

MARX Y EL MATERIALISMO FILOSOFICO *

1. EL CARACTER NO ONTOLOGICO DEL MATERIALISMO MARXISTA

La problemática del concepto marxiano de naturaleza, se amplía necesariamente al de la relación entre concepción materialista de la historia y materialismo filosófico en general. Los intérpretes de Marx, se han ocupado de esto sólo de pasada y de modo poco satisfactorio¹. Por lo que respecta a Engels, no se ponía ni siquiera el problema de establecer si él había sido materialista aunque fuera en un sentido filosófico general. Tanto lo escrito sobre Feuerbach, cuanto el *Anti-Dühring* y la dialéctica de la naturaleza, lo prueban muy claramente. Con Marx las cosas son de una forma un poco distinta. El núcleo filosófico materialista contenido en su teoría de la historia y de la sociedad, está tácitamente presupuesto, no aparece tan evidente. La mayor parte de la literatura sobre Marx, aunque poniendo justamente de relieve la diferencia cualitativa de su materialismo como teoría orientada sobre todo hacia la historia y la sociedad, de todas las otras formas filosóficas de materialismo, descuida sin embargo, el considerar debidamente aquellos

* El texto ha sido tomado de la edición italiana del libro: "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx"; la traducción es de Luis Enrique Orozco.

§1. Las citas, salvo expresión contraria, se refieren a las ediciones italianas de las obras.

1. Cfr. el trabajo poco original, pero importante para este problema, de Kurt Sauerland, *Der dialektische Materialismus*, vol. I, Berlín, 1932. La insuficiente comprensión que se tiene de Marx, propia de todo el marxismo de la Segunda Internacional, se debe especialmente al hecho de que no ha sido comprendida la conexión entre materialismo filosófico y materialismo histórico. Max Adler, en su *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlín, 1930, sostiene que el materialismo para Marx es del todo neutral respecto a la alternativa de idealismo y materialismo en la teoría del conocimiento. Al igual que los seguidores rusos de Mach y Avenarius, él sostiene que es posible unir sin duda la teoría marxista con

momentos que ligán a Marx con los antiguos materialistas. Ahora, el problema de la conexión entre concepción materialista de la historia y materialismo filosófico, no es de ninguna manera de importancia secundaria, o una cuestión de mero interés terminológico. Marx mismo, por otra parte, es consciente de que definir "materialista" su concepción, no es un simple modo de expresarse, filosóficamente no comprometedor, *pour épater le bourgeois*, sino que pertenece en un sentido bien preciso a la historia de la filosofía materialista. En la "Introducción" a la "Crítica de la economía política", (1857) viene enunciado no solamente el programa de mostrar la dependencia de las formas del Estado y de la conciencia de las relaciones de producción y de intercambio, contra las "recriminaciones al materialismo de esta concepción"², sino de igual manera y expresamente la "relación con el materialismo naturalístico"³, aunque Marx después no haya nunca esclarecido explícitamente esta relación.

El problema por esclarecer aquí es en qué medida una teoría que pone el modo de producción y de reproducción de la vida inmediata del

un idealismo subjetivo. De manera semejante se expresa a este propósito Karl Kautsky en su *Materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlín, 1927, vol. I, p. 28: "La filosofía nos interesa... sólo en cuanto tiene que ver con la concepción materialista de la historia. Y esta última nos parece conciliable no sólo con Mach y Avenarius, sino también con muchas otras filosofías". Karl Liebknecht, en su *Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung*, Múnaco, 1922, p. 107, niega cualquier conexión entre concepción materialista de la historia y materialismo filosófico: "Aquella no es 'materialista', no tiene un hilo conductor materialista, por lo menos en sentido propio, en sentido filosófico; tiene a lo más una reminiscencia de materialismo en sentido moralista vulgar". Cfr. también p. 186: "También la concepción materialista de la historia es en sustancia psíquico-intelectual; esto es, los factores que ella fundamentalmente considera, son en esencia psíquico-intelectuales". Franz Mehring, cuya actitud en el plano filosófico es característica de la socialdemocracia anterior a la guerra, afirma de acuerdo con Plechanov: "Marx y Engels se han quedado siempre en el plano filosófico de Feuerbach, en la medida en que no lo han ampliado y profundizado, trasladando el materialismo al campo histórico, y han sido por consiguiente, para hablar claramente, materialistas mecanicistas en el campo de las ciencias naturales, y materialistas históricos en el campo histórico-social". En *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, VI, Berlín, 1931, p. 337. Ahora, también prescindiendo del hecho de que la filosofía de Feuerbach no se reduce a un puro mecanicismo, Mehring absolutiza en un sistema francamente neo-kantiano la diferencia cualitativa entre naturaleza e historia. Para él la teoría marxista consta de dos partes, una filosófica, que se refiere *solamente* a las ciencias de la naturaleza, y otra pertinente a las ciencias históricas, que tiene por objeto la sociedad. Que también los estudios más recientes sobre Marx no hayan comprendido la superación del materialismo naturalista en materialismo dialéctico y permanezcan firmes en la separación entre teoría de la naturaleza y teoría de la historia, lo demuestra una afirmación de G. H. Sabine: "Marx, siguiendo a Hegel, había considerado la dialéctica como un método particularmente apto para los estudios sociales, que tratan de tópicos en los cuales el desarrollo y el progreso son factores fundamentales. En cambio las ciencias que tratan de la naturaleza inanimada, como la física y la química, pueden servirse muy útilmente, creía Marx, de un materialismo no dialéctico, como el de Holbach". En: *A History of political theory*, New York, 1953, p. 815 (Trad. italiana, Milán, 1959, p. 645).

2. *Crítica de la Economía política*, p. 196 (p. 267).

3. *Ibid.*

hombre como el momento en última instancia decisivo del desarrollo histórico de la sociedad, presuponga un materialismo filosófico. A este fin, se deben retomar aquí algunos aspectos, hasta ahora poco considerados del desarrollo teórico de Marx. En primer lugar, hay que tomar en consideración el juicio expresado en "La sagrada familia" sobre los iluministas franceses y sobre las corrientes de socialismo utópico que derivan de allí. El materialismo viene sin duda alguna definido como "la teoría del *humanismo real*, y la base *lógica del comunismo*"⁴. Marx da particular importancia a Helvetius, en el cual se dan elementos que empujan la gnoseología sensista de Locke, hacia una teoría materialista de la sociedad:

Si el hombre deriva toda noción, toda sensación, etc., del mundo de los sentidos y de la experiencia en el mundo de los sentidos, se trata entonces de ordenar el mundo empírico para que el hombre, en él, haga experiencia de aquello —y se habitúe a lo que es verdaderamente humano, de manera que el hombre haga experiencia de sí como hombre. (...) Si el hombre está plasmado por las circunstancias es necesario plasmar humanamente las circunstancias. Si el hombre es social por naturaleza, él desarrolla su verdadera naturaleza únicamente en la sociedad, y el poder de su naturaleza debe necesariamente tener su medida no en el poder del individuo aislado, sino en el poder de la sociedad⁵.

Al lado de tales elementos iluminísticos, en los cuales viene directamente anticipada la teoría socialista, no debe descuidarse la importancia —para el desarrollo del joven Marx— de la crítica, hecha entonces también por Schelling, al sistema de Hegel. La "*crítica del derecho público Hegeliano*", con expresión que recuerda un tema böhmiano vuelto a tomar por Schelling, define la familia y la sociedad civil, como "el oscuro fondo natural, dentro del cual se enciende la luz del Estado"⁶. Más tarde prevalece, como es conocido, la terminología de Feuerbach. Las primeras formulaciones del materialismo histórico en "*La sagrada familia*" todavía fragmentarias y feuerbachianas en la terminología, hablan de la sociedad, de una manera abstracta e indiferenciada, como "base natural"⁷ del Estado. Los productos de la sociedad tienen todavía aquí con ella, la misma relación que tiene el espíritu con la naturaleza en Feuerbach. Que un materialismo naturalístico represente para Marx el presupuesto tácito para una válida teoría de la sociedad, aparece con

4. *La Sagrada Familia*, p. 173 (p. 262). También Lenin ve en la concepción marxista de la historia la continuación consecuente del materialismo francés. Cfr. *Marx-Engels-Marxismus*, Berlín, 1957, pp. 10 y siguientes. Para la conexión entre materialismo francés y materialismo marxista, cfr. además Roger Garaudy, *Las fuentes francesas del socialismo científico* (trad. alemana Lipsia, 1954). En el iluminismo francés hay también corrientes de pensamiento "histórico-natural", que pasan a través de Buffon y Lamarck y llegan hasta Darwin y Marx.

5. *La Sagrada Familia*, p. 172.

6. *Werke*, vol. I, p. 205.

7. *La Sagrada Familia*, p. 148.

particular claridad también en un pasaje de "*La sagrada familia*" dirigido contra la izquierda hegeliana:

¿La crítica cree haber llegado solamente al *principio* del conocimiento de la realidad histórica, al excluir *del* movimiento histórico el comportamiento teórico y práctico del hombre hacia la naturaleza, la ciencia y la industria? ¿O cree haber ya conocido efectivamente cualquier período sin, por ejemplo, haber conocido la industria de ese período, el modo de producción inmediato de la vida misma? Naturalmente la crítica, espiritualista, *teológica*, conoce solamente —conoce al menos en su imaginación— los hechos políticos, literarios y teológicos de la historia, los principales y de importancia estatal. Como separa el pensamiento de los sentidos, el alma del cuerpo, a sí misma del mundo, de la misma manera, la crítica separa la historia de la ciencia, de la naturaleza y de la industria, de la misma manera ve el lugar de nacimiento de la historia, no en la producción burdamente *material* que tiene lugar sobre la tierra, sino en el cielo, en el formarse vaporoso de las nubes⁸.

En este paso, es interesante observar que Marx no recrimina simplemente a los jóvenes hegelianos una falsa interpretación de la historia, en la cual permanecen descuidados la producción material y los efectos de las ciencias naturales, sino demostrar que, en cuanto filósofos idealistas, deben llegar necesariamente a esta concepción de la historia. Quien separa el pensamiento de los sentidos, el alma del cuerpo, no está en grado de comprender la relación entre los fenómenos culturales y la esfera de la producción material.

El materialismo antropológico de Feuerbach, que tiene por objeto no el movimiento mecánico de los átomos, sino el hombre en cuanto ser subjetivo-sensible y la variedad cualitativa de la naturaleza, sugiere a la teoría marxista de la historia, su concepto de "base". Feuerbach, a través de su inversión materialista de la especulación hegeliana, va más allá de una crítica meramente interna al idealismo, como la de los jóvenes hegelianos. El abandona así, para usar las palabras de Marx, la "desnuda especulación" y pasa a la "sobria filosofía"⁹. Los *Manuscritos* de París subrayan con fuerza, la importancia de Feuerbach:

Solamente con Feuerbach tiene comienzo la crítica positiva humanística y naturalística, porque es menos ruidoso, es más seguro, profundo, amplio y durable el efecto de los escritos feuerbachianos, los únicos escritos desde la "*Fenomenología*" y la "*Lógica*" de Hegel, en los cuales está contenida una real revolución teórica¹⁰.

Con su antítesis abstracta al idealismo, Feuerbach prepara a Marx el terreno para un nuevo planteamiento no idealista del pensamiento¹¹; pero en este repudio del idealismo, vienen envueltos a veces importantes motivos dialécticos, que más tarde Marx mismo retomará. En algunos

8. *Idem*, pp. 197-8.

9. *Idem*, p. 164.

10. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 176.

11. En su escrito *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en "Logos" XVII, Tubinga, 1928, Karl Löwith se ocupa de manera

pasos de "La sagrada familia", por ejemplo, parece que Marx, de acuerdo con Feuerbach, identifique sin más, la dialéctica con el idealismo. En la "Ideología Alemana", en las "Tesis" y en todas las obras sucesivas, Marx vuelve sin embargo —pasando a través de la crítica Feuerbachiana de Hegel—, a posiciones hegelianas.

Las interpretaciones tradicionales de las relaciones Feuerbach-Marx, se limitan máximo a indagar en qué medida la crítica atea de Feuerbach a la religión y a la metafísica espiritualista, haya estimulado o directamente vuelto posible la crítica de Marx a Hegel. La base antropológica-naturalística de los motivos críticos de Feuerbach, aparece así, menos evidente, si bien sean para la historia del origen de la dialéctica materialista, de una importancia mayor de cuanto se crea ordinariamente. Erich Thier¹² es uno de los pocos que subrayan que el influjo de Feuerbach sobre Marx no consiste únicamente en su ateísmo, ya familiar a quien conocía el iluminismo francés y la crítica bíblica de los jóvenes hegelianos, cuanto en su "pathos" por la naturaleza y por el hombre. Para entender el concepto de naturaleza marxista, son muy importantes los dos trabajos Feuerbachianos de 1842-43. "*Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*" y "*Principios de la filosofía del porvenir*". Y no tanto el escrito de 1841, "*La esencia del cristianismo*" sobre el cual ha insistido Engels en su monografía sobre Feuerbach.

La crítica de Feuerbach a Hegel se dirige al punto crucial de todo sistema idealista: el concepto de naturaleza. Para Hegel, la naturaleza es un derivado respecto de la idea:

profunda del papel de Feuerbach en la decadencia del idealismo especulativo. El pone justamente de relieve que no se puede juzgar rectamente el carácter específico de la filosofía feuerbachiana en cuanto conciencia de esta decadencia en la situación del *Vormärz*, si se asimila abstractamente a Feuerbach a la obra de los filósofos idealistas alemanes: "Con Feuerbach comienza la época de un (...) filosofar ajeno a la tradición, y que —considerado respecto al pasado— regresa a un nivel primitivo en el plano conceptual y metodológico, pero que —respecto al futuro— es una seria tentativa de transformar la problemática filosófica conforme a la conciencia modificada, de la existencia propia de su generación". En: "Logos", vol. XVII, Tubinga, 1928, p. 327. Para ver el papel de Feuerbach en la historia de la formación del materialismo dialéctico cfr. además Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlín, 1952, pp. 378-84: aquí se ponen de relieve de un modo particular aquellos momentos de la teoría antropológico-naturalista de Feuerbach que van más allá de un materialismo mecanicista. También es interesante el último juicio de Marx sobre Feuerbach, formulado en el momento en que Marx volvía por segunda vez a su relación con Hegel, en conexión con los análisis económicos desarrollados en los años cincuenta y sesenta: "Comparado con Hegel, Feuerbach es absolutamente pobre. Pero después de Hegel, él hace época ya que ha puesto el acento sobre ciertos puntos desagradables para la conciencia cristiana e importantes para el progreso de la crítica, y que Hegel había dejado en un místico *claro-oscuro*". (Carta de Marx a Schweitzer del 24-I-1865, en *Ausgewählte Briefe*, p. 181).

12. Cfr. su introducción a *Nationalökonomie und Philosophie*, Calonia, Berlín, 1950, p. 25.

La naturaleza es lo primero en el tiempo. Pero el *primus* absoluto es la idea. Este *primus* absoluto es el último, el verdadero principio, el alfa y la omega ¹³.

