

KARL MARX Y LA IDEA MAS ANTIGUA DE FILOSOFIA

Este trabajo es una confrontación filosófica con Marx. Esto podría sugerir que se pretende interpretar el pensamiento de Marx como una filosofía. Ya este ensayo se ha hecho con frecuencia en la recepción de Marx en Occidente. Por el contrario, intérpretes ortodoxos y quienes se interesan más directamente por su problemática crítico-social, han indicado con razón, que el pensamiento de Marx sólo en la segunda fase de su desarrollo, es decir desde la redacción de la **Ideología alemana** y del **Manifiesto comunista**, evoluciona hasta su plena madurez, y que Marx en esta etapa asume una relación de distancia con respecto a la filosofía. El camino de Marx se inició ciertamente en la filosofía, cuando él en sus años de juventud en compañía de sus amigos, los jóvenes hegelianos, se confrontaba con el pensamiento de Hegel. Pero el resultado de esta confrontación fue precisamente el alejamiento explícito de la filosofía. Su lugar vino a ser ocupado por la crítica de la economía política como fundamentación teórica de una praxis social revolucionaria.

Considerando esta situación no sería acertado intentar hacer del pensamiento de Marx de nuevo una filosofía. Y sin embargo es posible una confrontación filosófica con Marx. Esta se inicia desde el momento en que nos preguntamos por qué y en qué sentido se distancia él de la filosofía, en su evolución posterior. Entonces se ve efectivamente que el distanciamiento mismo es de naturaleza filosófica. Pero inclusive quien conceda esto, todavía podría objetar que una vez que Marx se despoja

* El autor es Profesor de Filosofía en la Universidad de Wuppertal, Alemania Federal. Su interés filosófico se orienta fundamentalmente hacia las relaciones entre fenomenología, filosofía antigua y filosofía política. La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez, Profesor de la Universidad Nacional.

del cascarón de la filosofía, así ella no sea olvidada totalmente en su pensamiento, de hecho no tiene ninguna significación relevante para su trabajo científico. Esta objeción desconoce algo definitivo: el pensamiento filosófico del joven Marx y la crítica de la economía política de su madurez, no están el uno al lado de la otra sin ninguna relación; por el contrario, la crítica de la economía política no es otra cosa que el desarrollo de su alejamiento de la filosofía, y por tanto en su totalidad y en sus fundamentos está determinada por la filosofía. Esto aparece más claro, si analizamos el sentido y la fundamentación que da Marx para dejar la filosofía.

En su juventud Marx se relaciona con la filosofía a través del pensamiento hegeliano y al mismo tiempo a la luz de la crítica de los jóvenes hegelianos a Hegel. Lo particular de esta crítica consiste en que no está motivada en primera instancia por carencias presuntas o verdaderas del sistema hegeliano, sino que surge en el fondo al suponerse que en este sistema se ha consumado toda la filosofía anterior. Qué se entiende por esta consumación de la filosofía?

Según Hegel, le corresponde al pensamiento filosófico —y este aspecto de su pretensión es destacado en especial por los jóvenes hegelianos críticos—, comprender como algo totalmente racional la realidad, que al hombre que está fuera de la filosofía se le presenta como realidad carente de razón y ajena al concepto. Tal comprensión consiste en superar las unilateralidades e inmediateces, en las cuales se da el mundo al hombre en su vida extrafilosófica. Para los jóvenes hegelianos críticos, Hegel fue el primer filósofo en resolver esta tarea. Su sistema logra en el complejo mediador de las determinaciones conceptuales filosóficas, hacer transparente en su totalidad aquella realidad, que aparece en la vida extrafilosófica como ajena e inclusive como enemiga del concepto. Es lo que Hegel enuncia programáticamente: reconciliar la razón y la realidad. Su logro significa, desde la perspectiva de una filosofía de la historia, que en el pensamiento de Hegel se ha llevado al concepto la consumación histórica de la libertad política.

Para la crítica hegeliana de izquierda sólo queda, a partir de esta comprensión de la consumación de la filosofía anterior, una pregunta por responder: qué les corresponde aún hacer a los filósofos? Si en esta situación todavía resta una tarea, ésta sólo puede consistir para un pensamiento orientado por Hegel, en demostrar cómo la superación conceptual de toda inmediatez y unilateralidad de la conciencia prefilosófica, lograda por Hegel, el sometimiento y convicción de la vida extrafilosófica y el descubrimiento de su carencia de pensamiento a través del pensamiento filosófico, todavía se conserva en una última inmediatez o unilateralidad, que debe a su vez ser superada.

Pero la superación de esta última unilateralidad no puede tener el mismo carácter de aquella suspensión de inmediateces, que precisa-

mente se pretende superar. El carácter fundamental de la primera superación consistía en haberse realizado como pensamiento, como penetración y mediación conceptual. Por tanto la última superación de unilateralidad que debe efectuar la filosofía tiene que consistir en superar la permanencia de la filosofía anterior en la mera dimensión del pensamiento. Con esto se quiere al mismo tiempo expresar cuál es la última unilateralidad, que en su estadio de consumación permanece encubierta para la filosofía: el carácter de pensamiento del pensar filosófico mismo.

Si el pensar ha de superar su carácter de pensamiento, tiene naturalmente que volver a aquella dimensión de la cual se diferenció gracias a este mismo carácter. Esta dimensión es la vida ajena al pensar, más aún enemiga del pensar mismo, en la que se encuentra el hombre en su mundo natural fuera de la filosofía. El pensamiento se había elevado sobre ese mundo. Si ha de volver allí, entonces tiene que renunciar a su autodiferenciación con respecto al mundo de la vida extrafilosófica y comprenderse a sí mismo como parte de ese mundo; la filosofía — como ya lo proclama Marx en los trabajos previos a su **Disertación**— tiene que “volverse mundana” (1).

Pero ciertamente el sentido de esta mundanización de la filosofía, no puede ser el despojarse de todas sus conquistas y en especial de aquellas del pensamiento hegeliano, en favor de la pura vida ajena al pensar. Más bien, se trata de realizar, más allá de lo logrado por el mismo Hegel, su programa de reconciliación entre realidad y razón; se trata por tanto de lograr una transformación filosófica del mundo extrafilosófico mismo. Esto significa en primera línea: la libertad consumada sólo en el pensamiento debe convertirse en libertad real de todos los hombres.

Con esto queda claro que el distanciamiento de Marx de la filosofía, es decir, su mundanización, lleva precisamente a realizar aquella intención filosófica fundamental de reconciliar el mundo de la vida extrafilosófica con la razón superior a ella. La superación de la filosofía hacia su mundanización — como lo había previsto ya Marx en su **Disertación**— se concreta luego, en el curso de su evolución intelectual, como crítica de la economía política, que sirve de preparación a la práctica revolucionaria. Por tanto también el pensamiento posterior de Marx permanece en su última pretensión esencialmente filosófica, al despedirse de la filosofía de un modo tan peculiar.

