⁶, es un paso decisivo hacia la liberación real.

Por contraposición, la disolución del pensamiento marxista en diversas áreas científicas: economía, técnica, sociología..., me parece que actúa conforme al método de subsunción y no dialéctico, nervio del sistema de Marx. La ciencia forma parte esencial de la filosofía marxista. La determinación del hombre como finito relacional alcanza realidad en un asumir dialéctico las objetivaciones prácticas que, como base, constituyen la posibilidad *real* de un despliegue totalizante. La ciencia supone, en Marx, el único fundamento que deshaga el carácter a-crítico que presentaba la filosofía: «Reconocemos solamente una única ciencia: la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos son, sin embargo, inseparables; en tanto existan hombres, se condicionarán mutuamente historia de la naturaleza a historia de los hombres»⁹⁷.

⁹⁵ Ludwig Landgrebe: *Hegel und Marx*. Marximusstudien. Tübingen, 1954, página 51.

⁹⁶ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 366.

⁹⁷ Karl Marx: *Deutsche Ideologie*, pág. 18.

Al partir de los hombres concretos, en sus condiciones materiales y el mundo engendrado, se hace inviable la abstracción que caracterizaba a la filosofía en su intento de auto-fundamentación: «Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza la ciencia real, positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Cesan las frases de la conciencia; en su lugar debe situarse la ciencia real. La filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad de su medio de vida»⁹⁸.

La reducción de lo humano-social a un campo concreto de la ciencia significaría la clausura de lo subjetual en lo objetivo. Marx ha puesto de relieve cómo a partir de la naturaleza el hombre crea el mundo propiamente humano, que no supone el desconocimiento de lo «natural», sino un asumirlo dentro de su *Entäußerung* propia⁹⁹. Las ciencias marcan otras distintas inflexiones prácticas del hombre en su comercio con la alteridad. En razón de este carácter de totalización intencional que presta el hombre a su actividad —desde lo sensible a lo humano— se marca, igualmente, la distinción de filosofía y ciencia. Mientras que la racionalidad de la ciencia es técnica, la filosofía trasciende esta limitación, se propone sus propios fines¹⁰⁰.

⁹⁸ Karl Marx: *Ob. cit.*, pág. 27.

Este valor de la ciencia, como base y fundamento de un saber filosófico verdadero, ha sido negado reiteradamente en la interpretación de Marx. Los estrechos cauces de una filosofía institucional hacen inviables el proceder de la filosofía marxista: asumir íntegramente la realidad partiendo de la situación existencial compleja en que se desarrolla el hombre. De ahí que nos parezca alicorto el planteamiento de Thier al señalar el examen del valor, de la economía en general, como un simple aditamento innecesario dentro de una concepción antropológica: «¿Por qué una vez que había construido su "sistema" como antropología, una vez que había trazado su "imagen del hombre", se ve obligado a una "liquidación" con su "conciencia filosófica"? ¿Por qué, más tarde, en lugar de la "autorrealización del hombre", hizo acto de presencia el proceso dialéctico de la "fuerza de trabajo" humana?». Erich Thier: *Das Menschenbild des jungen Marx*. Vandenhoeck-Ruprecht. Göttingen, 1961, 2.ª edic., pág. 4.

Paralelo corre el confrontamiento que Bigo realiza al convertir las categorías económicas de Marx en personificación de categorías metafísicas. Pierre Bigo: *Marxismo y humanismo*. Editorial ZYX. Madrid, 1966.

⁹⁹ La «revolución», pues, en cuanto salto cualitativo en el modo de proceder humano, exige igualmente un planteamiento que se extienda a lo técnico. El acto de la revolución no se reduce, por tanto, a una «toma de conciencia» (posición de una fuerte pregnancia socio-política).

¹⁰⁰ Históricamente, dentro del marxismo, la formalización cienticista de la filosofía fue acompañada —en la elaboración del momento stalinista— de

La Praxis, como estructura del pensar filosófico, permanece exterior a la ciencia que funciona como elemento de la complejidad relacional hombre-mundo. En definitiva, por razón del carácter procesual que reviste la «totalidad», la filosofía no aparece como un *Faktum*, sino que está ligada al *Noch nicht-gewessen*. De modo que si la filosofía no viene a ser una ciencia sobre las otras ciencias, sin embargo se constituye en saber y conciencia del *Todo* en todas las ciencias ¹⁰¹. Por su incardinación al alumbramiento continuo de la realidad, la filosofía se realiza, negándose a sí misma para aparecer con la exigencia de una nueva comprensión a la altura del nuevo momento existencial; por su determinación práctico-procesual se supera a sí misma en cuanto filosofía.

FERNANDO QUESADA CASTRO

una progresiva depreciación de lo subjetual creativo. La revolución, en frase de Bucharin: «Consiste en que ella aparte los impedimentos para el desarrollo de las fuerzas productivas». Consecuentemente, esta petrificación de la capacidad creadora del hombre es hipotecada en un craso objetivismo, formalizable en leyes técnicas. «¿Cuál es, formula Deborin, la praxis del hombre? El proceso de producción». Bucharin, por su parte, señala: «Para el proletariado las normas de su comportamiento son tanto reglas técnicas como lo son para el carpintero». En torno a toda esta problemática: Abram Deborin-Nikolai Bucharin: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*. Theorie 1. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1969.

¹⁰¹ Ernst Bloch: *Das prinzip Hoffnung*. Tomo I, pág. 326.