La filosofía de la naturaleza se pone para Hegel como la ciencia de la idea en su ser otro. En la naturaleza la idea se presenta en una forma inmediata no todavía purificada en el concepto. Ella es el concepto, puesto en su a-conceptualidad. La naturaleza no es para Hegel un ser en sí determinado, sino el momento de la alienación que la idea atraviesa en cuanto universal-abstracto, para retornar en sí, sin residuos, en el espíritu. Uno de los pasajes más singulares y problemáticos de la filosofía Hegeliana en general es aquel, igualmente criticado por Feuerbach y por Marx, de la "Lógica" (cuyo resultado es la idea pura) a la "*Filosofía de la naturaleza*", es decir, del pensamiento al ser material-sensible:

La absoluta libertad de la idea es sin embargo, que ella (...) *se resuelve a dejar salir libremente de sí como naturaleza*, el momento de su particularidad, o de su primer determinarse y ser otro, la idea *inmediata* que es su reflejo ¹⁴.

En Hegel no sólo permanece oscuro de qué modo la idea, al pasar a la naturaleza, se dialectiza por así decir fuera de sí, en qué modo ella, que en cuanto absoluta existe ya desde siempre junto a sí, llegue a alienarse, a dispersarse en un mundo del ser material-objetivo; sino también cómo la naturaleza, una vez que ha sido producida por la idea, suprima gradualmente todas las determinaciones naturales, y traspase en el Espíritu, como a su más alta verdad. No por casualidad, el modo en que Hegel describe este pasar de la naturaleza al Espíritu, reclama a la mente la conclusión privada de materialidad (en el estadio del saber absoluto), de la dialéctica del saber y de su objeto en la "Fenomenología", conclusión criticada por Marx:

Hemos hecho notar en la introducción a la filosofía del espíritu, que la naturaleza misma suprime su exterioridad y dispersión, su materialidad como algo que no es verdadero, que no está conforme al concepto que está en ella, y llegando así a la inmaterialidad, traspasa en el espíritu ¹⁵.

Porque la naturaleza depone progresivamente su exterioridad y genera el alma, Hegel sostiene poder concluir de allí el carácter inmaterial de la naturaleza en general:

Puesto que todo lo que es material es suprimido por el espíritu que es en sí y obra en la naturaleza y este suprimir se cumple en la sustancia del *alma*, el alma emerge como idealidad de *todo* aquello que es material, como toda la inmaterialidad, así que todo lo que se llama materia —por cuanto ilusione a la representación con

13. *System der Philosophie*, II, Glockner, Sämtliche Werke, Jubiläumausgabe, Stoccarda, 1927-30, nota al § 248, p. 58.

14. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 244, p. 199.

15. *System der Philosophie*, III, Glockner, op. cit., nota al § 389, p. 54.

una apariencia de autonomía— viene reconocido como algo que no es autónomo frente al espíritu ¹⁶.

A esta filosofía idealista de la naturaleza Feuerbach, como hemos visto, contrapone su antítesis abstracta: el naturalismo. Si la filosofía de Hegel es para él una filosofía desde el punto de vista de la filosofía, Feuerbach quiere presentarse a sí mismo como un filósofo desde el punto de vista de la no-filosofía. En las "*Tesis provisionarias*" Feuerbach caracteriza su programa de una "negación de toda filosofía de escuela" ¹⁷, de la manera siguiente:

El filósofo debe recibir en el texto de la filosofía aquello que en Hegel ha sido relegado a las *notas*; debe en resumidas cuentas, acoger en la filosofía aquello que en el hombre no filosofa, aquello que, más bien, va contra la filosofía y se opone al pensamiento abstracto. (...) La filosofía debe comenzar por esto no de sí misma, sino de su *antítesis*, de la *no-filosofía*. Este ser que está en nosotros, distinto del pensamiento, *antifilosófico* y *antiescolástico*, es el principio del sensualismo ¹⁸.

La nueva filosofía no pretende más tener un papel especial respecto a las otras ciencias, sino que, como éstas, tiene por presupuesto la naturaleza: tesis que en Marx, adecuadamente modificada, se puede seguir hasta en "*El Capital*":

Todas las ciencias deben fundarse sobre la naturaleza. Una teoría permanece una simple hipótesis, hasta que no se la encuentra sobre su base natural ¹⁹.

La naturaleza sin la cual la razón estaría privada de materia, está fundada en sí misma. "El ser es desde sí mismo y por obra de sí mismo" ²⁰. La naturaleza es *causa sui*. Feuerbach critica ante todo la concepción hegeliana de la naturaleza como alienación de la idea absoluta:

La doctrina Hegeliana, según la cual la naturaleza, o la realidad está puesta por la idea, no es otra que la expresión, en *términos racionales* de la doctrina *teológica*, según la cual la naturaleza es creada por Dios, o el ser material es creado por un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la "*Lógica*" la idea absoluta llega a una nebulosa "resolución", casi para documentar con las propias manos, que tiene origen del cielo teológico ²¹.

El pensamiento, el Espíritu, llega a ser para Feuerbach, de sujeto absoluto, que era una cualidad del hombre al lado de las otras cualidades naturales. Toda conciencia es conciencia de hombres en carne y hueso. La ciencia del hombre en cuanto ser sujeto de necesidades, sen-

16. *Idem*, p. 58.

17. *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, en *Principios de la filosofía del porvenir*, p. 64.

18. *Idem*, p. 59.

19. *Idem*, p. 67.

20. *Idem*, p. 63.

21. *Idem*, p. 62.

sible, fisiológico, es por tanto el presupuesto de toda teoría de la subjetividad:

Solamente el hombre es el *fundamento* y el *sostén* del Yo fichteano, de la mónada Leibniziana, del absoluto ²².

En el punto de apoyo de la filosofía clásica alemana, el yo supra-empírico, "la conciencia en general", se muestra definitivamente como una abstracción de sujetos finitos. Ya en la filosofía de Kant, el problema de la relación entre el yo-trascendental y el yo-sicológico empírico es bastante arduo. Aunque en la base del programa kantiano esté rigurosamente establecida la diferencia de los dos yo, en la concreta ejecución de la crítica de la *razón pura*, Kant no puede impedir que su diferencia desaparezca y que se fundan el uno en el otro. Su sujeto trascendental asume por esto una cierta coloración antropológica. En Feuerbach el hombre en cuanto ser empírico y natural, entendido como punto exclusivo del entero desarrollo del pensamiento, llega a ser el tema efectivo:

La nueva filosofía hace del *hombre* el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía, *incluyendo allí la naturaleza* considerada como fundamento del hombre. La nueva filosofía hace de la *antropología* con la *inclusión de la fisiología*, la *ciencia universal* ²³.

Así como en su crítica de la religión Feuerbach comprende los contenidos religiosos como una alienación de contenidos humanos sensibles, entiende el espíritu absoluto como una alienación del espíritu humano finito. La pre-existencia hegeliana de las categorías lógicas respecto de la creación del mundo y de un espíritu finito, queda con esto suprimida y las formas lógicas son explicadas como funciones de los hombres finitos:

Sólo el hombre es la *realidad*, el *sujeto de la razón*. El *hombre* piensa, no el yo, no la razón ²⁴.

La diferencia insuprimible de concepto y realidad —que Hegel ciertamente reconoce, para devaluarla sin embargo, al mismo tiempo, en cuanto la atribuye al lado subjetivo como mera determinación intelectual— resulta necesariamente de la reducción del espíritu absoluto al humano. No es posible asir la "realidad factual" a través de una deducción sin lagunas. Feuerbach expresa este pensamiento con gran agudeza:

La *realidad se revela en el pensamiento no con números enteros, sino únicamente con fracciones*. Por otro lado, este desacuerdo entre pensamiento y realidad,

22. *Idem*, p. 67.

23. *Principios de la filosofía del porvenir*, p. 138.

24. *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, p. 52.

25. *Principios cit.*, p. 134.

es normal, porque reposa sobre la naturaleza del pensamiento, cuya esencia es la universalidad, a diferencia de la realidad, cuya esencia es la individualidad. Si este desacuerdo no llega al grado de una verdadera y propia contradicción *formal* entre realidad y contenido del pensamiento, depende del hecho de que el pensamiento no procede en línea recta, es decir, sobre la línea de la identidad consigo mismo, sino que queda interrumpido en su camino por la intuición sensible. Solamente el pensamiento que se determina y se rectifica mediante la intuición sensible, es pensamiento real y objetivo, es el pensamiento de la verdad objetiva ²⁶.

Puesto que Marx, yendo más allá de Feuerbach, introduce como momento constitutivo del proceso cognoscitivo no solamente la intuición sensible, sino la entera "praxis humana", él satisface también la exigencia Feuerbachiana de que la nueva filosofía deba diferenciarse "*toto genere*", de la antigua ²⁷. Sólo en cuanto se demuestran como momentos dialécticos de la praxis, las autoridades de Feuerbach, el hombre y la naturaleza, llegan a su concretización. También Marx como Feuerbach, habla de la "prioridad de la naturaleza externa" ²⁸ con la reserva crítica, sin embargo, de que toda prioridad es tal, solamente al interior de la mediación.

Si bien Marx define la naturaleza —el material de la actividad humana— como aquello que no es subjetivo, que no se resuelve en los modos de la apropiación humana, como aquello que es sin duda diferente de los hombres, él no concibe, sin embargo, esta realidad extra-humana, en el sentido de una objetividad inmediata, y por consiguiente, ontológicamente. Para Feuerbach el ente genérico hombre, dotado de meras cualidades naturales, y concebido como una subjetividad vacía ²⁹, está, frente a la naturaleza como muerta objetividad, de manera intuitivo-pasiva, no activo-práctica. Aquello que Feuerbach define como uni-

26. *Idem*, p. 132.

27. *Idem*, p. 141.

28. *La Ideología Alemana*, p. 41. Cfr. después *La Sagrada Familia* (A. Zamardo, p. 220) donde Marx dice: "En la filosofía de la historia de Hegel, como en su filosofía de la naturaleza, el hijo crea a la madre, el espíritu crea la naturaleza (...), el resultado crea el comienzo".

29. Ello coloca al abstracto naturalista Feuerbach en una singular relación de complementariedad con Kierkegaard. También Feuerbach quiere pensar "en la existencia". Cfr. *Principios*, p. 135. Ambos acusan a Hegel de abstracción en nombre de principios aún más abstractos que aquellos que se encuentran en el idealismo hegeliano. Ni refiriéndose a la tesis de la prioridad de la naturaleza, que no toma en cuenta los propios presupuestos histórico-sociales, ni refiriéndose a la interioridad religiosa, los críticos del idealismo logran alcanzar una mayor concreción. En su libro *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1950, Karl Löwith coloca a Marx y Kierkegaard uno junto al otro como críticos de Hegel; pero Marx está más cerca de Hegel que de Kierkegaard. Marx se da cuenta de que no se trata tanto de sustituir simplemente la teoría hegeliana de la mediación con un culto —aunque lo pretenda— del "dato inmediato", sino que para superar la forma hegeliana de la dialéctica es necesario dirigir el concepto de mediación —concebido por Hegel de manera idealista— contra su forma idealista. Para el carácter ontológico del materialismo feuerbachiano cfr. Lucien Sebag, *Marx, Feuerbach et la critique de la religion*, en "La nouvelle critique", París, 1955, n. 64, p. 32.

dad de hombre y naturaleza, se refiere al hecho por él transfigurado románticamente, del origen natural del hombre, pero no se refiere a su unidad con la naturaleza, mediada social e históricamente en la industria. Unidad que es también a todos los niveles diferencia, apropiación de un elemento extraño, contraste. El hombre Feuerbachiano no aparece como fuerza productiva independiente sino que permanece ligado a una naturaleza prehumana. La actividad física presupone, indudablemente, esta base natural como un elemento que se opone y que trasciende la conciencia. El trabajo obra siempre sobre algo consistente, que sin embargo, se muestra al mismo tiempo, frágil y penetrable por los sujetos. La caracterización antropológica que Feuerbach presenta del hombre, respecto del resto de la naturaleza, es para Feuerbach un sustrato sin historia, homogéneo, cuya resolución en una dialéctica de sujeto objeto, constituye el núcleo de la crítica marxista. La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo, la totalidad de lo que existe. Deteniéndose de manera inmediata delante de la simple totalidad, Feuerbach cae en el mito ingenuamente realista de una "naturaleza pura"³⁰ e identifica ideológicamente el ser inmediato del hombre, con su esencia. Marx no trata simplemente de sustituir el espíritu del mundo de Hegel con un principio igualmente metafísico, como sería una sustancia material del mundo. El rechaza el idealismo Hegeliano no como Feuerbach, abstractamente, sino que allí encuentra la verdad expresada en una forma aún no verdadera. El idealismo sostiene justamente que el mundo es mediado por el sujeto. Marx sostiene, sin embargo, que esta tesis puede ser utilizada en toda su importancia solamente si se toma el verdadero significado del "pathos", con el cual se habla desde Kant hasta Hegel, en términos de producir: el productor de un mundo objetivo, es el proceso histórico-social de la vida de los hombres. El que al principio de la edad moderna el ser natural extra-humano, se encuentre siempre cada vez más abajado a ser un momento

30. Cfr. a este propósito Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, París 1939, p. 49: "El humanismo de Feuerbach está, pues, fundado sobre un mito: la naturaleza pura en una misteriosa armonía con el hombre —armonía que sólo percibe el filósofo—. El objeto es considerado como objeto de intuición, no como producido por la actividad social o praxis. La naturaleza de Feuerbach es la de la selva virgen, o la de una isla de coral que acabara de surgir en el Pacífico". Cfr. también p. 89: "La naturaleza misma no existe para nosotros más que como contenida en la experiencia y en la práctica humana". La crítica a la "naturaleza pura" de Feuerbach puede ser profundizada ulteriormente. No sólo, como dice justamente Lefebvre, la naturaleza es siempre algo elaborado por el hombre, sino también los ámbitos de la naturaleza no tocados todavía por la producción humana —la selva virgen o la isla de coral en el Pacífico de Lefebvre— pueden ser concebidos solamente dentro de las categorías de la naturaleza humana ya apropiada. Como dice Hegel en la *Estética*, en oposición a la opinión corriente, la percepción de la belleza natural presupone ya la belleza artística; del mismo modo para Marx la naturaleza todavía no mediada por la sociedad adquiere significado sólo en vista de su posible elaboración.

de las estructuras sociales, se refleja filosóficamente en el hecho de que las determinaciones de la objetividad, vienen transferidas siempre más al sujeto, hasta que por último, en la especulación poskantiana, en él se resuelven sin residuos. También en Hegel el proceso productivo permanece entonces, en su conjunto (no obstante algunas extraordinarias intuiciones particulares) completamente espiritual. En la lógica de Hegel, dice Feuerbach, el pensamiento está "en ininterrumpida unidad consigo mismo. Sus objetos son solamente determinaciones del pensamiento, se resuelven puramente en el pensamiento"³². La contradicción entre sujeto y objeto viene superada en Hegel, en el interior del sujeto absoluto. Aunque la no identidad sea el momento propulsor en los estadios individuales del proceso dialéctico, sin embargo, al final del sistema triunfa la identidad idealista. Al contrario, en la dialéctica marxista se afirma en última instancia, el no-idéntico; y es por esto propiamente, por lo que Marx, en contraste con Feuerbach, reconoce plenamente, el significado de la dialéctica hegeliana:

La dialéctica hegeliana es la forma fundamental de toda dialéctica, pero después de haberla depurado en su forma mística...³³.