Esta constatación nos ofrece un punto de partida para una confrontación filosófica con Marx, que corresponde a su intención

(1) Cfr. **Marx-Engels-Werke**, MEW Ergänzungsband 1 (EB 1), Berlin 1974, p. 328 ss.

fundamental y al desarrollo de su pensamiento. No puede intentarse tomar sus posiciones no filosóficas para traducirlas de nuevo en filosofía, en contra de sus propias pretensiones. En cambio, la tarea consiste en discutir filosóficamente el procedimiento típico de Marx, que le permite separarse de la filosofía dentro de ella, y precisamente por esto conservarse, en la totalidad de su obra, fiel a una intención filosófica fundamental. Este procedimiento se formula programáticamente al equiparar el volver mundana la filosofía con el volver filosófico el mundo.

Una confrontación adecuada requiere presupuestos compartidos por quienes participan en ella. Como presupuesto nunca abandonado por Marx se destaca la intención fundamental, heredada de Hegel, de rescatar la razón en la realidad de la vida extrafilosófica. Nosotros también asumimos esta intención, no sólo por compartir así un criterio aceptable para Marx, con el cual podamos juzgar críticamente sus principios, sino también porque podemos apropiarnos de esta intención por una razón objetiva.

Cuál es esta razón objetiva? Queremos confrontarnos filosóficamente con Marx. Pero, es asunto de nuestro capricho determinar qué es filosofía y qué persigue ella? Esto más bien nos viene dado por el origen histórico de la filosofía. Su intención se manifestó allí, donde después de casi un siglo de ciencia, por primera vez la filosofía pensó sobre sí misma. Esto acaeció en el pensamiento de Heráclito y Parménides entre los siglos VI y V antes de Cristo. Ambos pensadores entienden por filosofía una manera de pensar, cuya característica esencial consiste en estar en relación con otra manera de pensar, a saber, con aquella que es propia de todos los hombres en su vida extrafilosófica. La filosofía más antigua se interpreta a sí misma como una autodiferenciación crítica y polémica con respecto a esta manera de pensar ingenua, y reclama para sí el ser, fuera de toda competencia, superior a ella.

La manera de pensar de la vida extrafilosófica, que es sometida a la crítica filosófica, se llama desde Parménides y Platón, quien retoma la autocomprensión inicial de la filosofía, **doxa**. En qué consiste la inferioridad de la **doxa** frente a la filosofía, lo expresa precisamente su nombre. La palabra **doxa** está emparentada con la dicción griega **doké moi**, la cual expresa que algo me parece a mí ser así o así. El proceso del aparecer a la vista, que nosotros todos conocemos a partir de nuestra vida diaria, está esencialmente sujeto a unilateralidades. Estas son la razón de la conflictividad recurrente en el campo de la **doxa**. La filosofía reclama su superioridad frente a la **doxa** con la siguiente fundamentación: la **doxa** permanece irrenunciablemente sujeta a su unilateralidad y conflictividad; esta parcialidad suya sólo puede ser disuelta y superada por una manera de pensar que penetre la parcialidad como tal y con ello se apropie de una posición por encima de ella. Esta posición es reclamada por la filosofía.

Con esto la filosofía afirma su pretensión de superioridad única con respecto al modo de pensar de la vida extrafilosófica. De allí surge su intención. Esta sólo puede consistir en justificar de manera contundente aquella pretensión, logrando penetrar y superar la unilateralidad y conflictividad que dominan la vida extrafilosófica.

Evidentemente la intención del pensamiento de Hegel, asumida por Marx, se encuentra en esta tradición de la más antigua autocomprensión de la filosofía; en efecto, también el pensamiento hegeliano se concibe como superación de la parcialidad del modo de pensar extrafilosófico: así se caracteriza la "conciencia natural" en la **Fenomenología del espíritu** —para Marx en su juventud el documento más fehaciente de la consumación de la filosofía—. La parcialidad tiene también para Hegel el carácter esencial de la unilateralidad. Y que suspenderla es superación de la conflictividad del modo de pensar extrafilosófico, lo expresa Hegel programáticamente, al presentar su pensamiento bajo la consigna de la reconciliación. Por tanto, cuando Marx con los jóvenes hegelianos, presupone que Hegel logró —así fuera únicamente en el pensamiento— apropiarse en su pleno sentido de la racionalidad del mundo de la vida extrafilosófica, y cuando Marx mismo asume la tarea de superar el proyecto hegeliano de reconciliación mundanizando la filosofía, entonces es claro que él pretende ser radical y definitivamente consecuente con la idea más antigua de filosofía. Esto es lo que legitima el que coloquemos esta idea como criterio con respecto a los principios del pensamiento de Marx.

Dado que Marx mismo sólo conoce la gran tradición filosófica a través de Hegel o por lo menos desde una perspectiva hegeliana, la discusión con Marx está expuesta a cierta esterilidad, si se opera sólo con conceptos y pensamientos de Hegel. El reconocimiento de que Marx a su manera —lo mismo que Hegel— todavía permanece fiel a la idea más antigua de filosofía, nos ofrece la oportunidad para discutir su punto de partida de una forma más libre y de todas maneras no ajena a la problemática de Marx.

Marx se ocupa en resolver de manera definitiva la pretensión originaria de superioridad de la filosofía, mediante su realización superadora o su mundanización. Esta mundanización de la filosofía era equivalente a volver filosófico el mundo. Pero con esta equiparación sólo se ha enunciado el programa del pensamiento de Marx: la equiparación caracteriza el **problema** que tiene que resolver. El problema consiste en cómo se puedan unir los dos motivos de pensamiento contradictorios, contenidos en la equiparación. Por una parte Marx se mantiene consecuente con la intención de Hegel de ganar la racionalidad del mundo, lo que equivale a resolver la antigua pretensión de superioridad de la filosofía. Por otra parte busca con la misma consecuencia la superación, proclamada por los jóvenes

hegelianos, de la conceptualidad de la filosofía, lo que equivale a renunciar a la autodiferenciación del pensar con respecto a la vida extrafilosófica. Pero a esta autodeterminación está unida la pretensión de superioridad, que conserva Marx. Hay que romper por tanto esta unión. Quizá no es exagerado afirmar que todo el pensamiento de Marx no es otra cosa, en el fondo, que la resolución consecuente de esta problemática (2).