Por forma "mística" de la dialéctica hegeliana, Marx entiende la formulación idealística de la tesis de la mediatez de lo inmediato. El se atiene al monismo naturalístico de Feuerbach, en la medida en que también para él sujeto y objeto son "naturaleza". Al mismo tiempo él supera el carácter ontológico abstracto de aquello, poniendo en relación la naturaleza y cada conciencia de la naturaleza con el proceso vital de la sociedad. Puesto que los sujetos mediadores, los hombres, finitos, deter-

31. Sobre esta circunstancia llama particularmente la atención el joven Engels en un fragmento sobre Feuerbach editado en *La Ideología Alemana* (pp. 598-600), que se basa en el § 27 de los *Principios de la Filosofía del porvenir*. Feuerbach dice: "*Mi ser es aquello que es mi esencia*. El pez está en el agua; pero de este ser no se puede separar su esencia. También el lenguaje identifica ser con esencia. Solamente en el hombre ser y esencia se separan; pero sólo en casos excepcionales y desdichados: sucede entonces que no se posee la esencia aunque se posea el ser, pero justamente a causa de esta escisión no se es verdaderamente, quiero decir con el alma, donde se es de hecho, quiero decir con el cuerpo. [...] Todos los seres a excepción de los casos contra natura, se encuentran fácilmente allá donde están, y fácilmente son aquello que son, lo cual, en otras palabras quiere decir que su esencia no está separada de su ser y viceversa", pp. 109 ss. (p. 132). Engels reprocha a Feuerbach el carácter ideológico de estas frases: "Un bello panegirico sobre lo existente. Quita unos pocos casos contra natura, anómalos, y estarás de buen grado, a los siete años, en la huerta de una mina de carbón y trabajarás catorce horas al día, solo, en la oscuridad, y, siendo ése tu ser, ésa será también tu esencia. Es tu 'esencia' el verte absorbido por un ramo de trabajo". Puesto que la rica conexión mediadora de Hegel se endurece en Feuerbach en una positiva inmediatez, su materialismo ingenuo se vuelve idealismo ingenuo, que considera la identidad de fenómeno y de esencia del hombre —que justamente en la realidad social no es posible encontrar—, como simple "datidad" natural.

32. L. Feuerbach, *Principios*, § 11, p. 81.

33. Carta a Kugelmann de 6-III-1858.

minados en el espacio y el tiempo, son ellos mismos una parte de la realidad material por ellos mediada, el pensamiento de la mediatez de lo inmediato, en su versión marxista, no conduce al idealismo por el hecho de que Marx, en contraste con Feuerbach, considere plasmada socialmente la inmediatez de la naturaleza, ésta no es para él una apariencia inconsistente, sino que conserva su prioridad genética respecto a los hombres y a su conciencia.

Marx se representa la realidad extrahumana, independiente de los hombres, pero al mismo tiempo mediada con ellos o de todas maneras mediable, con los términos (usados por él como sinónimos) de "materia", "naturaleza", "materialidad de la naturaleza", "cosa natural", "tierra", "momentos objetivos de existencia del trabajo", "condiciones objetivas" o "concretas del trabajo". Puesto que también los hombres constituyen una parte de esta realidad, el concepto marxista de naturaleza se identifica con el de la realidad en todo su conjunto³⁴. El concepto de la naturaleza como completa realidad, no desemboca, sin embargo, en una "concepción del mundo" exhaustiva o en una dogmática metafísica, sino que se limita a circunscribir el horizonte de pensamiento, dentro del cual se mueve un nuevo materialismo, el cual, según las palabras de Engels, consiste en explicar el mundo a partir del mundo mismo³⁵. Este concepto de naturaleza es suficientemente "dogmático" para excluir de la construcción teórica todo lo que para Marx significa misticismo o ideología; pero es al mismo tiempo, suficientemente no dogmático para impedir que la naturaleza reciba a su vez, una consagración metafísica, o se cristalice en un principio ontológico supremo.

La naturaleza en este sentido amplio, es el único objeto del conocimiento. Ella incluye en sí las formas de la sociedad humana, así como inversamente ella se manifiesta en el pensamiento y en la realidad sólo en virtud de estas formas. Fiel en esto al sensualismo Feuerbachiano, Marx se mueve desde la sensibilidad como desde la "base de toda ciencia"³⁶. La teoría materialista coincide sin duda, según Marx, con una actitud científica:

Sólo si parte de la sensibilidad, en la doble forma de Conciencia *sensible* y de necesidad *sensible*, o sea, sólo si la ciencia se mueve desde la naturaleza, es ella una ciencia real³⁷.

34. Cfr. *Crítica de la Economía Política*, p. 197.

35. *Dialéctica de la Naturaleza*, p. 22.

36. *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, p. 266.

37. *Ibid.* Este principio vale también para el Marx maduro. Cfr. *El Capital*, I, 2, pp. 72-73, nota. También Sidney Hook en su libro *From Hegel to Marx*, N. Y., 1936, p. 28, sostiene que Marx concibe el materialismo como la "más clara expresión de la metodología de la ciencia".

El mundo sensible y los hombres finitos en su interacción histórico-social —esencia y fenómeno al tiempo— son las únicas magnitudes con que trabaja la teoría marxista. Para Marx, en el fondo, no existen más que, “el hombre y su trabajo, por un lado, y la naturaleza y sus materiales, por otro”³⁸. Partiendo de la lógica objetiva de la situación del trabajo humano, él busca comprender la estructura también de los otros ámbitos de la vida:

La tecnología devela el comportamiento activo del hombre hacia la naturaleza, el inmediato proceso de producción de su vida, y en consecuencia también, de sus relaciones sociales vitales y de las representaciones espirituales que salen de allí³⁹.

En el cuadro de su mutable lucha con la naturaleza, los hombres interpretan el mundo en las diferentes esferas de su cultura: tanto para Marx como para Feuerbach, todas las representaciones que se refieren a regiones sobrenaturales del ser, son expresiones de una organización negativa de la vida. El movimiento histórico⁴⁰ es una relación recíproca de los hombres con los hombres y con la naturaleza. Si el mundo material abarca tanto al sujeto como al objeto, entonces es también verda-

38. *El Capital*, I, 1, p. 202.

39. *Idem*, I, 2., pp. 72-73.

40. En *La Ideología Alemana* Marx critica a Feuerbach porque en éste, movimiento histórico y naturaleza caen el uno fuera de la otra: “Mientras Feuerbach es materialista, para él la historia no aparece, y cuando toma en consideración la historia no es materialista”, p. 42 (p. 43). Pero también allí donde la naturaleza entra en la consideración de la historia, no es nunca considerada como un momento de la producción social. A partir de Montesquieu se conocen muchísimas “teorías del ambiente geográfico”, que ven en la naturaleza un factor externo que actúa mecánicamente, al cual los hombres deben adaptarse también mecánicamente. También la interpretación que ha dado de Marx G. W. Plechanov no está del todo exenta de semejantes deformaciones darwinianas. En su *Beitrag zur Geschichte des Materialismus*, Berlín, 1946, él dice en la página 135: “El carácter del ambiente natural determina el del ambiente social”. También en la *Vernunft in der Geschichte* de Hegel, Hamburgo 1955, p. 187, se habla del “contexto natural” sólo como “base geográfica de la historia del mundo”, y no en primer lugar como presupuesto objetivo del trabajo social, si bien otras veces en Hegel la relación de trabajo es mediada. En la *Dialéctica de la Naturaleza* Engels critica ásperamente las teorías del ambiente geográfico y pone de relieve el factor subjetivo humano: “Es por eso unilateral la concepción naturalista de la historia, como por ejemplo, más o menos, en Draper y otros científicos; como si exclusivamente la naturaleza actuara sobre el hombre, como si exclusivamente el ambiente natural en general condicionara su desarrollo histórico. Ella olvida que también el hombre actúa sobre la naturaleza, la modifica, se construye nuevas condiciones de vida. De la ‘naturaleza’ de Alemania como era en el tiempo de la migración de los germanos, ha quedado desdichadamente poco. La superficie de la tierra, el clima, la vegetación, la fauna, los hombres mismos se han modificado infinitamente, y todo ello por obra de la actividad humana, mientras que las modificaciones que han tenido lugar en el mismo período en la naturaleza de Alemania, sin intervención activa del hombre, son incalculablemente pequeñas”, pp. 224-25. Para la relación entre la teoría del ambiente geográfico y la concepción marxista de la historia, cfr. también Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Halle, 1948, p. 511. Acerca del efecto sólo mediato que el ambiente geográfico tiene sobre el curso histórico, cfr. J. W. Stalin, *Materialismo dialéctico y Materialismo histórico, en Cuestiones del Leninismo*, Moscú, 1947.

dero que en la historia, respecto a la unidad del hombre con la naturaleza, se afirma su diferencia, es decir, en último análisis, la necesidad del trabajo.

La naturaleza interesa a Marx, en primer lugar, como momento de la praxis humana. Los *manuscritos* de París, ponen de relieve con gran fuerza que:

La naturaleza tomada abstractamente, por sí, separada del hombre es *nada* para el hombre ⁴¹.

Hasta que la naturaleza no sea trabajada, económicamente no tiene valor, o mejor, es sólo valor potencial que espera ser realizado:

El mero material natural, en cuanto no está objetivado en él algún trabajo humano, es por esto una mera materia que existe independientemente del trabajo humano, no tiene ningún valor, porque el valor es sólo trabajo objetivado... ⁴².

Algunos motivos filosóficos no encontrables en forma explícita en otros escritos de Marx, se pueden sacar también de sus alusiones a la historia de la filosofía en "La sagrada familia". Sobre todo, la siguiente caracterización general del sistema hegeliano, muestra cómo el materialismo de Marx debe entenderse en sentido ontológico:

En Hegel, se tienen tres elementos: la *sustancia espinosiana*, la *autoconciencia fichteana*, y la *unidad hegeliana* de las dos, necesariamente contradictoria, el espíritu absoluto. El primer elemento es la naturaleza, disfrazada metafísicamente en su separación del hombre; el segundo, es el *espíritu* disfrazado metafísicamente en su separación de la naturaleza; el tercero es la unidad, disfrazada metafísicamente de los dos anteriores: El hombre real y el género humano real ⁴³.

Marx rechaza aquí tres posiciones. En el concepto espinosiano de sustancia, él combate la concepción de un "en-sí" de la naturaleza, no mediado por el hombre. En la autoconciencia fichteana, es decir, en la concepción del sujeto propia de todo el idealismo alemán, la autocrítica de la conciencia y de sus funciones frente a la naturaleza. El sujeto mediador no es simplemente "espíritu", sino el hombre como fuerza productiva. En el absoluto de Hegel, por último, en la unidad de la sustancia y sujeto, ve la unidad de momentos producida no de manera históricamente concreta, sino "disfrazada metafísicamente". Como la naturaleza no se puede separar del hombre, inversamente también, el hombre y sus producciones espirituales no se pueden separar de la naturaleza. La función intelectual humana es un producto histórico natural. Marx define el proceso del pensamiento como un proceso natural:

Como el proceso mismo de pensar nace de las condiciones y es él mismo un proceso de la naturaleza, la auténtica comprensión intelectual puede ser siempre sólo

41. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 311.

42. *Grundrisse*, p. 271. Para la *Grundrisse* cfr. aquí el capítulo II, § 1.

43. *La Sagrada Familia*, pp. 182-83.

la misma, y se puede distinguir sólo gradualmente, según la madurez del desarrollo y también el órgano que se piensa ⁴⁴.

Se encuentra desde el principio sobre un camino equivocado, quien ve en el materialismo una idea unitaria, y en su historia un puro desarrollo inmanente del pensamiento ⁴⁵. Si se prescinde de ciertos rasgos formales que son comunes a toda filosofía materialista, se ve que el materialismo en su método, en sus intereses específicos, en general en sus contenidos típicos, cambia histórica y socialmente. Lo que en un siglo, es de la más grande importancia, puede mostrarse como secundario en el siglo siguiente. El materialismo es siempre, sin embargo, como toda la filosofía, un aspecto intelectual del proceso vital de los hombres:

El mismo espíritu que con las manos de los obreros crea las ferrovías, crea en los cerebros de los filósofos, los sistemas filosóficos. La filosofía no habita fuera del mundo, así como el cerebro, aunque no resida en el estómago, no está por esto, fuera del hombre; ciertamente, es más fácil que ella resida en el mundo junto al cerebro, que no en el suelo, junto a los pies, mientras algunas otras esferas humanas deben radicarse muy bien con los pies en la tierra y con las manos, coger los frutos del mundo, antes de intuir que también la "cabeza" pertenece al mundo, y que esto es precisamente, el mundo de la cabeza ⁴⁶.

Mientras para el materialismo iluminista burgués del siglo XVII y el siglo XVIII, el centro de la problemática es la materia en su determinación física y fisiológica, en una concepción materialística que tiene por contenido esencialmente la crítica de la economía política, la materia debe ser categoría social en el sentido más amplio. Las proposiciones de la metafísica y de las ciencias de la naturaleza sobre todo las de la mecánica (sobre las cuales se funda, salvo pocas excepciones, todo el materialismo pre-marxista), no resultan de una problemática autónoma, sino que son algo enteramente derivado. Ya en su *excursus* histórico-filosófico en La sagrada familia, Marx muestra que el materialismo fisicalista, tanto en la dirección de sus intereses como en sus afirmaciones dogmáticas sobre la realidad, está ligado a problemas históricamente determinados de la emancipación social de la burguesía. En consecuencia, los objetos tradicionales del materialismo, retornan en Marx en la medida en que él los comprende genéticamente, a su función social. Esto que pertenece al A, B, C, de todo materialismo, tiene su puesto también en Marx, pero no como afirmación aislada, sino esencialmente como algo superado en la historia dialéctica de la sociedad, y que se puede

44. Carta a Kugelmann del 11-VII-1868.

45. Para el contraste entre idealismo y materialismo en la historia de la filosofía cfr. sobre todo Max Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 12, cuaderno I, Leipzig, 1933.

46. Marx. El artículo de fondo del n. 179 de la "Gaceta de Colonia", en *Escritos políticos de juventud* al cuidado de L. Firpo, Turín, 1950, p. 146.

entender plenamente, sólo partiendo de ella. "*El Capital*" critica explícitamente al materialismo precedente porque a éste, se le escapa la relación entre las propias formulaciones y el proceso histórico:

Los defectos del materialismo abstractamente modelado sobre las ciencias naturales, que excluye el *proceso histórico*, se ven ya en las concepciones abstractas o ideológicas de sus portavoces tan pronto se arriesgan un poco más allá de su especialización ⁴⁷.

La polémica marxiana contra Feuerbach en la *Ideología Alemana*, muestra de manera clásica cómo las ciencias de la naturaleza, convertidas desde entonces, en una fuente fundamental de afirmaciones materialísticas, no proporcionan una conciencia inmediata de la realidad natural, puesto que la relación del hombre con ella no es propiamente teórica, sino orientada hacia su transformación práctica. Las ciencias naturales son determinadas socialmente, por cuanto atañe a su horizonte de búsqueda, a su método y también al contenido de aquello que de vez en cuando, se llama materia. La citada polémica contra Feuerbach, que debe ser comprendida en conexión con las tesis elaboradas en el mismo período, se coloca del todo dentro del cuadro del pasaje marxista de un materialismo intuitivo a un nuevo materialismo, de tipo dialéctico. Marx muestra que las afirmaciones feuerbachianas sobre la naturaleza no se refieren a datos elementales, sino que son mediadas, como la naturaleza misma:

Feuerbach, habla en particular, de la intuición de la ciencia de la naturaleza, hace mención de secretos que se revelan solamente al ojo del físico o del químico; pero sin industria ni comercio, ¿dónde estaría la ciencia de la naturaleza? (...) Hasta esta ciencia "pura" de la naturaleza, obtiene su fin, así como obtiene el material, solamente a través del comercio y de la industria, a través de la actividad sensible de los hombres. Es tan cierto que esta actividad, este continuo trabajar y producir sensible, tal como existe ahora es la base del mundo sensible que si se interrumpiera sólo por un año, Feuerbach no sólo encontraría un enorme cambio en el mundo natural, sino que le vendría a faltar rápidamente todo el mundo humano, su misma facultad intuitiva y aun su misma existencia ⁴⁸.

El mundo sensible no es para Marx "una cosa dada inmediatamente desde la eternidad, siempre igual a sí misma, sino el producto de la industria y de las condiciones sociales" ⁴⁹; pero este mundo mediado socialmente es siempre un mundo natural, y como tal, precede históricamente a cualquier sociedad humana. No obstante todo reconocimiento del mundo social, "la prioridad de la naturaleza externa permanece firme, y todo esto no se puede aplicar a los hombres en cuanto seres originarios, producidos por generación equívoca sino cuando se conside-

47. *El Capital*, I, 2, p. 73.

48. *La Ideología Alemana*, pp. 41-42.

49. *Idem*, págs. 39-40.

re al hombre como distinto de la naturaleza. Por otro lado, esta naturaleza que precede a la historia humana, no es la naturaleza en cuanto tal de Feuerbach, no es la naturaleza que hoy no existe por ninguna parte, salvo quizás, en alguna isla coralina australiana de formación nueva, y que por lo tanto no existe para Feuerbach”⁵⁰. Que aquí Marx mantenga firme frente al factor de la mediación social, la prioridad de la naturaleza externa y de sus leyes, es bastante importante, en el plano gnoseológico y se discutirá detalladamente enseguida.

No es sólo porque el material natural está mediado por sujetos que trabajan, por lo que no puede ser considerado como principio supremo del ser. Los hombres en su producción no tienen nunca nada que ver con la materia en cuanto tal, sino siempre únicamente con sus concretos modos de existencia, determinados cuantitativa y cualitativamente. Lo universal de la materia, su existir independientemente de la conciencia, existe sólo en lo particular. No existe ninguna materia originaria o ningún principio originario del ser. No sólo por su referirse a los hombres, es decir, en su “ser para otro”, sino también en su “ser-en-sí”, la realidad material no constituye un principio ontológico. Todavía menos que el idealismo dialéctico de Hegel, puede el materialismo dialéctico ser definido como una “filosofía de lo originario”. No existe sustancia autónoma, que pueda existir independientemente de sus determinaciones concretas. En sus *Notas al “Antidürring”*, Engels se expresa acerca del concepto de materia, de la manera siguiente:

N. B. La materia como tal, es una pura creación del pensamiento y una abstracción. Nosotros no tenemos en cuenta las diferencias cualitativas de las cosas, cuando las recogemos juntas, en su existencia física, bajo el concepto de materia. La materia como tal, a diferencia de las materias determinadas, existentes, no tiene, por esto, ninguna existencia sensible⁵¹.

Sobre el problema de la materia, vuelve todavía en “*La dialéctica de la naturaleza*”:

La materia y el movimiento no pueden (...) ser conocidos sino a través del estudio de las sustancias individuales y formas de conocimiento, y en la medida en que nosotros conocemos éstas, conocemos por lo tanto también, la materia y el movimiento en cuanto tales⁵².

El más reciente intento de una sistematización del materialismo dialéctico, renuncia explícitamente, de igual manera, al concepto de materia como sustancia “portadora” de accidentes secundarios. Como el espíritu, tampoco la materia es un principio unitario de la explicación del mundo:

50. *Idem*, pág. 41.

51. *Anti-Dühring*, Berlín, 1953, p. 470.

52. *Dialéctica de la Naturaleza*, pág. 229.

En contraste con el materialismo metafísico, el materialismo dialéctico rechaza la idea de una esencia última "inmutable" de las cosas, de una "sustancia fundamental absoluta", a cuyas propiedades "definitivas" y a cuyas manifestaciones deba reconducirse todo ser existente. En la naturaleza no hay nada de inmutable y no hay ninguna sustancia fundamental absoluta ⁵³.

Si esta concepción dialéctica del concepto de materia, a la que Engels y la filosofía rusa actual se acogen, demuestra que son conscientes del peligro de una ontología y quisieran huirle, esto sin embargo, no puede ser cierto, cuando ellos quieren explicar con el concepto de materia, el origen del universo en general. Cuando se hace de la materia una explicación del mundo metafísicamente omni-compreensiva, se parte de ella, se quiera o no, como de un principio universal, y no de algunos de sus modos concretos de existencia. Esto es puesto de relieve por Engels en un fragmento de su *Dialéctica de la naturaleza*:

Causa finalis - la materia y el movimiento que le está adherido. Esta materia no es una abstracción. Ya en el sol las sustancias individuales están disociadas, y no hay allí diferencia en su acción. Pero en el globo gaseoso de la nebulosa, todas las sustancias, aunque presentes separadamente, se funden en pura materia en cuanto tal, obran sólo como materia, no con sus propiedades específicas ⁵⁴.

Sólo si con Marx se reconoce la realidad material como ya mediada socialmente, se puede evitar la ontología y se puede dar verdaderamente razón de la afirmación de Engels, de que la materia en cuanto tal es una abstracción y que existen sólo determinados modos de ser de la materia.

Muy importante para comprender la relación del materialismo marxista con el materialismo filosófico en general, es también el problema tradicional del sentido de la historia y del mundo. La Dialéctica materialista no es teleológica, aunque en un primer momento, esto pueda parecer extraño. Ni la historia es para ella una colección caótica de hechos, como para Schopenhauer, ni una estructura espiritual unitaria como para Hegel. Marx no hipostatiza la historia panteísticamente. En

53. *Grundlagen der marxistischen Philosophie*, Berlín, 1959, trad. del ruso, p. 131. Para el problema del carácter no-ontológico del concepto de materia en el materialismo dialéctico, cfr. también el artículo de Götz Redlow, *Lenin über den marxistischen philosophischen Begriff der Materie*, en "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Berlín, 1959, año 7, cuaderno 2. La idea de que para el materialismo dialéctico no hay ningún principio único del ser, al cual se pueda referir toda otra cosa, se ha afirmado, sólo desde hace muy poco en Rusia. Cómo la filosofía soviética, dominada en los primeros veinte años por Deborin y sus discípulos, fue condicionada en su concepción de la materia por el concepto espinizista de sustancia, ha sido demostrado con gran claridad por G. L. Kline en su libro *Spinoza in Soviet Philosophy*, Londres, 1952. Se puede definir la fase inmediatamente post-staliniana de la filosofía rusa como una interpretación ontológico-realista de la dialéctica materialista, interpretación que recuerda por muchos aspectos a N. Hartmann. Hasta venía utilizado, para hablar del punto de vista de Marx, el término en sí contradictorio de ontología-materialista, que desde entonces hasta ahora ha sido adoptado por las corrientes aristotélico-tomistas para definir el marxismo.

54. *Dialéctica de la Naturaleza*, p. 236.

un primer tiempo, su pensamiento presenta todavía ecos del justificacionismo idealístico, cuando, de acuerdo con Hegel, hace alusión a la inevitable necesidad del dominio y del miedo en la "prehistoria".

En verdad, a través de las formaciones sociales que se siguen la una a la otra, según las leyes del desarrollo, emerge en la historia humana una especie de estructura universal, no sin embargo, en el sentido de una ininterrumpida "teleología". Si Marx concibe el mundo como un todo, el no piensa, sin embargo, que sea objeto de una idea unitaria que le dé un sentido. Para él vale únicamente lo que Hegel define el "punto de vista" teleológico finito⁵⁵. Fines finitos, condicionados en el tiempo y en el espacio, frente a ámbitos determinados del mundo material y social. La muerte como hecho antiutópico por excelencia, "demuestra la impotencia de toda la metafísica del significado y de toda la teodicea"⁵⁶. Todos los objetivos y fines que se presentan en la realidad, hacen referencia a los hombres, los cuales obran conforme a sus situaciones mudables. Separados de ellos, no tienen ningún significado. Solamente cuando el sujeto se prolonga como el espíritu de Hegel en un sujeto cósmico infinito, sus fines pueden ser al mismo tiempo los del mundo. Para Hegel "el punto de vista teleológico finito" vale sólo como algo limitado, que debe ser superado en la teoría del Espíritu Absoluto. Marx, al contrario, no conoce otros fines en el mundo, que no sean los puestos por los hombres. El mundo por eso, no puede nunca tener más sentido de cuanto los hombres hayan podido darle a través de la organización de sus relaciones. Aún si se produce una sociedad mejor, no por eso está justificado el doloroso camino de la humanidad hacia ella:

Que la historia haya hecho una sociedad mejor de una menos buena, que ella pueda realizar todavía otra mejor, es un hecho; pero otro hecho es que el camino de la historia pasa sobre el sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre estos dos hechos hay una serie de nexos explicativos, pero no un sentido justificativo⁵⁷.

Puesto que Marx no se mueve dentro de la idea de un significado universal que ya se haya dado a los hombres, la historia llega a ser una sucesión de procesos individuales que vuelven a comenzar siempre desde el principio. Ella puede ser comprendida únicamente, por una filosofía de la discontinuidad, que renuncie conscientemente a la pretensión de una deducción sin lagunas, con base en un principio. Quien comprende toda la historia humana pasada, no por ello ha comprendido en modo alguno un significado del mundo en general. Una formulación como la

55. *System der Philosophie*, II, 245, p. 35.

56. Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930, pp. 91 ss.

57. *Idem*, p. 92.

siguiente tomada de *Vernunft in der Geschichte*, Razón de la historia de Hegel, sería completamente impensable en Marx:

Debemos buscar en la historia un fin universal, el término final del mundo; y no un fin particular del espíritu subjetivo o del sentimiento; debemos alcanzarlo por medio de la razón, que no puede hacer, objeto de su interés un fin finito particular, sino solamente el fin absoluto ⁵⁸.

La interpretación de diversos aspectos demasiado metafísicos, que ha dado Ernst Bloch de Marx, está caracterizada entre otras cosas, por la tesis, siempre recurrente en sus escritos, de que también en la filosofía marxista se da un fin final del mundo. El habla en uno de sus últimos trabajos ⁵⁹, a la manera de Hegel, "del problema verdadero y real de un sentido de la historia en conexión con un sentido del mundo", que debería ser resuelto por el materialismo dialéctico. Deberemos esclarecer, cuando discutamos la utopía marxista de la relación entre hombre y naturaleza, qué consecuencia acarrea para el concepto de utopía en Marx, el asunto blochiano de un sentido del mundo. Aquí, en relación al problema del sentido del mundo, es conveniente llamar la atención sobre otro punto de vista. Marx defiende su irreductible ateísmo, no solamente haciendo referencia a los resultados de las modernas ciencias naturales ⁶⁰, sino mediante la crítica de la ideología. Como para Sartre, la libertad del hombre está garantizada para Marx por la no-existencia de Dios. La esencia del hombre no es definible de una vez por todas; ella no se ha manifestado en toda su amplitud. Al contrario, en toda la historia hasta hoy, que se califica como pre-historia por el hecho de que los hombres no son patrones de sus fuerzas frente a la naturaleza, la esencia humana ha sido brutalmente absorbida bajo las condiciones materiales de la conservación de su existencia. El hombre llega a una conciliación de su esencia con la existencia, sólo si se reconoce como la causa de sí mismo. Desde este punto de vista insisten de modo particular los "manuscritos":

Un ente se estima independiente, sólo cuando está sobre sus pies, y está sobre sus pies, apenas debe la propia existencia a sí mismo. Un hombre que vive por gracia de otro, se considera un ser dependiente. Pero yo vivo completamente por

58. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1955, p. 29.

59. *Differenziierungen in Begriff Fortschritt*, Berlín, 1957, p. 44.

60. Cfr. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 267, donde la argumentación de Marx se mueve en la dirección del iluminismo propio de las ciencias naturales: "La creación de la tierra ha recibido un poderoso golpe de la *geognosia*, es decir, de la ciencia que describe la formación de la tierra, el devenir geológico, como un proceso de generación espontánea. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría creacionista". También en *La Ideología Alemana* se presenta la tesis de que la vida orgánica es un producto de la naturaleza inorgánica. El Marx de la madurez, que sigue atentamente los resultados de las ciencias naturales, se refiere cada vez con más frecuencia al evolucionismo de Darwin como al presupuesto histórico-natural de su teoría de la historia.

gracia de otro, cuando no sólo le soy deudor del mantenimiento de mi vida, sino que también cuando él es quien ha creado mi vida, cuando es la fuente de mi vida; y mi vida tiene necesariamente un fundamento tal fuera de sí, cuando no es mi propia creación⁶¹.

Marx rechaza el problema ontológico del creador del primer hombre y de la naturaleza, como un "producto de la abstracción"⁶².

Pregúntate a tí mismo cómo has llegado a esa pregunta; pregúntate si tu pregunta no proviene de un punto de vista al cual no puedo responder porque es absurdo (...). Cuando te interrogas sobre la creación del hombre y de la naturaleza, tú haces abstracción, pues, del hombre y de la naturaleza. Los pones como no-existentes y, sin embargo, exiges que yo te los demuestre como existentes. Ahora yo digo: renuncia a tu abstracción, y renuncia así a tu pregunta; o también: si quieres mantener tu abstracción, sé consecuente, y si piensas al hombre y a la naturaleza como no-existentes, piénsate también a ti mismo como no-existente, ya que también eres, naturaleza y hombre. No pienses, no preguntes, ya que, apenas tú piensas y te preguntas, tu *abstraer* de la existencia de la naturaleza y del hombre, no tiene sentido⁶³.

Este paso singularmente elocuente, es típico para la relación de Marx con cualquier "Philosophia prima", *filosofía primera*. Las cuestiones relativas al ser pre-humano y pre-social de la naturaleza, no se pueden poner "abstractamente"; ellas presuponen cada vez un grado determinado de apropiación teórica y práctica de la naturaleza. Todo presunto sustrato absolutamente primero es siempre ya efecto de aquello que debe resultar de él y, entonces, no es absolutamente primero. Por lo cual según Marx, el problema del "acto de origen"⁶⁴ del hombre y de la naturaleza es histórico-social, más bien que metafísico:

Puesto que para el hombre socialista, toda la así llamada historia universal, no es sino la generación del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, así eso tiene la prueba evidente, irresistible, de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de origen. Puesto que ha llegado a ser prácticamente sensible y visible la esencialidad del hombre y de la naturaleza y ha llegado a ser prácticamente sensible y visible el hombre para el hombre como existencia natural, y la naturaleza para el hombre como existencia humana, resulta prácticamente imposible la cuestión de un ente extraño, de un ente que esté por encima de la naturaleza y del hombre; cuestión que implica la admisión de la inescenciabilidad de la naturaleza y del hombre⁶⁵.

61. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 267.

62. *Idem*, pp. 267-8.

63. *Ibidem*.

64. *Idem*, p. 268.

65. *Ibidem*.

El ateísmo marxista —que es una posición en el fondo, post-atéista— se opone a toda devaluación del hombre y de la naturaleza⁶⁶. Si para el idealismo la más alta esencia es Dios, para el materialismo, que se identifica con el humanismo, es el hombre. En el concepto de Dios, Marx ve la más abstracta expresión del dominio, siempre unida a la presuposición dogmática de un significado general, espiritual del mundo.

Si Dios existe, pierde toda importancia el hombre revolucionario como creador no de un sentido del mundo, sino de un todo social dotado de sentido, en el cual, cada individuo, se sabe superado y valorizado. Prometeo es para Marx, no sin motivo, el primer santo del calendario filosófico. La autoconciencia humana, dice en la *Disertación de doctorado*, debe ser reconocida como la “más alta divinidad”⁶⁷. Como la teoría se mueve siempre desde la conexión histórica mediatriz de hombre y naturaleza en la producción social, así también el ateísmo no es más una mera afirmación ideológica:

*El ateísmo, como negación de esta inesencialidad [de naturaleza y del hombre (A. S.)], no tiene ya sentido, porque es una negación de Dios, y pone la existencia del hombre, mediante esta negación. Pero el socialismo como tal no tiene ya necesidad de esta mediación. Parte de la conciencia sensible teórica y práctica del hombre y de la naturaleza como lo esencial*⁶⁸.

La problemática del materialismo en la historia de la filosofía ha sido siempre en la dirección de una explicación general del mundo, pero su verdadero interés, en sus exponentes mayores, no ha sido una colección dogmática de tesis metafísicas. Cuando el materialismo se empeña en empresas de este tipo, sus teorizaciones metafísicas tienen una acentuación completamente diversa con respecto a las opuestas teorizaciones de origen idealista. De la concepción que toda la materia es realidad y que toda realidad es materia, no descienden inmediatamente para los materialistas, principios éticos.

No obstante sus ligámenes exteriores con los problemas metafísico, teológicos, peculiares a la filosofía hegeliana, también el materialismo marxista no da respuesta a las cuestiones dentro de las cuales se mueve tradicionalmente la metafísica. Cercano en esto a los grandes enciclopedistas trata sólo a grandes líneas los problemas últimos de la metafísica, estando luego siempre atento a las necesidades que emergen de la praxis inmediata de los hombres. En la *Ideología Alemana*, hay un capítulo sobre Moisés Hess, en el que los idealistas se caracterizan en términos típicamente iluministas:

66. Ver también la crítica a E. Sue en *La Sagrada Familia*, donde Marx critica al cristianismo porque rebaja la naturaleza “a creación”.

67. Marx-Engels, *Ueber Religion*, Berlín, 1958, p. 8.

68. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 268.

Todos los idealistas, filósofos o religiosos, antiguos o modernos, creen en inspiraciones, revelaciones, salvadores, taumaturgos y dependen sólo del grado de su cultura si esta fe asume una forma burda, religiosa o una forma culta, filosófica ⁶⁹.

Si el materialismo marxista tuviera algo que ver con las enunciaciones abstractas orientadas hacia una concepción del mundo, como aquellas todavía tan difundidas de los países orientales, no diferiría en nada del idealismo degradado que hemos discutido más arriba. No lo abstracto de la materia, sino el concreto de la praxis social es el verdadero objetivo y el punto de partida de la teoría materialística. Sobre esta base, Marx afirma en la octava tesis sobre Feuerbach:

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen la teoría al misticismo, encuentran su solución racional en la praxis humana, y en la comprensión de esta praxis ⁷⁰.

Antes que preocuparse del problema de la naturaleza material o espiritual del alma, el cual aun en el caso de que se le dé una solución materialista, puede tener a veces en la sociedad una función idealista, y por consiguiente, desviante, el materialismo marxista considera, sobre todo, la posibilidad de eliminar el hambre y la miseria en el mundo. Con los moralistas materialistas de la antigüedad —los cuales en la concepción del placer se acercan hasta un idealista como Hegel— Marx tiene en común un momento endemoníaco. Por cuanto el materialismo no es, en primer lugar, una actitud moral y no consiste en la ciega divinización de rudos gozos sensuales, por otro lado sin embargo, no se reduce ciertamente a una teoría o a un método. “Al materialista no le interesa la razón absoluta, sino la felicidad —aun en su forma prohibida: el placer— y no tanto la así llamada felicidad interior, la cual se concilia demasiado frecuentemente con la miseria externa, sino una condición objetiva, en la cual también la subjetividad débil tenga sus derechos” ⁷¹. Por esto, cuando Engels en su escrito sobre Feuerbach ⁷² ataca el así llamado “prejuicio de los filisteos”, que interpretan el materialismo no sólo como teoría, sino también ligado a los placeres de los sentidos, se

69. *La Ideología Alemana*, p. 544.

70. *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels, *Ueber Religion*, p. 56.

71. Heinz Maus, *Materialismus*. En: *Zur Klärung der Begriffe*, editado por H. Burmüller, Múnaco, 1947, p. 63.

72. *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 36. B. Brecht ha visto agudamente la relación de los alemanes con el materialismo: “Los alemanes poseen una disposición escasa para el materialismo. Apenas si lo tienen de frente, lo convierten inmediatamente en una idea; el materialista es en este caso uno que cree que las ideas provienen de las condiciones materiales y no viceversa, y de la materia no se ocupan más. Se podría creer que hay solamente dos clases de personas en Alemania, los curas y los adversarios de los curas. Los representantes de éstos, figuras demacradas y pálidas, que conocen todos los sistemas filosóficos, los representantes de aquellos, señores corpulentos, que conocen todas las localidades vinícolas” (*Flüchtlingsgespräche*, Berlín y Frankfurt, 1961, pp. 20 ss.).

pregunta qué valor deban tener los inmensos esfuerzos, no solamente teóricos de los hombres, para ir más allá del capitalismo y si no debe estar también en juego el placer, la instauración de la felicidad de los sentidos. En la formulación de Engels se esconde algo de aquel rasgo ascético que Heine percibió muy pronto en el movimiento socialista, y que más tarde debía llegar a ser una de las causas primeras de una praxis enemiga del hombre. Quien no tiene nada que comer, debe por lo menos poseer una "concepción científica del mundo".

El esfuerzo teórico que tiende a hacer que ningún hombre en el mundo tenga que sufrir más privaciones materiales o intelectuales, no necesita ninguna "fundamentación" metafísica última. El materialismo crítico desdena continuar la tradición del puro filosofar, escrutando enigmas cósmicos o colocándose continuamente en discusión a sí mismo, según el estilo de las ontologías recientes. Su construcción intelectual es la de los hombres finitos y deriva de los papeles históricos determinados de la sociedad. Quiere liberar a los hombres de la jaula del férreo determinismo económico que ellos mismos han forjado. Si la teoría materialista individualiza los presupuestos sociales, aun de los más delicados productos de la cultura, no es sin embargo la "concepción" positiva que ha llegado a instaurarse en los países orientales. En el fondo, es un único juicio crítico sobre toda la historia hasta hoy, en la cual los hombres se han degradado como objetos de su dinámica económica, la cual se desarrolla de un modo ciegamente mecánico. Ernst Bloch dice justamente, que "hasta ahora no ha habido una vida humana, sino siempre una vida económica, que ha manipulado a los hombres y que ha hecho de ellos, no solamente esclavos sino explotadores"⁷³.

La economía es puesta en evidencia tanto por la teoría, cuanto por la realidad social misma. Sin embargo, ella no es para Marx un principio metafísico de explicación, como no lo es el proletariado. En lugar de dominar todas las cosas ella debe ser puesta de nuevo al servicio de los hombres. El elemento "materialista" de la concepción marxista, no consiste de ninguna manera en el reconocimiento de un inicuo primado de la economía, de esta abstracción enemiga del hombre, puesta en acto por la realidad. Aquella concepción es más bien el intento de dirigir finalmente la mirada de los hombres hacia la lógica espectral de sus re-

73. Ernst Bloch, *Spuren*, Berlín, 1930, p. 39. Respecto a esta interpretación, completamente equivocada es la tentativa de Alfred Seidel de entender el materialismo marxiano como una páfida teoría demistificante. En su disertación *Produktivkräfte und Klassenkampf*, Heildelberg, 1922 se lee en la p. 25: "en aquella definición de su concepción histórica como materialista se expresa el aspecto analítico-nihilista de Marx, y el sadismo hacia la verdad, que destruye con gozo diabólico todos los ideales y las ideologías, y privándolas de todo encanto las reduce a las circunstancias y a los intereses materiales". Citamos aquí la tesis de Seidel sólo porque ha sido muy difundida hasta hoy.

laciones, hacia esta pseudo-physis que hace de ellos mercancía y al mismo tiempo, les da la falsa ideología de haber salido ya de la dependencia. Horkheimer caracteriza la anarquía de la producción capitalista del modo siguiente:

El proceso no se cumple bajo el control de una voluntad consciente, sino como proceso natural. La vida de la comunidad resulta ciegamente, casualmente, inicua-mente, de la actividad caótica de los individuos, de las industrias y de los Estados ⁷⁴.

Puesto que la sociedad capitalista está dominada por su propio proceso vital, su racionalidad asume un carácter irracional, míticamente fatal, subrayado por Horkheimer:

La sociedad capitalista está frente a la propia economía, no de modo diverso de como el salvaje australiano está frente al rayo, al trueno y a la lluvia ⁷⁵.

El dominio sobre la naturaleza, si es injustamente organizado en el plano social, por grande que pueda ser su desarrollo, mantiene a los hombres supeditados a la naturaleza.

Acaece siempre que quien denuncia un mal, es acusado de glorificarlo o de propagarlo. El ejemplo típico de una completa deformación y distorsión del significado del materialismo en los críticos de economía política, es el libro de Peter Demetz "Marx, Engels y los poetas" ⁷⁶. En el sentir de Demetz (?) parece que Marx hubiera inventado todo aquello contra lo que combate. El materialismo marxista, no ha "privado, como piensa Demetz, la figura del poeta del elemento de la libertad y, en consecuencia, lo ha degradado a servidor verdaderamente impersonal de los procesos económicos" ⁷⁷, sino que ha sido el desarrollo real de la producción, alienada de los hombres, porque no está dominada por ellos. No porque sea un "rudo" economista, Marx renuncia con vigilancia incluso ascética en sus escritos y en sus esbozos programáticos, a todo tipo de discurso moralista o ideal. Es típico de su actitud, una carta a F. A. Sorge, en la cual lamenta el surgir de un "espíritu perezoso" en el partido y habla de una "completa banda de estudiosos inmaduros, y de doctores devaluados, que quieren dar al socialismo un carácter "más alto", ideal, es decir, que quieren sustituir la base materialista (que necesita un estudio objetivo serio, si se quiere obrar sobre ella) con una moderna mitología, con sus divinidades de justicia, libertad, *fraternidad* ⁷⁸. Precisamente porque no deja escapar los problemas materiales,

74. Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", año 2, cuaderno 2, Leipzig, 1933, p. 167.

75. August Thalheimer, *Einführung in den dialektischen Materialismus*, Viena, Berlín, 1928, p. 26.

76. Peter Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*, Stuttgart, 1959.

77. *Idem*, p. 94.

78. Marx a F. A. Sorge, carta de 19-X-1877, en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 364.

Marx conserva el elemento humano escondido detrás de la fraseología idealista, más de quienes dan por ya realizado lo que todavía está por venir.

Hegel describe la naturaleza primera en cuanto mundo material existente fuera de los hombres, con un carácter ciego, privado de concepto. El mundo del hombre que toma así forma en el Estado, en el derecho, en la sociedad y en la economía, es para él la "segunda naturaleza" ⁷⁹, razón que se ha manifestado, espíritu objetivo. El análisis marxista objeta el que esto que para Hegel es la segunda naturaleza, debería ser descrito más bien con los conceptos que Hegel mismo aplica a la primera, caracterizada por la ausencia del concepto, en donde la ciega necesidad y la ciega causalidad coinciden. La segunda naturaleza de Hegel, es en el fondo, todavía la primera. Los hombres no han salido todavía de la historia natural ⁸⁰. Este hecho explica el método casi naturalístico de la sociología marxista (blanco de tantas críticas), el cual propiamente por la constitución "natural" de su objeto, no puede ser una ciencia del espíritu. Si Marx trata la historia de la sociedad como "proceso histórico" natural ⁸¹, eso significa en primer lugar, que "las leyes de la economía en cualquier (...) producción anárquica y sin ningún plan se contraponen a los hombres como leyes objetivas sobre las cuales no tienen ningún poder, es decir, en la forma de leyes naturales" ⁸². Marx ha sacado de la "prehistoria", que se perpetúa todavía hoy, la convicción de que no obstante todas las conquistas técnicas, en el fondo, es siempre la naturaleza la que triunfa y no el hombre. "Todo el sofisticado mecanismo de la sociedad industrial moderna", en cuanto no es dominado socialmente, "es sólo naturaleza que se expande" ⁸³. Más allá de tal uso crítico, Marx se sirve también del concepto de historia natural, en el sentido más amplio que a él dan las teorías evolucionistas del siglo XIX, ampliándolo a la realidad en su totalidad. Cuando él reprocha al "materialismo abstractamente modelado sobre las ciencias naturales" ⁸⁴, el excluir el "proceso histórico", no piensa solamente en el proceso de la sociedad, sino también en el de la naturaleza ⁸⁵.

Como la mayor parte de los materialistas mecanicistas del siglo XVIII, también para la filosofía de Hegel que ve en la naturaleza la

79. Véase para esto *Lineamientos de filosofía del derecho*, Berlín, 1956, Introducción, § 4.

80. Cfr. la carta de Engels del 29-III-1865 a F. A. Lange, en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, pp. 202 ss.

81. *El Capital*, I, 1, p. 18.

82. *Anti-Dühring*, Berlín, 1953, p. 447.

83. M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, p. 270.

84. *El Capital*, I, 2, p. 73.

85. Cfr. Kurt Sauerland, *Der dialektische Materialismus*, p. 163.

separación material de existencias recíprocamente indiferentes, no hay historia natural en sentido propio:

La consideración pensante debe liberarse de tales nebulosas representaciones sensibles como aquella del así llamado *nacer*, por ejemplo, de las plantas y de los animales del agua, o de derivar los organismos animales más desarrollados de los inferiores ⁸⁶.

Marx al contrario, da por descontada la derivación, según leyes, de las formas naturales, una de otra. Su concepto de desarrollo, tiene una deuda no sólo con Hegel, sino también con Darwin. A esto hace alusión Engels en su recensión del primer volumen de *El Capital* cuando dice del método de Marx:

En cuanto se esfuerza por mostrar que la sociedad actual, considerada económicamente, debe generar otra superior, él busca sólo presentar como ley en el campo social aquel mismo proceso gradual de transformación que *Darwin* ha mostrado en la historia de la naturaleza ⁸⁷.