Cómo puede solucionarse el problema? Al establecer una pretensión de superioridad se diferencia entre una posición inferior y una superior. Esta era, para la filosofía anterior la diferencia entre la dimensión del pensamiento en la que vive la filosofía y la vida extrafilosófica ajena a esa dimensión o enemiga del pensamiento. La filosofía tiene que acabar con esta autodiferenciación. Pero con esto no puede renunciar al mismo tiempo a ganar la racionalidad del mundo de la vida extrafilosófica. Desde estos presupuestos, la solución del problema sólo puede consistir en trasladar la diferencia entre inferioridad y superioridad al campo mismo de la vida extrafilosófica. Esto significa: hay que aceptar que esta vida misma es capaz de una autosuperación inmanente, de un desarrollo gradual de sí misma. Lo importante aquí es que esta superación permanezca en la inmanencia de la vida; de lo contrario, la diferencia entre inferioridad y superioridad volvería a tomar la figura del dualismo que se rechaza, entre vida extrafilosófica y dimensión de pensamiento superior a la vida.

Cómo debe concebirse esta superación inmanente de la vida extrafilosófica? En primer lugar, por costumbre casi inveterada, persiste el peligro de no retrotraer la filosofía a la vida con la consecuencia y sinceridad radicales, que exige precisamente su realización definitiva. Marx reprocha más tarde a sus amigos de otra época, los jóvenes hegelianos, no haberse escapado de una u otra forma de este peligro. El pensamiento tiene por tanto que ser tan radical, que logre realmente captar la vida extrafilosófica allí donde se encuentra más alejada del pensamiento filosófico, inclusive donde se opone a él.

Para encontrar esta región, tenemos que saber en qué consiste el carácter de pensamiento de la filosofía, del cual hay que despojarse. Qué es propiamente lo característico del pensar en aquellos pensamientos que realizamos mediante el conocimiento filosófico? Marx responde, asumiendo con Feuerbach una diferencia fundamental en el interior del conocimiento humano, diferencia que se había preparado desde hacía

(2) Un intento semejante al nuestro es el de D. Henrich (*Hegel im Kontext*, Frankfurt 1971, p. 193ss.), al aclarar el desarrollo filosófico de Marx como un esfuerzo por unir su fidelidad a la intención de Hegel con su crítica a la unilateralidad teórica de la misma.

mucho en la filosofía y fue establecida en toda su claridad, por primera vez por Kant: la diferencia entre receptividad y espontaneidad.

El pensamiento moderno surgió como respuesta a la profunda desestabilización que provocó el nominalismo de finales de la Edad Media, y que consistió en romper con la convicción de que los conceptos universales se fundamentan en la realidad y gozan por tanto de objetividad. El pensamiento moderno busca una respuesta a la nueva pregunta radical sobre la certeza del conocimiento, por un doble camino. El primer camino se basa en el supuesto fundamental de que nosotros podemos tener certeza de aquello que hemos hecho nosotros mismos. En el horizonte de esta concepción se interpreta el conocimiento de lo universal como una producción espontánea de conceptos. Esta aclaración es posible, porque lo universal —pensado en sentido prenominalista como determinación específica—, que era fundamento de constitución común tanto para el conocer como para el ser, se convierte ahora por el escepticismo nominalista en formación de conocimiento “sine fundamento in re”.

El segundo camino de respuesta a la pregunta sobre la certeza se basa en lo siguiente: dado que la referencia de conocimiento del espíritu humano con respecto a los seres que se le presentan, ya no puede apoyarse en la “essentia” de éstos, en lo universal específico como fundamento de constitución de los seres mismos, tiene entonces que conformarse con la posibilidad de certeza que ofrece la sensación con respecto a la mera existencia de los seres. En la afección por el hecho mismo de la sensación, que se me da, quiéralo o no lo quiera, puedo asegurarme de que me encuentro con una realidad, que no es mero producto del pensamiento (3). En esta línea de tradición empirista-sensualista insiste Kant en que el conocimiento humano, para que sea objetivo, y no un juego vacío del pensamiento, requiere de la “receptividad” como condición de posibilidad de ser afectado por impresiones sensibles (4).

Si el conocimiento fuera sólo receptividad, sería ciego: no se le manifestaría por tanto nada en su determinación, es decir como universal. Ahora bien, Kant aclara la captación de determinaciones de acuerdo con la primera línea de la tradición indicada antes, como un componer libre, sólo atado a la legalidad propia de esta actividad; el espíritu humano produce por sí mismo, es decir, espontáneamente, determinaciones. Estas determinaciones producidas libremente son los pensamientos, con los que opera el conocimiento filosófico.

(3) Cfr. L. Feuerbach, *Kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1966, p. 135, 195, 199.

(4) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft B.* p. 272 ss.

Convencer a la conciencia natural de la vida extrafilosófica de su carencia de pensamientos, equivale a demostrarle que la realidad, lo que ella opina tener que aceptar como predado, es en verdad en su determinación un producto libre del pensamiento. Aquello que se desarrolla como una productividad libre es para Kant la conciencia trascendental común a todos los hombres y para Hegel la idea absoluta, de la cual el espíritu subjetivo del hombre sólo participa.

Según esto, la productividad libre es lo característico de la dimensión de pensamiento del pensar. Qué es lo más opuesto del lado de la vida extrafilosófica a esta libertad de la productividad? Dónde radica la raíz de su no libertad? Marx responde con la tradición filosófica que viene desde Aristóteles: en la necesidad de tenerse que reproducir siempre, es decir en la no libertad del trabajo material; el trabajo es la actividad fatigante que se repite constantemente, a la que está sujeto el hombre para conservar su vida; sin ella perecería el género humano. Vida es aquel modo de ser que debe autoconservarse y renovarse. Los individuos experimentan la necesidad de reproducir la vida de la especie en forma de necesidades y al satisfacerlas obtienen placer. El hombre como ser vivo tiene en común con el animal una naturaleza de necesidades y la penuria de su autoconservación. El trabajo en el sentido restringido y originario de la palabra, el servicio esclavizado a la reproducción del género humano es desde esta perspectiva "naturalidad".

Con esto hemos encontrado aquel campo de la vida extrafilosófica, al cual debe volver la filosofía, si quiere renunciar a su posición teórica, sujeta a la autarquía del mero pensar, y si quiere radicarse en la vida real, la más distante de la productividad libre. Como pensar puede la filosofía llamarse también "teoría". Puesto que desde Aristóteles "teoría" se entiende como concepto opuesto a "praxis", la vida a la cual regresa la filosofía es designada por Marx "praxis". La "praxis" entendida en sentido estricto como "actuar" se diferencia de otros modos de actuar el hombre: tanto de su crear productivo (*poiesis*), como del trabajo para conservar la vida. Pero ya Aristóteles utiliza el concepto praxis también en un sentido más amplio: para designar en general toda actividad humana orientada por fines.

Gracias a las posibilidades abiertas por el pensamiento de Hegel, puede adquirir finalmente el término "praxis" en Marx una significación amplia, que se extiende a todo tipo de actividad humana. Esto no significa sin embargo que este concepto opere en Marx sólo como término colectivo. De las diversas actividades caracterizadas por la "praxis" se destaca una como la determinante, a partir de la cual se interpretan todas las demás. El concepto de trabajo designa esta actividad fundamental, ya que él determina la vida extrafilosófica en su constitución básica, opuesta a la pura productividad del pensamiento.

La vida extrafilosófica se presenta por tanto a la filosofía, que regresa a ella, como “praxis de trabajo”. Nosotros habíamos considerado que el punto de partida del pensamiento de Marx lleva a aceptar que la vida se supera inmanentemente y esto en el sentido de llegar a una posición de superioridad, como la que asume la filosofía antes de su regreso a la vida. La característica de esta superioridad era la conceptualidad, es decir, la libre productividad. Por tanto si la praxis del trabajo puede superarse a sí misma, —y trabajo significaba reproducción no libre de la vida—, entonces tal praxis tiene que ser capaz de convertirse en productividad libre.

Esta autosuperación inmanente, dice Marx, ya ha comenzado de hecho: con la humanización del hombre. En efecto, el trabajo humano es desde un principio, a diferencia de la reproducción vital de los animales, actividad abierta a la producción y no mera reproducción. En esta apertura radica, según Marx, la diferencia con respecto a la penuria vital y la satisfacción de necesidades de los animales. Así lo expresa él de la manera más clara en un famoso pasaje de la **Ideología alemana**: “Se puede diferenciar al hombre de los animales por características como la conciencia, la religión, o cualquier otra. Pero los hombres comienzan ellos mismos a diferenciarse de los animales, en cuanto comienzan a **producir** sus medios de vida, un paso condicionado por su organización corporal. Al producir los hombres sus medios de vida, producen indirectamente su vida material misma” (5).

La necesidad de la reproducción de la vida se expresa en necesidades. Cómo experimenta y satisface el animal sus necesidades? El animal se mantiene en cierta forma en suspenso acosado por la necesidad vital en cada fase de su vida. No puede distanciarse de esa necesidad y está obligado por tanto a satisfacerla en todo momento. Esto lo logra efectivamente porque, como se dice, sigue el instinto, pero a costa de que la necesidad se presente de nuevo inmediatamente. Por el contrario, el hombre está en condiciones desde un principio para planear conscientemente lo que atañe a sus necesidades vitales. Esto lo logra él al producir los medios que necesita para sobrevivir. Con ello se distancia, gracias a su trabajo, de la necesidad vital inmediata. El reproduce su vida en el sentido mismo de la palabra “mediatamente”, al producir sus medios de vida. En la mediatización de esta producción se hace el hombre. Naturalmente la humanización entendida así no sucede de un golpe, sino que se va conformando en un proceso progresivo, en el que se libera la reproducción de la vida humana de la inmediatez. Sólo en la consumación de este proceso se libera totalmente el hombre de la necesidad natural de la conservación inmediata de la vida. Entonces la productividad latente o rudimentaria de un principio, se convierte en

(5) MEW 3, Berlin 1962, p. 21.

productividad libre. Esto significa: la praxis de trabajo de la vida manifiesta ahora precisamente las características de superioridad, que antes reclamaba para sí la dimensión del pensar puro. Esto de nuevo significa: la consumación de la libertad, sólo pensada en la filosofía, se convierte ahora en libertad real de la vida —en un primer momento— no filosófica. Esta libertad real consiste en la consumación como productiva de la reproducción vital.

Qué caracteriza este estado de libertad real? Es decir, hacia dónde tiende el trabajo humano desde un principio? Confrontemos una vez más el trabajo con la satisfacción de necesidades de los animales. Esta se lleva a cabo de forma inmediata, en cada caso por cada animal como individuo. Pero el animal no “sabe” al satisfacer sus necesidades, que lo que se conserva mediante la satisfacción de la necesidad vital no es propiamente el individuo, sino la especie. Los individuos nacen y mueren. Lo que permanece, precisamente a través de la reproducción de la vida en los individuos, es la especie. La vida según la naturaleza es vida de la especie.

El hombre, a diferencia del animal, sabe que él es un individuo perecedero. El sabe de la permanencia de la especie. Por tanto en la autoexperiencia del hombre aparece por primera vez la especie como tal. La especie que permanece ignorada en la reproducción de la vida animal, entra con el surgimiento del hombre en una autorelación. Dicho de otra manera: la especie que ya estaba presente “ahí”, en cuanto era ella la que se reproducía en la satisfacción individual de las necesidades, aparece ahora sí como especie.

La duplicación de la especie en la forma de la especie-como-especie ya era conocida por Hegel bajo la caracterización de la “autoconciencia”. En el capítulo de la **Fenomenología del espíritu** que lleva este título, dice él sobre la autoconciencia que es aquella “otra vida... para la cual la especie (*Gattung*) es especie y la cual para sí misma es especie” (6). La especie como especie se hace visible sólo en una autorelación de la vida. Esta autorelación es la “autoconciencia”. Este concepto designa tradicionalmente la autorelación, es decir la posibilidad de reflexionar, que distingue al “hombre” como ser vivo, dotado de razón, frente al animal.

Como conciencia esta autorelación es sólo una duplicación en la dimensión del pensamiento. Pero si se ha de renunciar a esta dimensión de la filosofía y con ello también a la determinación tradicional del hombre, acuñada por la filosofía, entonces hay que interpretar la

(6) G.W.F. Hegel, **Phänomenologie des Geistes**, hrsg.v.J. Hoffmeister, 6. Aufl., Hamburg 1952, p. 138 s.

autorelación de la especie “materialistamente”, a partir primero que todo de la vida totalmente ajena al pensamiento, es decir, a partir de la praxis del trabajo. Esto es lo que hace Marx cuando dice: la autorelación de la especie como especie, su aparecer como tal, sucede en una autoduplicación real, en cuanto la reproducción de la vida del hombre en su tendencia productiva, avanza hacia la total independencia con respecto a la inmediatez (7). Este progreso consiste concretamente, en efecto, en que los hombres en el transcurso de la historia, aprenden a trabajar cooperativamente en el proceso de producción y en este sentido se van agrupando como una “sociedad”. Al final está la cooperación de la sociedad universal de la especie humana unificada: allí se presenta de hecho la especie como tal, en su unidad “universal” para todos los individuos —y esto acontece no sólo en pensamientos, sino realmente en la forma de praxis vital—.

La humanidad en la etapa de esta autorelación real es la sociedad comunista. Sólo en ella se consumará históricamente la humanización. Y con ella se realizará plenamente, en la inmanencia de la praxis vital, aquella superioridad que la filosofía reclamaba para sí sólo en la dimensión del pensamiento.