Que Marx conciba el “desarrollo” de la formación económica-social como un proceso histórico-natural” ⁸⁸, significa que él considera los procesos históricos en su rigurosa necesidad sin dejarse llevar a construcciones-apriorísticas o a principios psicológicos de explicación. Es comprender los modos de comportamiento de los individuos, como funciones del desarrollo objetivo. En toda la historia pasada los hombres han aparecido más como una “personificación de las categorías económicas” ⁸⁹, que como sujetos libres. Lenin en su escrito de 1894 esencial para la comprensión del materialismo histórico, *¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los social-demócratas?*, trata de modo particular del carácter “histórico natural” del método marxista de investigación y de su relación con el evolucionismo de Darwin:

Como Darwin puso fin a la concepción según la cual las especies animales y vegetales no tenían ningún ligamen entre ellas, eran producidas por acaso, “creaciones de Dios”, e inmutables, —y por primera vez trajo la biología sobre el terreno científico, estableciendo la variabilidad de las especies y su sucesión—, así Marx puso fin a la concepción que consideraba la sociedad como un agregado mecánico de individuos, el cual admite cambios de todo género, según la voluntad de quien

86. *System der Philosophie*, II, apéndice al 249, p. 59. En un pasaje como éste aparece claramente lo que con justa razón ha sido imputado a Hegel como idealismo abstracto en la consideración de la naturaleza. Se percibe una inconsecuencia extremadamente característica. El concepto de desarrollo, tomado de la vida, llega a ser para Hegel el movimiento del espíritu, a través del cual éste pierde de hecho aquella abstracción, aquella rigidez y aquella falta de vida que contradistingue la lógica formal y la filosofía de la reflexión. Paradójicamente la naturaleza, en cuyo campo Hegel ha percibido la concreción del concepto, llega a ser ella misma una abstracción; queda mal recompensada.

87. Marx-Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlín, 1955, p. 301.

88. *El Capital*, I, 1, p. 18.

89. *Ibidem*.

es un jefe (o, lo que es lo mismo, según la voluntad de la sociedad y del gobierno), surge y se transforma accidentalmente, y por primera vez trajo la sociología a un terreno científico, estableciendo el concepto de formación económico-social como un complejo de determinadas relaciones de producción y estableciendo que la evolución de tales transformaciones, es un proceso histórico natural ⁹⁰.

En lugar de todos los razonamientos sobre la sociedad y el progreso en general, entra en Marx el análisis concreto de una sociedad, la capitalista burguesa. El materialismo marxista, como la teoría de Darwin, no es una explicación universal, sino el intento de comprender concretamente el proceso histórico, sin dogmas metafísicos:

Y como el evolucionismo no pretende de ninguna manera explicar "toda" la historia de la formación de las especies, sino solamente llevar a un nivel científico los métodos de esta explicación, así también el materialismo en la historia no ha pretendido jamás explicar todo, sino solamente elaborar "el único método científico" —según la expresión de Marx (El Capital)— de explicar la historia ⁹¹.

Marx mismo, por otra parte, es consciente de la relación de su teoría con Darwin, aunque con el pleno reconocimiento de la especificidad de las leyes sociales:

Darwin ha dirigido el interés sobre la historia de la tecnología natural, es decir, sobre la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción de la vida de las plantas y de los animales. ¿No merece igual atención la historia de la formación de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil de hacer, pues, como dice Vico, la historia de la humanidad se distingue de la historia natural por el hecho de que hemos hecho una y no hemos hecho la otra? ⁹².

De la misma manera Engels en la "Dialéctica de la naturaleza", distingue la historia natural, de la humana:

Ahora también, toda la naturaleza está resuelta en la historia, y la historia se distingue de la historia de la naturaleza solamente como proceso de desarrollo de organismos autoconscientes ⁹³.

La historia natural y la historia humana, constituyen para Marx, una unidad en la diversidad. Con esto, él no resuelve la historia humana en pura historia natural, ni la historia natural en historia humana. Por un lado, la historia de la sociedad es una "parte real de la historia natural" ⁹⁴. En ella se prolongan los caracteres típicos de la historia pre-humana así que Marx puede definir los instrumentos de producción para cuya aplicación y construcción los hombres se distinguen esencialmente

90. V. I. Lenin, ¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra la socialdemocracia?, en *Obras Escogidas*, Vol. I, Moscú, 1949, p. 78.

91. *Idem*, p. 81. Lenin se refiere aquí al primer volumen de *El Capital*, p. (ed. it., I, 1, pp. 72-73).

92. *El Capital*, I, 2, p. 72.

93. *Dialéctica de la Naturaleza*, p. 230.

94. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 266.

de los animales "como prolongación de los órganos corpóreos"⁹⁵. Como los animales, también los hombres deben adaptarse a su ambiente. Esto lo ponen de relieve Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica del iluminismo*:

El órgano cerebral, la inteligencia humana, es bastante sólida y tangible para constituir una época peculiar de la historia terrena. La especie humana, comprendidas sus máquinas, sus productos químicos, sus fuerzas organizativas (y ¿por qué no se deberían considerar como pertenecientes a ella, como la piel al oso, desde el momento en que sirven para el mismo fin y solamente funcionan mejor?) es, en esta época, el último grito (dernier cri) de la adaptación⁹⁶.

Por otro lado, sin embargo, no se debe descuidar la diferencia específica entre los procesos históricos de la naturaleza y los de la sociedad. Esta no permite que las leyes naturales sean directamente aplicadas a las relaciones sociales, como ocurre en las diversas especies del Darwinismo social. En una carta a Kugelmann, Marx critica ásperamente la tendencia de F. A. Lange de descuidar de manera abstractamente naturalística la riqueza de la historia humana:

El señor Lange ha (...) hecho un gran descubrimiento. Toda la historia puede ser resumida en una ley de la naturaleza. Esta ley de la naturaleza es la frase (Struggle for life), "lucha por la vida, por la existencia" (en esta acepción, la expresión Darwiniana se convierte en una mera frase) y el contenido de esta frase es la ley Malthusiana de la población o (rather) mejor de la superpoblación. En vez de analizar entonces la (struggle for life) lucha por la vida, como se presenta en las diversas y determinadas formas sociales no es necesario hacer otra cosa que traducir cada lucha concreta en la frase (struggle for life) lucha por la vida y esta frase en las "fantasías de la población" de Malthus⁹⁷.

De historia de la naturaleza en el fondo, se puede hablar solamente si se presupone la historia humana hecha de sujetos conscientes. Esta es su prolongación hacia atrás y viene conocida por los hombres como naturaleza no ya accesible, por medio de las mismas categorías sociales, que ellos deben aplicar a los ámbitos de la naturaleza, todavía no apropiados.

Propiamente en el darwinismo llega a ser claro como están extraordinariamente cargadas de presupuestos todas las afirmaciones sobre la naturaleza y su historia. En una carta a Engels se ve muy bien cómo Marx sabía descubrir estos presupuestos en todo tipo de consideración "histórico-natural". El escribe:

Es característico, que Darwin reconozca, detrás de las bestias y de las plantas, la sociedad inglesa de su tiempo, con su división del trabajo, concurrencia, apertura

95. *El Capital*, I, 1, p. 197.

96. M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, p. 238.

97. Carta a Kugelmann del 27-VI-1870, en K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, Roma, 1950, p. 125.

a nuevos mercados, “invenciones”, y la lucha por la existencia Malthusiana. Es el “*bellum omnium contra omnes*” de Hobbes, y recuerda la *Fenomenología* de Hegel en aquel punto donde la sociedad burguesa figura como el “reino animal del espíritu”, mientras que en Darwin, el reino animal figura como sociedad burguesa...⁹⁸

De acuerdo con Marx, Engels en una carta a P. L. Lawrow muestra que determinadas teorías, surgidas de las relaciones burguesas y de su reflejo en el pensamiento, después de haber sido aplicadas al desarrollo de la naturaleza orgánica, vienen impuestas por los social-darwinistas a la sociedad como presuntas puras leyes naturales:

Toda la teoría Darwiniana de la lucha por la existencia, es simplemente la transferencia de la teoría de Hobbes, del “*bellum omnium contra omnes*”, y de la teoría económica burguesa, junto con la malthusiana de la población, de la sociedad a la naturaleza viviente. Después de que ha sido realizada esta proeza se transfieren de nuevo aquellas mismas teorías de la naturaleza orgánica a la historia y se afirma que se ha demostrado su validez, como leyes eternas de la sociedad humana⁹⁹.

En el interior del marxismo, el modo de considerar la historia, típico del darwinismo social, ha tenido un papel importante en la obra de Kautsky “*La concepción materialista de la historia*”; absolutizando la unidad del desarrollo histórico humano con el prehumano Kautsky termina por formular la tesis de que la historia de la humanidad constituye sólo un caso particular de la historia de los seres vivientes, con leyes propias, pero que están en conexión con las leyes universales de la naturaleza viviente¹⁰⁰.

Pero precisamente estas “leyes propias”, vienen a caer en el vacío para Kautsky. Mientras que para Marx, la historia del desarrollo cósmico y biológico, constituye sólo la “base científico-natural”¹⁰¹ de su concepción de la historia, cuyo principal campo de aplicación es, sin embargo, la historia de la sociedad, Kautsky invierte esta relación. La historia humana es un apéndice de la historia de la naturaleza, sus leyes de movimiento, meras formas fenoménicas de las leyes biológicas. Karl Korsch, uno de los pocos autores en la vasta literatura sobre Marx, en el que se puede encontrar una comprensión de la complicada dialéctica de naturaleza-historia critica enérgicamente la deformación kautskiana de la teoría de la historia de Marx:

98. Carta a Engels del 18-VI-1862, en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 155.

99. Carta de Engels a P. L. Lawrow del 12/17-XI-1875, en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 357. Cfr. después la carta de Engels a F. A. Lange del 29-III-1865, *Idem.*, p. 202. En la *Dialéctica de la Naturaleza* Engels dice a propósito de Darwin: “Darwin no sabía cuán desagradable sátira escribía sobre los hombres, y en particular sobre sus compatriotas, cuando demostraba que la libre competencia, la lucha por la existencia, que los economistas exaltaban como el más alto producto histórico, es el estado natural del reino animal”, p. 31.

100. Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, vol. 2, Berlín, 1927, p. 630.

101. Carta de Marx a Lassalle del 16-I-1861, en *Ausgewählte Briefe*, p. 150.

No la naturaleza o la naturaleza orgánica y la historia de su desarrollo en general, y mucho menos la sociedad humana en su desarrollo histórico general, sino la "moderna sociedad burguesa" constituye para ellos (Marx y Engels), (A. S.), la base real a partir de la cual deben ser comprendidas materialísticamente todas las precedentes formas históricas de la sociedad ¹⁰².

El problema de las relaciones entre historia de la naturaleza e historia del hombre, tiene para Marx, también un aspecto de crítica de la ideología. De hecho, ha sido hasta hoy un elemento constante de la defensa del poder constituido, transformar subrepticamente, hechos sociales e históricamente determinados como guerras, crisis, persecuciones en datos inevitables de hecho, de la naturaleza. Marx piensa en primer lugar en las relaciones de clase, cuando dice:

La naturaleza no produce por una parte, poseedores de dinero o de mercancía y por otra, poseedores puros y simples, de la propia fuerza laborativa. Esta relación no es la relación *resultante de la historia natural* y tampoco una relación *social* que sea común a todos los períodos de la historia. Eso mismo es evidentemente el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de muchos enredos económicos, el producto del atardecer de toda una serie de formaciones más antiguas de la formación social ¹⁰³.

Marx no conoce "lo dado" inmutable, ni la naturaleza espiritual, ni la naturaleza biológica-material del hombre. Criticando a Stirner en la *Ideología Alemana*, él observa:

Como hasta ahora explicaba toda deformación de los individuos y en consecuencia toda deformación de sus relaciones, con las ideas fijas de los maestros de escuela, sin preocuparse del origen de estas ideas, así ahora, Sancho explica esta deformación con el simple proceso natural de la procreación. No piensa siquiera de lejos que la capacidad de desarrollo de los niños está condicionada por el desarrollo de los padres y que en las condiciones sociales hasta ahora existentes, todas esas deformidades tienen un origen histórico y pueden de la misma manera, ser históricamente suprimidas. También las diferencias naturales de especie, como las diferencias de raza, etc., de las cuales Sancho no habla, pueden y deben ser históricamente eliminadas ¹⁰⁴.

El problema aquí tratado de la relación entre naturaleza e historia, presenta también un aspecto metodológico y epistemológico. A partir de Dilthey y del neo-kantismo alemán-sud-occidental, ha llegado a ser usual atribuir a las ciencias de la naturaleza y a las de la historia, métodos de investigación diferentes por principio. Mientras que Dilthey distingue entre el método de la "explicación" causal, propio de las ciencias de la naturaleza, y el método de la "comprensión intuitiva" propio de las ciencias históricas, Windelband y Ricker dividen todavía la realidad más

102. Karl Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1929, p. 34. Cfr. también el magnífico trabajo del mismo autor, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930, pp. 135 ss.

103. *El Capital*, I, 1, p. 186.

104. *La Ideología Alemana*, p. 427.

radicalmente en dos campos totalmente separados. La naturaleza viene entendida kantianamente, como la existencia de las cosas sometidas a leyes. A esto corresponde el carácter "nomotético" de las ciencias de la naturaleza. La historia consiste en una cantidad de hechos individuales, en el fondo, sin conexión entre ellos, pero sí referibles a valores accesibles solamente desde un método descriptivo, "ideográfico", por lo que la historia llega a ser algo que está más allá de todo análisis racional ¹⁰⁵.

Para Marx no hay ninguna separación entre naturaleza y sociedad, de donde se deduce también que no hay diferencia metódica fundamental entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la historia. El escribe en la *Ideología Alemana*:

Nosotros conocemos una única ciencia: la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos lados: historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Dos lados sin embargo que no se pueden separar; hasta que existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan reciprocamente ¹⁰⁶.

Un "contraste entre naturaleza e historia" ¹⁰⁷, viene creado por los ideólogos excluyendo de la historia, la relación productiva de los hombres con la naturaleza. Naturaleza e historia, dice Marx contra Bruno Bauer, no son "dos cosas" separadas entre sí ¹⁰⁸. Los hombres tienen siempre en frente de sí una "naturaleza histórica y una historia natural" ¹⁰⁹.

El reproche de Marx, de proceder demasiado "naturalísticamente" cuando en "El Capital" habla del proceso histórico de la formación económico-social como de un proceso histórico natural, no puede herirlo, justamente, porque en aquel reproche, viene dogmáticamente presupuesta la tesis aquí criticada de la diferencia metódica de principio, entre la actitud del científico de la naturaleza y el historiador. El pensamiento científico no puede reconocer ningún campo *sui generis*, que sea absolutamente inaccesible a una explicación según las leyes.

El dualismo metódico de Dilthey y de Windelband tiene sus raíces en abstracciones que, no obstante todo el empeño de estos autores por la historia, permanecen extrañas a la historia. Estas abstracciones inicial-

105. A propósito del momento ideológico de la ruptura entre el método de las ciencias naturales y el método histórico, cfr. también Ernst Bloch, *Ueber Freiheit und objektive Gesetzmäßigkeit, politisch geasst*, en "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", año II, cuaderno 4, Berlín, 1954, pp. 831 ss.