Con esto hemos presentado en esquema, la manera como Marx soluciona su problema inicial: se renuncia al carácter de pensamiento de la autodiferenciación tradicional de la filosofía con respecto a la vida; la filosofía se mundaniza. Con ello se le entrega a la superación inmanente de la praxis vital el logro de la superioridad de la filosofía; el mundo se hace filosófico. Esta superación se va conformando en el progresar histórico del trabajo hacia la productividad de la sociedad universal. Definitiva para esta solución del problema es la inmanencia de la autosuperación de la vida. Si la vida necesitara, para alcanzar su posición de superioridad, de una ayuda desde fuera, es decir de una filosofía ubicada más allá de la vida en el reino del pensamiento, entonces no resultaría la crítica a la filosofía tradicional: no sería posible llevar a cabo el propósito de “voltearla para que esté sobre los pies y no sobre la cabeza”, como dice Marx, no se lograría la conversión de la libertad meramente teórica en libertad real.

Destaquemos por tanto una vez más aquello que garantiza propiamente la inmanencia de la autosuperación de la vida. Se trata de la praxis del trabajo reproductivo que en la historia de la humanidad es cada vez más productivo, es decir, mediato, pero que nunca pierde su carácter de ser reproducción de la vida. Los hombres al poner en movimiento la historia, como el proceso de desarrollo específico del género humano, mediante la productividad de su trabajo, no se escapan

(7) Cfr. MEW EB 1, Berlin 1974, p. 499 s., 516 s., 538 ss., 544 ss.

con ello del proceso natural, que en última instancia sigue siendo la reproducción de la vida de la especie. Y también en el nivel más alto de la reproducción vital, el trabajar sigue siendo satisfacción de necesidades, autoconservación de la especie.

La productividad de la praxis del trabajo no puede ser por tanto nunca la productividad absolutamente libre, propia del pensamiento puro. Esta es pura actividad espontánea, libertad de toda afección, de la receptividad misma. En cambio es propio de la actividad de la praxis de trabajo la afección dolorosa debida a la resistencia de la naturaleza, es decir debida a la necesidad de la conservación de la vida, que se manifiesta en las necesidades. La praxis del trabajo es algo así como espontaneidad receptiva, pasiva. Lo que interesa a Marx es esta unidad de actividad y afección determinante: la imposibilidad de superar la necesidad natural de la autoreproducción de la vida en toda autoobjetivación productiva del género humano (8).

A partir de esta unidad hay que comprender la relación entre naturaleza e historia en Marx. “En tanto (los hombres) producen indirectamente su vida material” —como formula la **Ideología alemana**— están sólo repitiendo a su manera la autoreproducción natural de la vida. La historia de la humanidad, basada en la producción, no es ni más ni menos que una autoduplicación interna de la circulación vital de la naturaleza, en la forma de la autorelación activa de la especie humana como sociedad universal productiva (9). Mediante esta duplicación alcanza la naturaleza una superación, una “resurrección” en el hombre (10).

Llamemos humanismo una posición filosófica comprometida con la realización del ser del hombre. En este sentido la concepción de Marx es humanismo, como él mismo dice, un humanismo “real”, “realizado”, porque muestra el camino hacia la perfección de la libertad, que hasta ahora sólo se había conformado especulativamente en el pensamiento. Llamemos naturalismo la tesis filosófica, según la cual absolutamente todo lo que sucede, es en el fondo un suceso natural. El humanismo de Marx es, como él lo destaca correctamente, un naturalismo (11). La clave de esta concepción es, en efecto, la inmanencia vital de la autosuperación histórica, que tiene lugar en la productividad en aumento y en la socialización del trabajo.

(8) Cfr. Primera y segunda tesis sobre Feuerbach en : MEW 3, Berlin 1962, p. 3, y p. 7: MEW EB 1, Berlin 1974, p. 542, 574, 577, 578.

(9) Cfr. MEW EB 1, Berlin 1974, p. 544 y 579.

(10) Cfr. MEW EB 1, Berlin 1974, p. 538.

(11) Cfr. MEW EB 1, Berlin 1974, p. 538 y 536.

A partir de aquí concibe Marx el desarrollo de la historia humana, como aquel proceso en el cual la praxis natural se supera inmanente-mente en dirección a un estado de la humanidad, que se caracteriza por la superioridad que antes reivindicaba para sí la filosofía. Determinante en esta concepción para nuestro análisis es la siguiente tesis: la praxis vital histórica de la humanidad generará por sí misma, gracias a su tendencia productiva inmanente, en menos o más tiempo, su transformación revolucionaria en una sociedad comunista; la previsión de una futura humanidad superior no es la invención de una filosofía, sino la perspectiva misma que se abre en un progresar de la historia de la producción. Por tanto los filósofos, como cabezas intelectuales de la revolución, tienen como nueva tarea el conservar viva la conciencia de la necesidad de una producción organizada en su totalidad socialmente, y deben, mediante la crítica de las ideologías, desenmascarar la conciencia falsa de aquellos que se cierran a esta necesidad. De esta forma desaparece la filosofía al disolverse en la conciencia revolucionaria orientadora de la acción, propia de una praxis vital en proceso de superación. La más originaria pretensión de superioridad de la filosofía se cumple al ceder ella misma consecuentemente su realización a la tendencia productiva inmanente de la praxis vital.

Examinemos ahora esta tesis de la inmanencia naturalista a la luz del criterio, aceptable para el mismo Marx, que nos proporciona la más antigua idea de filosofía! Marx lleva hasta el extremo la más antigua pretensión de superioridad de la filosofía, al suponer que la praxis vital se supera inmanente-mente hacia una perfecta superioridad filosófica. Comencemos con la pregunta previa: por qué y con qué derecho reclama propiamente la filosofía su tradicional pretensión de superioridad? Qué hacía tan seguros a Heráclito y Parménides con respecto a la superioridad del modo de pensar inaugurado por ellos, frente al modo de pensar de la *doxa*? (12).

Quiénes son ante todo los representantes del modo de pensar de la *doxa*? No ciertamente algunos tipos raros, sino precisamente todos los hombres. El nombre antiguo de los griegos para los hombres en general es "los mortales". El hombre sabe que tiene que morir. Pero esta certeza lo acosa, no sólo en la reflexión ocasional de sus momentos lúgubres, y se le manifiesta, no primordialmente en la forma de conocimiento, sino que determina y dispone su vida en cada momento, también y precisamente cuando él no piensa expresamente en ello. En realidad el hombre se enfrenta a la determinación mortal de su existencia con una inclinación a la vida, sin la cual no podría siquiera

(12) La respuesta que se da a continuación a esta pregunta se apoya en los análisis más detallados de mi investigación: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin 1980.

soportar su certeza de tener que morir. En cada fase que superamos en la vida nos amenaza la muerte; cada momento presente de la vida puede ser el último. Los hombres suplantan esta amenaza aferrándonos a cada momento del presente y ello no sólo cuando éste es alegre, sino igualmente cuando es triste y lleno de dolor.