106. *La Ideología Alemana*, en Mega, V, 1, Berlín, 1932, p. 567. Esta variación no se contempló en la redacción definitiva de *La Ideología Alemana*, que es la publicada en Berlín en 1953.

107. *La Ideología Alemana*, p. 35.

108. *Idem*, p. 40.

109. *Ibidem*.

mente tienen, ciertamente, también el significado crítico de que no se debe abrir la vía a la interpretación de la historia, superponiendo uno u otro esquema de sentido a hechos indiferentes al sentido mismo. Pero el niño es arrojado junto con el agua, y parece justamente que el proceso histórico carezca absolutamente de una estructura significativa propia, sólo se la puede aprehender por la intimidad intuitiva y por la descripción ideográfica.

En la recensión *La crítica moralizante y moral crítica*, Marx polemiza de una manera altamente instructiva para la intelección de su método, contra las alternativas no dialécticas: estas últimas, como hemos visto, consisten en una inmediata fusión de naturaleza e historia, o también en la absolutización de su diferencia:

Toda la rudeza del sano buen sentido, que tiende hacia la "vida plena" y no deja estropear sus inclinaciones naturales por ningún estudio filosófico o de otro género, se revela aquí en esto: que donde logra ver la diferencia, no ve la unidad, y allí donde ve la unidad, no ve la diferencia. Si distingue determinaciones diversas, éstas se le petrifican inmediatamente entre las manos y divisa la más reprobable sofística en el frotar el uno contra el otro estos troncos de conceptos, hasta el punto de que terminan por incendiarse ¹¹⁰.

Así como para Marx no hay inmanencia pura en la sucesión de ideas, que deberían ser objeto de la investigación "histórico-espiritual", de la misma manera no hay una naturaleza pura no modificada por la historia, como objeto de conocimiento de las ciencias naturales. La naturaleza, la esfera de aquello que es regular y universal, por su ámbito y por su constitución tiene cada vez una relación con los fines de los hombres organizados socialmente, los cuales se mueven desde una determinada estructura histórica. La *praxis histórica* de los hombres y su operar físico es el anillo de conjunción siempre más firme entre campos que aparecen separados. En los *Manuscritos de París*, Marx espera con base en el papel que la praxis desarrollará en el comunismo, conciliando naturaleza e historia, también una coincidencia de la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu, que define aquí como ciencia del hombre:

La ciencia de la naturaleza en el futuro subsumirá a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre a la ciencia de la naturaleza. No habrá sino una sola ciencia ¹¹¹.

Una sola ciencia porque, al intuir de su diferencia, la "realidad social de la naturaleza" ¹¹² y la realidad natural del hombre que se desarrolla junto con la primera llegarán a ser siempre más congruentes

110. De; Franz Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels (1844-1847)*, 2 vols., Stuttgart, 1920, p. 456.

111. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp. 266 ss.

112. *Ibidem*.

la una con la otra, por medio de la industria, de manera que la "ciencia natural del hombre" llegará a ser idéntica "con la ciencia humana de la naturaleza" ¹¹³.

2. CRITICA DE LA DIALECTICA DE LA NATURALEZA DE ENGELS

Una exposición del concepto de naturaleza en Marx, no puede sustraerse al deber de discutir el esbozo engelsiano de una teoría materialístico-dialéctica de la naturaleza. Como riguroso sustentador del materialismo histórico, Engels es consciente de que la naturaleza fenoménica, a la par de cualquier conocimiento filosófico y científico de ella, está en constante conexión con las formas mutables de la praxis social. De la misma manera que Marx, él busca por esto continuamente demostrar cómo la ciencia de la naturaleza, por el material de su investigación, por sus métodos y por su problemática, es contemporáneamente expresión y motor de las fuerzas productivas en progreso ¹¹⁴. En las páginas que siguen, pretendemos demostrar que Engels cuando va más allá de la concepción marxista de la relación naturaleza-historia social, recae en una metafísica dogmática. Y esto sucede, aunque él rechaza el servirse para los fines de la dialectización de las ciencias naturales, del concepto de una filosofía de la naturaleza. Antes de liquidar desde el principio la concepción Engeliana, como un puro absurdo, como hacen algunos críticos, es necesario darse cuenta ante todo de la situación histórico-social cultural sobre cuya base Engels ha llegado a su concepción. Para tal fin, sin embargo, es absolutamente insuficiente recurrir a ciertas necesidades ideológicas de carácter táctico o político del movimiento obrero, como hace Fetscher ¹¹⁵, porque de esta manera queda devaluado el elemento específico del desarrollo filosófico de Engels.

113. *Ibidem*.

§ 2.

114. Cfr. la insostenible afirmación de Iring Fetscher en el artículo *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, según el cual Engels no habría tenido en cuenta "el condicionamiento social también de las ciencias naturales" (en *Marxismusstudien*, segunda serie, editada por I. Fetscher, Tubinga, 1957, p. 42, nota 1). Aquí se intenta utilizar este punto específico del pensamiento Engelsiano para elaborar una comprensión del concepto marxiano de naturaleza. En Engels es claro el hecho de que se encuentran simplemente uno al lado del otro, sin relación ninguna, un concepto de naturaleza mediado socialmente y un concepto metafísico-dogmático.

115. *Marxismusstudien*, p. 41. El *Anti-Dühring*, escrito en los años de 1876-78 debe mucho a tales circunstancias políticas de partido. Ya en el año de 1858 Engels se empeñó en el intento de articular la penetración dialéctica de las ciencias de la naturaleza. En una carta del 14-VII-1858, Engels le pide a Marx que le envíe la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel y observa: "Una cosa es cierta: si él debiera escribir hoy una filosofía de la naturaleza, podría contemplar en ella todos los elementos de la totalidad" (en *Ausgewählte Briefe*, p. 130).

Con la caída de los sistemas de la filosofía clásica, por una parte, se pierde toda comprensión de la problemática idealista y con ella de la dialéctica; por otra parte adquiere una importancia siempre creciente en los años 50, el materialismo llanamente mecanicista de los “predicadores ambulantes”, expresión de la definitiva separación entre ciencia natural y filosofía. Engels se pone el problema de una concepción materialista de la naturaleza, que no se coloque sin embargo, más acá de los resultados de la dialéctica. Escribe así en el *Anti-Dühring*:

Marx y yo, fuimos tal vez los únicos que salvamos de la filosofía idealista alemana, la dialéctica consciente, y la transferimos a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia ¹¹⁶.

Este “salvar” se refiere no solamente a la primera crítica a Hegel, que se concluye con “*la Ideología Alemana*” y con las “*Tesis sobre Feuerbach*”, verdadero acto de nacimiento del materialismo dialéctico, sino todavía más, a la *segunda recuperación de Hegel* ¹¹⁷, que tiene principio tanto para Engels como para Marx, en el año 1858 ¹¹⁸. Hasta las *Tesis sobre Feuerbach*, no se encuentran diferencias de importancia entre la

116. *Anti-Dühring*, p. 15.

117. Su importancia en el pensamiento maduro de Marx, ha sido ignorada por la mayor parte de los intérpretes, así como también se deja pasar el hecho de que el desenvolvimiento de la ciencia positiva en Marx no excluye la filosofía como momento esencial y viceversa. Marx no tiene una relación unívoca con el concepto de ciencia ni con el de filosofía. Respecto de un empirismo acrítico, que se extingue en el ordenamiento de la “experiencia cotidiana”, la cual se “aferra solamente a la apariencia engañadora de las cosas” (*Salario, precio y capital en Oekonomische Aufsätze*, p. 71), Marx pone en segundo lugar de relieve el espíritu de la filosofía hegeliana, el papel del trabajo conceptual. De otro lado la metafísica espiritualista de cualquier tipo, aun aquella hegeliana, Marx no duda en contraponer los datos empírico-naturales. El materialismo dialéctico no es ni una ciencia en el sentido de una cosecha positivista de hechos, ni una filosofía especulativa que descuida los datos de hecho. Por esto Fetscher se equivoca cuando contrapone el pensamiento de Engels como estrechamente relacionado con la ciencia y el pensamiento de Marx como exclusivamente filosófico. Fetscher se refiere al programa de la “supresión de la filosofía por medio de su realización”, como se encuentra en el joven Marx y lo confronta en cuanto “filosofía del proletariado” con la “concepción proletaria del mundo” (*Marxismusstudien*, pp. 26-60) como ha sido elaborada por Engels durante los años setenta y ochenta. El ve justamente en la teoría del viejo Engels una prolongación de la problemática marxiana, en la dirección de una concepción del mundo; pero al mismo tiempo sin embargo no ve que los escritos de la madurez de Marx, *El Capital* y la *Grundrisse*, tienen, desde el punto de vista filosófico, un significado que va más allá de una ocasional reiteración del motivo de la alienación, que está, en parte implícitamente y en parte explícitamente, contenido en una filosofía materialista.

118. Cfr. la carta de Marx a Engels el 14-I-1858 en la cual le informa sobre sus labores preparatorias de *El Capital* y habla de Hegel: “Por el método de la elaboración me ha causado gran placer el hecho de que *by mere accident* he hojeado de nuevo la lógica de Hegel (Freiligrath ha encontrado algunos volúmenes de Hegel, que antes habían pertenecido a Bakunin y me los dio de regalo). Si yo tuviera tiempo de nuevo para trabajos de este tipo me agradecería mucho hacer accesible al sentido común, en dos o tres páginas impresas, lo que hay de racional en el método que Hegel ha descubierto, pero que al mismo tiempo ha *mistificado*...” (en *Ausgewählte Briefe*, p. 121).

posición teórica de Marx y la de Engels. Pero hacia el final de los años 50, los dos entran por vías parcialmente distintas. Ambos, aunque en diferentes direcciones, se vuelven hacia la ciencia positiva.

Con el grandioso análisis histórico-económico de "El Capital", Marx pone en acto el programa de las Tesis, elaborado junto con Engels, y de esta manera afronta también el problema fundamental para la *Ideología Alemana*, de la relación naturaleza-praxis social. Busca en efecto, "mediante la crítica de llevar a una ciencia", es decir, a la economía-política, "hasta el punto en donde ella pueda ser expuesta dialécticamente" ¹¹⁹. Engels, por el contrario, interpreta los resultados ya conseguidos por las ciencias naturales modernas, con el auxilio de categorías dialécticas. Marx, en cambio, hegelianamente, hace surgir a la ciencia que él quiere exponer de manera dialéctica, mediante la crítica del estadio que ella ha logrado. Y por consiguiente, no separa nunca la dialéctica materialista, de los resultados de la economía política. La dialéctica engelsiana de la naturaleza, permanece en cambio necesariamente como un tipo de consideración extraño al objeto. Esto es particularmente evidente, por ejemplo, cuando Engels "aplica" categorías hegelianas al concepto biológico de la célula, sin preocuparse en lo más mínimo de sus presupuestos idealistas especulativos:

La célula es el ser-en-sí hegeliano y recorre en su desarrollo exactamente el proceso hegeliano; hasta que por último, se desarrolla de ella la "Idea", el organismo cada vez más perfecto ¹²⁰.

Debiendo ocuparnos aquí sobre todo de la diferencia entre el concepto de naturaleza en Engels y en Marx ¹²¹, nos limitaremos a exponer las tesis metafísicas fundamentales del viejo Engels ¹²², para adquirir

119. Carta de Marx a Engels del 1-II-1858, *Idem*, p. 123.

120. Carta de Engels a Marx del 14-VII-1858, *Idem*, p. 130.

121. No se sabe en qué medida Marx fuera consciente de esta diferencia entre su concepto de naturaleza y el de Engels. Es cierto que Marx conocía el manuscrito del *Anti-Dühring* y que en *El Capital*, (ed. it., I, 1, p. 337), sostiene la "ley de la conversión de la cantidad en la cualidad" (a la cual da tanta importancia Engels), como igualmente confirmada en la historia y en la ciencia de la naturaleza. En lo que respecta al problema de la diferencia teórica entre Marx y Engels, véase también Manfred Friedrich, *Philosophie und Oekonomie beim jungen Marx*, Frankfurtur Dissertation, Berlín, 1960, p. 159.

122. Las tentativas que se han hecho en Europa Oriental, inspiradas en Lenin, de dominar filosóficamente los progresos alcanzados de cuando en cuando por la física moderna, no caben en la presente investigación. Esas tentativas son interesantes porque muestran que los filósofos soviéticos, bajo la apariencia de una estrecha conexión con los datos empíricos de las ciencias naturales, no desdeñan a veces formulaciones especulativas al estilo de la filosofía de la naturaleza de Schelling y de Hegel. Como lo hizo Hegel con el número de los planetas, así ellos han hecho grandes esfuerzos para poner de acuerdo los resultados empíricos de su materialismo orientado hacia una concepción del mundo; esto, como es sabido, dio por resultado en la época de Stalin una grotesca excomunión de la teoría de Einstein que luego fue totalmente abandonada. Son siempre los resultados inmediatos de las ciencias naturales los que se trata de ordenar con ayuda de las categorías dialécticas manejadas por la reflexión filosófica. Ciertamente no se puede decir que la ciencia de

las líneas de una crítica. Ponemos como presupuesto que la teoría de la naturaleza de Engels, no es tanto un "refinamiento de las concepciones materialístico-monísticas vulgares, en aquel entonces dominantes", como quiere Fetscher¹²³, cuanto el intento de elaboración ulterior dialéctica de la estructura sistemática del materialismo iluminista francés. Con una clara referencia a Holbach, Engels, en su escrito sobre Feuerbach, habla de la propia empresa como de un "sistema de la naturaleza", adecuada a nuestro tiempo¹²⁴. También la filosofía romántica de la naturaleza, en su carácter cualitativo dinámico, desarrolla para Engels, un papel no indiferente¹²⁵.

La metafísica sostenida hasta hoy por el materialismo soviético, se apoya sobre las siguientes tesis desarrolladas en el *Anti-Dühring*:

1. La (...) unidad del mundo consiste en su materialidad.
2. Las formas fundamentales de todo ser son espacio y tiempo y un ser fuera del tiempo es un absurdo tan grande como un ser fuera del espacio¹²⁷.
3. *El movimiento es el modo de existir de la materia*. Nunca jamás, podrá existir o ser una materia sin movimiento... Todo estado de quietud, de equilibrio, es solamente relativo, tiene sentido solamente en la relación a esta o a aquella forma determinada de movimiento¹²⁸.

Lo que distingue a este materialismo de todos los materialismos mecanicistas, desde Demócrito hasta Holbach, es su carácter *no reductivo*. Dentro de la unidad material del mundo, Engels reconoce diferencias de forma. Las formas superiores de existencia y de movimiento de la materia, provienen según él, de las inferiores, y sin embargo, no se pueden reducir inmediatamente a estas últimas. No existe una forma fundamental última del movimiento material. Las formas del movimiento mecánico, químico, biológico, psíquico, son *cualitativamente* diversas las unas de las otras, y no obstante son manifestaciones de la esencia

la naturaleza en los países orientales se confunda *inmediatamente* en el plano metodológico con la dialéctica de la naturaleza de Engels. Cuando se hace esta tentativa como en el libro de Jacob Segal, *Die dialektische Methode in der Biologie*, Berlín, 1958, aparece claramente cómo la dialéctica deviene necesariamente en esta concepción una cosecha de lugares comunes, que han sido conocidos bajo otras formas desde hace largo tiempo por los científicos.