Ahora bien: en cada momento presente sabemos de nuestra propia vitalidad. Este saber tampoco es un conocimiento objetivo o teórico: es más bien una disposición en la que se nos abre nuestra propia vida en su totalidad, como seres en el mundo. Esta disposición cambia y oscila, como lo sabe cada uno de sí mismo, entre un extremo positivo y uno negativo, entre entusiasmo, felicidad, bienestar, etc. por una parte, y por otra agobio, abatimiento, malestar, etc. También en esta polaridad se revela que los hombres son "los mortales". El hombre experimenta su vida como un tránsito del nacimiento a la muerte, de tal forma que la vida se va realizando en cada presente como transitoria. Esta transitoriedad se le puede revelar al hombre de dos maneras opuestas. En el abatimiento experimenta él la transitoriedad de su vida como una decadencia, es decir como un movimiento que se acerca a la muerte. En esta disposición se le revela al hombre la vida unilateralmente como mortalidad. En el entusiasmo experimenta la misma transitoriedad como renovación, es decir como movimiento, en el cual la vida en cierta manera rechaza la muerte. Este movimiento repulsivo se inició por primera vez con el nacimiento. En el entusiasmo se revela al hombre la vida como renacer, o como bien pudiera decirse en una expresión paralela a "mortalidad", se le revela como "natividad".

Cuando el hombre, entregado a la vida como mortal, se aferra a su presente, entonces se abandona al estado de ánimo que lo domine en cada momento y reprime con ello la disposición opuesta, que ya está al acecho para apoderarse de él. Así el hombre por su condición radical, vive entregado a la vida en el olvido de la muerte, y esto lo deja expuesto al juego pendular continuo de sus estados de ánimo opuestos. En cada uno de ellos se encuentra él como sin salida, mientras se torna en disposición contraria y entonces de nuevo el mortal se entrega de igual manera a ella.

Este cambio periódico de disposiciones contrarias es la razón por la cual el hombre se parcializa en las unilateralidades de la **doxa**; en efecto, la terquedad y arrogancia con la que insiste la opinión diaria en cada "así me parece a mí" (**dokei moi**), sólo puede aclararse en definitiva por un prejuicio fundamental que tiene sus raíces en el abandono del hombre mortal a la vida.

Con esto se muestra, por qué el pensamiento filosófico originario está tan seguro desde un principio y con toda razón, de su pretensión de superioridad con respecto a la **doxa**. La filosofía comprende y

desenmascara el abandono del mortal a su vida y dispone por ello de la distancia, gracias a la cual puede superar la parcialidad de las disposiciones de ánimo cambiantes, de las cuales surge la **doxa**.

Marx cree tener que superar esta distancia en un humanismo naturalista, precisamente para resolver de manera definitiva la pretensión de superioridad de la filosofía. Este propósito tiene su primer fundamento objetivo, como hemos visto, en la particularidad del trabajo humano, que se diferencia de la satisfacción de necesidades de los animales, gracias a que suspende la inmediatez.

El animal tiene que superar directamente su penuria vital para salvarse de la muerte amenazante. No tiene ninguna distancia con respecto a esta amenaza. Está expuesto inmediatamente al sufrimiento de la penuria vital (13). Ciertamente para el animal cada situación vital está abierta, ya que de lo contrario no podría, como se dice, "comportarse". Pero sobre esta apertura domina una parcialidad, de la cual él no puede liberarse: son las ataduras al sentirse amenazada su vida por la muerte.

Como vimos hace un momento también el hombre está aquí atado. Pero precisamente en sentido contrario. El hombre como mortal logra vivir con la amenaza de la muerte, porque se entrega a la vida en una especie de olvido de la muerte. Su vida está ya determinada y predisuelta por el hecho de que el alumbramiento, la "natividad", marca siempre la primera victoria sobre la amenaza de la muerte. Si pudiéramos hablar de una determinación semejante en los animales, habría que afirmar: la disposición en la que podría aparecer la "natividad" de la vida es ocupada en ellos por la amenaza de la muerte. El hombre se libera en cambio de esta predisposición y esto lo capacita para arriesgarse a superar su penuria vital no inmediatamente, sino de manera indirecta.

Pero lo importante ahora es observar cómo el hombre, al abandonar la parcialidad radical del animal, sólo logra ubicarse en la predisposición contraria. El se deja dominar en su estado de ánimo también unilateralmente por la "natividad" de la vida y, en una fe ciega en la renovación inagotable de la vida, se lanza a la empresa de la conservación indirecta de la vida.

La parcialización unilateral del mortal en su entrega a la vida, se manifestó como la raíz de su vacilar periódico entre disposiciones

(13) Cfr. Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Werke Bd. 1, München 1954, p. 211: el animal está "atado a la estaquilla del instante".

opuestas, y con ello como el auténtico fundamento de la **doxa**. La única legitimidad de la filosofía, para elevarse sobre la **doxa**, en el momento de su fundación histórica, se encontraba en haber descubierto la entrega a la vida de la actitud extrafilosófica como parcialidad y unilateralidad. Marx quiere ahora dejar al destino de la vida extrafilosófica misma, la solución de la pretensión de superioridad de la filosofía, surgida y fundamentada de la manera que hemos analizado. La vida extrafilosófica debe conformarse inmanentemente como superior, en una superación de la productividad de su praxis de trabajo. Pero ahora se nos manifiesta que la fuerza motriz oculta de esta productividad, es decir del distanciamiento de la inmediatez, es aquella parcialización, en cuya superación sólo pudo por primera vez surgir el pensamiento legítimo de una pretensión de superioridad de la filosofía. Marx quiere dejar por tanto la solución definitiva de esta pretensión de superioridad precisamente a aquella tendencia de la vida humana, sin cuyo desenmascaramiento como parcial, ni siquiera se hubiera llegado nunca a la sola pretensión de superioridad.

Con esto se demuestra cómo Marx, con su naturalismo, renuncia al fundamento de legitimidad de su propia idea guía. La vida tiene que evolucionar hacia la libertad en la inmanencia de la reproducción productiva. Pero la liberación de la praxis de trabajo de la inmediatez, no es por su esencia todavía una salida hacia la libertad, sino únicamente el reemplazo de una parcialidad por otra opuesta. En el progreso de la socialización de la producción se desprende cada vez más la humanidad de la inmediatez y penuria de la vida natural, pero al mismo tiempo se complica también cada vez más, como se manifiesta hoy en muchos síntomas, en la parcialización obsesiva por una vida, sobre la cual ya no se reflexiona.

Al dedicarse Marx al análisis de la praxis concreta del trabajo y de la formación económica de nuestro tiempo, orientado por la presunción de que esta praxis se supera inmanentemente en la historia, gracias a la socialización de la producción, tuvo la oportunidad de descubrir la tendencia fundamental oculta de la sociedad burguesa. Su formación económica capitalista tiende efectivamente, como reproducción de la vida transformada en productividad, hacia la autosuperación mediante la organización social. Pero la crítica de Marx a la sociedad burguesa no fue lo suficientemente radical. Supuso que con la reproducción de la vida, transformada en proceso perfecto de productividad en una sociedad comunista, se realizaría la libertad. También la pretensión originaria de superioridad de la filosofía con respecto a la **doxa**, tendía sin duda hacia la libertad. Pero la productividad consumada, es decir la organización mundial perfecta de la sobrevivencia, sólo es la consumación aparente de la libertad. En verdad, sólo se ha llegado a la máxima escalación de aquel olvido de la muerte o de la entrega a la vida, de la que precisamente se había distanciado la filosofía en sus orígenes.

Marx no es el único gran pensador que busca desbordar la consumación de la filosofía clásica, es decir de la metafísica, retrotrayéndola a la vida prefilosófica. Es conocido cómo Nietzsche recorrió de manera muy distinta el mismo camino de "una filosofía de la vida". Quizá el pensamiento de Heidegger también se mueve en una dirección semejante: la de un filósofo que como ningún otro ha penetrado los embrollos de la metafísica y la postmetafísica; sin su pensamiento no hubieran sido posibles elementos importantes de mi argumentación. Mientras Marx cree poder todavía resolver la pretensión de superioridad del pensamiento, en una última superación, rechaza Heidegger esta pretensión como metafísica y busca infiltrarse en la filosofía tradicional con una consideración absolutamente novedosa. Pero ambos pensadores coinciden en esperar la última gran transformación del pensamiento y de la historia del mundo, con una extraña visión trágica de la historia: la deformación reinante, sea como abuso de la civilización técnica mundial o como alienación manifiesta en el capitalismo, debe llegar a su extremo, para que podamos encontrar salvación de esta desgracia histórica.

El discurso sobre el "capitalismo tardío", frecuente en esa especie de renacimiento del marxismo del final de los años sesenta, sugiere en buen sentido marxista, que al aproximarse la alienación a su punto culminante, se avecina ya, — como la catástrofe en la tragedia— aquella transformación inevitable hacia una sociedad socialista más humana. (Con la consecuencia de que no es válido reformar nuestra sociedad occidental, sino que por el contrario hay que ayudar para que su propia tendencia autodestructiva llegue a su fin). Esta sugerencia no puede ser demostrada jamás empíricamente y sólo se basa en un presupuesto previo a toda experiencia. (Por lo demás prescindimos de que tal hipótesis pueda servir de principio heurístico fecundo para una ciencia social orientada críticamente). Pero si el supuesto a priori de la necesidad de un cambio radical pretende ser más que un mero principio heurístico, sólo puede encontrar un fundamento objetivo volviendo a un campo que esté determinado por tal necesidad. Este campo es la vida extrafilosófica, que se desarrolla de hecho en alternaciones necesarias, es decir periódicamente, como cambio de estados de ánimo elementales. Pero la periodicidad de la vida no puede nunca por sí misma fundamentar la certeza del advenimiento de un estado de superioridad sobre la vida misma, a no ser que el pensamiento filosófico, en cierta forma "desde fuera", acuda en su ayuda con su sentido novedoso de superioridad.

También la vinculación de la esperanza marxista en el futuro con su evaluación trágica del presente, manifiesta que el naturalismo de Marx al rehabilitar radicalmente la vida extrafilosófica, sacrifica el sentido de superioridad, cuya auténtica realización se ha propuesto. La manera como Marx fundamenta su visión de libertad sólo favorece en el decurso

de la historia una legalidad, a la que ya está sometida la **doxa** en su entrega a la vida, o sea, en su no libertad: la ley del cambio necesario de los contrarios.

Donde más claramente se manifiesta la contradicción, en la que cae Marx desde el punto de vista de la idea originaria de la filosofía, es quizá en relación con la tan frecuentemente discutida confusión de su pensamiento en lo que respecta a la determinación histórica del hombre. La libertad prometida a la especie humana en el estado de una producción socializada universal hecha transparente para el hombre y totalmente dominada por él, no es más que la liberación de la necesidad natural. Esta necesidad se va reduciendo mediante el trabajo en el transcurso de la historia, la cual finalmente desemboca en la sociedad comunista. En el estadio previo a la realización del comunismo, es decir, en lo que llamamos historia, el hombre es por esencia trabajador, y por su reproducción productiva de la vida se prepara la superación definitiva de su dependencia de la inmediatez natural. Pero qué es el hombre en su destino definitivo, en el estado del comunismo, en la autosuperación consumada de la vida? Qué se ha superado: el trabajo o "el trabajo alienado"?

Estas preguntas de las que depende el sentido de un compromiso con la transformación socialista radical de nuestra vida, no pueden responderse con los elementos del pensamiento de Marx, sin caer en contradicciones. Marx sólo se limita, en un célebre pasaje de la **Ideología alemana**, a dar la siguiente orientación: en una sociedad comunista está regulada la producción en general y esto hace posible "que yo pueda hoy hacer esto, mañana aquello, por la mañana cazar, al medio día pescar, en la tarde criar ganado y después de la comida criticar; todo esto según me guste, sin por ello tener que volverme nunca cazador, pescador, pastor o crítico" (14). Con otras palabras: en una sociedad comunista parecen, — como lo anota Hannah Arendt— "degenerar todas las profesiones en pasatiempos como hobbies" (15). El hobby llena el "tiempo libre". Pero un tiempo pasado así no es sin embargo un tiempo pleno, es decir, no es un tiempo verdaderamente "libre".

El pasaje de Marx que hemos citado es banalizado fácilmente. Pero se trata de un indicio importante, de que el último destino de la vida histórica del hombre carece de explicación y sentido para Marx. Y así tiene que ser, porque Marx está obligado, por su concepción misma, a reducirse a una determinación del hombre para el estadio histórico

(14) MEW 3, Berlin 1962, p. 33.

(15) H. Arendt, **Vita activa**, München 1960, p. 343.

previo a su perfección como hombre; la pretensión de un estado, que fuera superior a la vida en este estadio previo, se propone ciertamente de acuerdo con la tradición filosófica, pero esta pretensión tiene que quedar vacía, al privársela de todo fundamento de legitimidad.

En la ausencia del auténtico destino del hombre, se venga la funcionalización del filósofo convertido en cabeza de una revolución, que presuntamente surge por sí misma de la praxis vital. El filósofo se hace con esto abanderado de una **doxa**, que definitivamente se empeña en su unilateralidad y parcialización. Con tal rehabilitación de la **doxa** se acepta socialmente también de nuevo su tomar partido; el filósofo convertido en crítico de la sociedad y campeón de la revolución, tiene que volver a pensar tomando partido. El contemplador insobornable superior a la **doxa**, cuya superioridad se basa precisamente en no tomar partido, degenera en defensor de una opinión.

El tomar partido es derecho legítimo del hombre mortal, pero no del filósofo en cuanto filósofo. Al tomar partido el filósofo en su praxis histórica —y esto en el estado de la supuesta consumación de la superioridad filosófica—, termina por favorecer el terror; en efecto, qué podría detener a una opinión que se abroga ser la realización de la filosofía, cuando de hecho sólo es el refinamiento de la entrega ciega a la vida en el olvido de la muerte, en el colmo de la parcialidad y de la unilateralidad, qué podría detenerla para hacer proceso sumario a los representantes de la opinión contraria, los reaccionarios, que se empeñan en su disposición de ánimo igualmente unilateral en la perspectiva de la muerte, es decir de la oposición al progreso? La opinión es por naturaleza conflictiva. Cuanto más segura de sí es una opinión tanto más fuerte es la tentación de luchar contra la opinión opuesta, no sólo con palabras; al apartar al contrincante, corona la opinión su propia pretensión de exclusividad. La tentación se vuelve irresistible, cuando se reconoce al prejuicio de un abandono ciego a la vida en el olvido de la muerte, precisamente aquella superioridad, fuera de toda competencia, de la filosofía de otros tiempos; entonces quien no piensa en la muerte, para justificar y mantener su olvido, tiene que desembarazarse de la competencia de la opinión contraria, que como tal significa un vivir en la perspectiva de la muerte: esto lo logra destinando consecuentemente a la muerte a los representantes de la opinión opuesta, quienes ya de todas formas en su disposición de ánimo habían sucumbido a ella.

Hay que tributar respeto a Marx por la consecuencia con que llevó hasta el final su crítica a Hegel y su metacrítica a los principios del pensamiento de los jóvenes hegelianos. Con ello mostró que una realización definitiva de la pretensión de superioridad de la filosofía frente a la vida, mediante un regreso al interior de la vida, malgasta las posibilidades que inclusive hubiera todavía podido tener de presentarse

como mera pretensión de superioridad. Dejar la ejecución de la superioridad a la praxis vital misma del trabajo, significa elegir para la máxima consagración filosófica justamente a aquella parcialización originaria, en la que se apoya toda **doxa**. El punto de partida de Marx aparece así como una posición que se presenta con todo el **pathos** de una pretendida consumación de la superioridad filosófica, o sea de la realización de la libertad, y al mismo tiempo muestra cómo en esta posición se consume la ceguera de la **doxa**. La **doxa** con el ropaje de la filosofía: éste era el peligro que amenazaba necesariamente desde el comienzo con el surgimiento de la ciencia y la filosofía, el peligro que detectó claramente Platón, como sucesor de Heráclito, y que combatió toda su vida bajo el nombre de sofística. La posición fundamental de Marx es en este sentido la sofística consumada.

La consecuencia con la que se concatenan los pensamientos básicos de Marx, tendría que motivar a la filosofía para examinar desde sus raíces los principios del mismo Marx. En la raíz encontramos la suposición de los jóvenes hegelianos según la cual la filosofía después de haber resuelto conceptualmente su pretensión de superioridad, tenía por tanto que renunciar entonces a su autodiferenciación con respecto al mundo de la vida extrafilosófica.

Hoy por el contrario tiene la filosofía que fundamentar la persuasión de que un tal "llegar a la meta" del pensamiento, ni ha tenido lugar hasta ahora, ni es en absoluto posible (16). Si la filosofía lograra hacer totalmente transparente en el pensamiento el mundo de la vida extrafilosófica, entonces habría anulado, como muy bien lo señaló Marx, la diferencia entre la vida ajena o enemiga del pensamiento y la dimensión de pensamiento superior a ella; la filosofía habría anulado la diferencia en la que se basa ella misma. Pero con ello la filosofía habría privado a la praxis vital de la posibilidad de ser criticada por una instancia fuera de ella, instancia que por su pretensión de superioridad está obligada a ser imparcial. Por el bien mismo de la vida extrafilosófica no conviene por tanto que la relación entre ella misma y la filosofía sea suspendida en la identidad.

La filosofía debe permanecer como exposición de la relación entre ella misma y un mundo de la vida diferente de ella. "Exposición de relación" es el significado original de la palabra griega **logos**. Aquello con lo que entra en relación el pensamiento entendido así, es la forma de pensar de la **doxa**, es decir, del "así me parece". El parecer en su aparecer es designado por la palabra griega "fenómeno". Una filosofía, que de acuerdo con su más antigua idea, se entiende como exposición de la relación con el aparecer propio de la **doxa**, tendría que llamarse por tanto con todo derecho "fenomeno-logía".

(16) Esto lo intenté en la parte metódica introductoria del trabajo citado en la nota 12.

Una filosofía fenomenológica, entendida así, no puede renunciar a su autodiferenciación con respecto a la vida extrafilosófica, ni tampoco a la pretensión de superioridad del pensamiento. Pero si avanza en dirección a su solución consumada como lo intentó Marx, termina por renunciar ella misma, como lo muestra su intento, a su pretensión. Para que esto no suceda tiene que dejar al mundo de la vida extrafilosófica su ventaja, que consiste en nunca poder llegar a ser totalmente alcanzado por el pensar. De esta forma permanece la filosofía fenomenológica siempre en camino, sin dejar de tener nunca una meta.

La filosofía, que reflexiona sobre su más antigua autocomprensión en el sentido de una exposición de relación, debe desarrollar un interés especial por aquellas características de la vida extrafilosófica, que la hacen inalcanzable por el pensar filosófico. Características de esta índole son, de acuerdo a nuestras consideraciones anteriores, la disposición de ánimo del ser humano y su actividad como trabajo. El análisis de estos y de otros campos aledaños de la vida, merecen en primera línea la atención de una filosofía fenomenológica en sentido amplio. El trabajo en su plena concentración histórica fue constituido por primera vez por Marx en tema de reflexión. Por ello queda todavía mucho por aprender de él. El pensamiento fenomenológico podrá rehabilitar con Marx la praxis del trabajo como objeto de la filosofía, pero sin sacrificarse a sí misma a la praxis (17).

(17) De aquí se desprende el programa de una fenomenología de lo político. Para el desarrollo de este programa con base en análisis ulteriores sobre Hegel y Marx, quiero referirme a mi libro, que reúne algunos artículos sobre el tema: **Stato, interessi e mondi vitali**. Brescia (Italia) 1980, y a mi ensayo sobre el problema de los derechos humanos: "Die Zwideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats" in: **Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA**, hrsg. v. J. Schwartlander u. D. Willoweit. Kehl a.Rh./Straßburg 1986, pgs. 9 ss. La disposición de ánimo del hombre en relación con su praxis es tema de mi trabajo sobre la ética de Epicuro, pensador de gran significación para el joven Marx: cfr. "Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus" in: **Glück und geglücktes Leben**, hrsg. v. P. Engelhardt. Mainz 1985.