123. Cfr. *Marxismusstudien*, p. 27.

124. *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 55. Que, contrariamente a la posición de Fetscher, Engels está mucho más cerca del materialismo del siglo XVIII que de los vulgarizadores de su época, lo prueba el hecho de que al comienzo de los años cuarenta manifiesta un fuerte interés por el iluminismo francés. Distintamente a la posición de Marx, que en *La Sagrada Familia*, a propósito de Helvetius, le reconoce el mérito de concebir el materialismo "en relación con la vida social", p. 171, Engels se inclina hacia el aspecto metafísico. En 1844, en el artículo aparecido en "Vorwärts", *La situación inglesa. I. El siglo Dieciocho*, Engels define el materialismo, no obstante las críticas que se le hacían, en términos del "primer sistema de filosofía de la naturaleza", como el resultado de un "complemento de las ciencias naturales", en Marx-Engels, *Werke*, vol. I, p. 551.

125. Cfr. sus afirmaciones en el *Anti-Dühring*, pp. 15 ss.

126. *Idem*, p. 53.

127. *Idem*, pp. 60-1.

128. *Idem*, p. 70.

material única del mundo. Engels busca explicar el paso de lo inferior a lo superior, mediante la dialéctica que él define de la manera siguiente:

La dialéctica (...) es la ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento ¹²⁹.

De estos tres ámbitos la *Dialéctica de la naturaleza*, que por otro lado es la obra filosófica más madura de Engels, cree poder abstraer tres leyes dialécticas fundamentales, que después han pasado todas a la teoría soviética:

- “1. La ley de la inversión de la cantidad en cualidad y viceversa.
2. La ley de la compenetración de los opuestos.
3. La ley de la negación de la negación” ¹³⁰.

Es necesario observar que a diferencia de sus actuales seguidores orientales, Engels, en el fondo no pretendía prescribir a los científicos, la dialéctica, como método directo de investigación. El tenía en mente más bien una elaboración enciclopédica del material de las ciencias modernas de la naturaleza:

El estudio empírico de la naturaleza ha acumulado una cantidad tan imponente de conocimientos positivos, que la necesidad de ordenarlos de manera sistemática y según su conexión intrínseca en toda rama particular de búsqueda, ha llegado a ser absolutamente inaplazable ¹³¹.

Con el proyecto de fundir juntas la historia del sistema, tanto de la naturaleza como de la ciencia de la naturaleza, Engels toma de nuevo una temática propia de su juventud. En un artículo de 1844, sobre el siglo XVIII, reencuentra el primer modelo de una tal fusión, en la obra de los enciclopedistas franceses:

El pensamiento de la enciclopedia caracterizó el siglo XVIII; se fundaba sobre la conciencia de que todas estas ciencias están en conexión entre ellas, pero no estaba todavía en grado de fijar sus relaciones; por esto se debió limitar a disponerlas una al lado de la otra ¹³².

Mientras Diderot y D'Alembert todavía sobre la huella de Francisco Bacon habían dividido las ciencias según la facultad cognoscitiva, en el siglo XIX se afirma la tendencia a ordenarlas según conexiones objetivas.

Piénsase en las clasificaciones jerárquicas de St. Simon y de Comte, cuyo influjo, seguramente, no fue extraño a Engels. Este sin embargo,

129. *Anti-Dühring*, p. 155.

130. *Dialéctica de la Naturaleza*, p. 56. La “ley de la negación de la negación” estuvo desprestigiada durante la época staliniana, como rezago de hegelianismo en Marx; solamente después del XX Congreso de Pcus su posición ha sido “rehabilitada”.

131. *Idem*, p. 38.

132. Engels, *La situación Inglesa. I. El Siglo Dieciocho*. En Marx-Engels, *Werke*, vol. I, p. 551.

se halla en relación, sobre todo con Hegel, "cuya (...) síntesis (enciclopédica) y reagrupamiento racional de las ciencias de la naturaleza, es una empresa bastante más grande que todas las tonterías materialistas (de autores como Büchner, Vogt, etc., A. S.) puestas juntas" ¹³³. La relación con Hegel se hace particularmente evidente, cuando Engels trata de dar una clasificación de las ciencias de la naturaleza, desde la matemática hasta la biología, desde la mecánica a la física, a la química, con base en las diversas formas de movimiento de la materia:

Como una forma de movimiento se desarrolla de otra, así también sus proyecciones, las diversas ciencias, deben salir necesariamente la una de la otra ¹³⁴.

Pero volvamos a las tesis metafísicas abstractas y a las leyes dialécticas vistas más arriba. Ya se ha dicho que con ellas se puede cuando más, interpretar y representar los resultados de la búsqueda científica. Pero ellas no tienen nada que ver directamente, con el método de las ciencias naturales; este último tiene un carácter lógico formal es a-dialéctico, en el sentido en que no reflexiona sobre la mediación histórica de sus objetos.

En *El Capital*, Marx trata explícitamente el problema de la relación entre el método de investigación y el método de exposición de una ciencia:

Ciertamente el modo de exponer un argumento, debe distinguirse formalmente del modo de llevar a cabo la investigación. La investigación debe apropiarse el material, hasta en los particulares; debe analizar sus diferentes formas de desarrollo y debe buscar la concatenación interna de ellos. Sólo después de que ha sido hecho este trabajo, el movimiento real puede ser expuesto de manera conveniente. Si esto se logra, y si la vida del material se presenta ahora idealmente reflejada, puede parecer que tenga ahora que ver con una construcción a priori ¹³⁵.

Ahora, para un objeto como la historia social hecha por los hombres, el modo de llevar a cabo la investigación y el modo de exponerla, no obstante todas las diferencias formales, están sin embargo en íntima relación recíproca; mientras que la interpretación de la naturaleza desvinculada de toda praxis humana, permanece en último análisis extraña a la naturaleza misma.

En el esbozo de una crítica de la economía política, el joven Engels echa en cara al materialismo del siglo XVIII el proponer "solamente al hombre la naturaleza como absoluto, en el lugar que ocupaba el Dios cristiano" ¹³⁶. Pero su filosofía de la madurez no se sustrae a tal acusa-

133. *Dialéctica de la Naturaleza*, p. 198.

134. *Idem*, pp. 242 ss.

135. *El Capital*, I, 1, p. 27.

136. *Bosquejo de una crítica a la Economía Política*, en los "Anales franco-alemanes", a cargo de G. M. Bravo, Milán, 1965, p. 145.

ción. Todas sus afirmaciones a propósito de la naturaleza, están aisladas de la praxis viviente de los hombres e incurrir por esto, en la crítica de las *Tesis sobre Feuerbach*. La Naturaleza y el hombre no se funden para Engels, en virtud de la praxis histórica; el hombre aparece solamente como producto de la evolución y espejo pasivo del proceso natural, y no en primer lugar como "fuerza productiva". "La concepción de la naturaleza, como él dice en el ensayo sobre Feuerbach no es otra cosa que 'simple aprehensión' de la naturaleza tal como ella se da, sin adiciones externas"¹³⁷, respecto a la posición marxista esto significa una recaída en el realismo ingenuo¹³⁸. No solamente, por lo que respecta al mundo sensible en general, Marx no mantiene separable el dato y la "adición externa" mediada por la praxis, sino que además, tiene una clara conciencia del hecho de que se puede hablar del "sustrato material" de los cuerpos particulares de las mercancías "que es dado por naturaleza, sin la contribución del hombre"¹³⁹, solamente *haciendo abstracción* de toda mediación del trabajo útil.

Que para Engels la realidad externa se cristaliza en un conjunto de meros datos de hecho, aparece por otra parte en el modo con el cual intenta individuar en una carta a C. Schmidt, la diferencia entre la dialéctica idealista y la dialéctica materialista. Escribe:

El vuelco de la dialéctica hegeliana consiste en esto: que para Hegel la dialéctica debe ser el "autodesarrollo de concepto" y por esto, la dialéctica de los hechos, solamente es un reflejo; para nosotros en cambio, la dialéctica en nuestro cerebro es solamente el reflejo del desarrollo efectivo que se actúa en el mundo natural e histórico-humano, obedeciendo a formas dialécticas¹⁴⁰.

En primer lugar aquí no cae en cuenta que para fundar una "dialéctica de los hechos" no se debe considerar "el mundo natural y el mundo histórico-humano" como dos regiones separadas. Luego, según Marx, el movimiento del pensamiento no se reduce a ser un simple reflejo de la realidad de hecho. Propiamente el acrítico redoblamiento en la conciencia de las relaciones existentes, tiene para Marx, carácter ideológico. En el parágrafo 1 del capítulo III mostraremos cómo, para Marx la conciencia "reflejante" (sic), es al mismo tiempo un momento

137. Engels, *Luis Feuerbach* cit., p. 85.

138. Por tanto, en Engels la naturaleza no se entiende en el sentido hegeliano. "Comprender un objeto, dice Hegel, no significa otra cosa que ponerlo bajo la forma de condicionado y mediato. Siendo por lo tanto aquel objeto es la verdad, el infinito, el incondicionado, el pensamiento lo transforma en condicionado y mediato y de esta manera, en lugar de comprender, pensando, la verdad lo convierte más bien en la no-verdad" (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en el concepto previo*, trad. Croce, § 62, p. 68).

139. *El Capital*, I, 1, p. 55. Cfr. También Capítulo segundo, § 1.

140. Carta de Engels a Conrad Schmidt del 1-XI-1891. En *Ausgewählte Briefe*, pp. 525 ss.

de la actividad "crítico-práctica"¹⁴¹ del hombre. El pensamiento entra constantemente como elemento esencial en la realidad reflejada por él. La "dialéctica económica objetiva" que según Marx, sirve de base a la producción cultural, contiene ya en sí misma el espíritu de los sujetos activos.

Mientras para Marx naturaleza e historia están inseparablemente intrincadas entre sí, para Engels son diversos "campos de aplicación"¹⁴² del método materialista-dialéctico. Los momentos de la dialéctica se desvinculan de los contenidos históricos concretos y se hipostatizan en las tres "leyes fundamentales" (ya vistas en la *Dialéctica de la naturaleza*) que se ponen frente a la realidad como una colección de "ejemplos". La dialéctica llega a ser así lo que menos era en Marx: una concepción del universo, un principio positivo del mundo¹⁴³.

En el párrafo precedente habíamos observado ya que Engels, por una parte, considera la "materia en cuanto tal" como simple *ens rationis* y retiene como subsistentes solamente determinados modos de existencia de la materia; pero que, por otra parte, en el momento en el cual debe tratar el problema cosmogónico, concibe la materia y no sus determinaciones, como principio supremo. El concepto Engelsiano de naturaleza es, por esto, en última instancia, ontológico. Referir a Marx tal interpretación, cuando se comienza a clarificar seriamente su diferencia con Engels, no es posible, ni siquiera a los intérpretes católicos, los cua-

141. Cfr. La primera tesis sobre Feuerbach en *Ueber Religion*, p. 54.

142. En ello lo sigue aún hoy la filosofía soviética, con su separación rígida y dogmática, introducida desde Stalin en su obra de 1938, *Sobre materialismo histórico y dialéctico*, entre el materialismo histórico y el dialéctico: el primero debe ocuparse solamente de la sociedad y el segundo de la naturaleza. Como si en Marx el materialismo no fuera histórico precisamente por ser dialéctico y viceversa; como si el ser histórico-social de los hombres no contuviera en sí la naturaleza como uno de sus momentos, así como ésta al contrario abarca el ser social. También Dieter Bergner y Wolfgang Jahn, en su folleto *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus*, Berlín, 1960, trabajan con dos diferentes "campos de investigación" en la dialéctica. La diferencia de hecho, perfectamente demostrable, de la concepción de la naturaleza entre Marx y Engels, se resuelve para ellos en una mera diferencia de procedimiento metodológico: "Es... posible investigar la relación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, o abstraerse de esta problemática y ocuparse del problema de la dialéctica objetiva de la naturaleza" (pp. 51 ss.). Que propiamente sea esta abstracción característica de la teoría de la naturaleza de Engels lo mismo que de toda metafísica materialista, la que al mismo tiempo le impide la posibilidad de plantear una dialéctica, esto es exactamente lo que los autores no ven.

143. Cfr. Las observaciones críticas de Herbert Marcuse a la filosofía soviética actual en relación con su concepción todavía engelsiana de la naturaleza: "Consecuentemente, los marxistas soviéticos, tratando de presentar una concepción de la dialéctica no hacen otra cosa que destilar, de los análisis concretos de la dialéctica elaborados por los 'clásicos', ciertos principios ilustrados y confrontados con pensamientos anti-dialécticos". En *Soviet Marxism*, Londres, 1958, p. 143. No se trata de creer que en Marx no haya alguna abstracta enumeración de "leyes" y "principios" dialécticos —justamente Marcuse habla de "empty shells"— y que Marx, al contrario de Engels, nunca utilizara la expresión "*Weltanschauung*".

les en general tienden a presentar el materialismo dialéctico como una ontología. En su libro *El eros técnico*, Jacob Hommes reprochaba al materialismo marxista por haber venido a menos en su posición realista, en la teoría del conocimiento, precisamente a causa del método dialéctico. Esta acusación va dirigida en el fondo contra el momento subjetivo y la praxis transformadora, que Marx había recibido del idealismo alemán. Hommes tiene razón perfectamente cuando dice que las cosas reales, que según Marx se reflejan en la conciencia humana, "no representan de ningún modo la naturaleza como tal, existente independientemente del hombre" ¹⁴⁴. Para Marx el objeto no es puesto por la actividad teórica del hombre, y el mundo objetivo pierde también el carácter de ser un ente creado; en última instancia no es más que la encarnación de la praxis humana.

El carácter ontológico de la concepción engelsiana de la naturaleza, emerge inmediatamente de las tesis metafísicas fundamentales citadas arriba. Pero como se ha tratado de mostrar en el párrafo precedente en relación con las ciencias naturales, estas tesis no resultan de un ámbito "originario" de problemas, sino que están enteramente mediadas por el desarrollo histórico-social.

Así, a propósito de la tesis engelsiana de que la unidad del mundo consiste en su materialidad, es de observar en primer lugar que el problema del mundo y su unidad pertenece a la filosofía idealista. En Kant, la unidad formal de la autoconciencia funda la conciencia de la unidad del mundo fenoménico. Superando la rígida contraposición de forma y materia del conocimiento, características de la filosofía kantiana, la dialéctica de Hegel se acerca más todavía a lo que en el fondo es también para Kant un presupuesto, esto es, el papel organizativo del trabajo social. La naturaleza, puesta al servicio de sus procesos, viene a ser de hecho, una unidad idéntica al espíritu, un mero "sustrato de dominio" ¹⁴⁵. Que en el idealista postkantiano el espíritu llegue a ser un sujeto universal, desvinculado de los yo individuales, demuestra el carácter racional, sistematizante del trabajo social ¹⁴⁶. En Marx, que ve en la producción social la verdad de la producción abstractamente idealista, retorna la representación de un tal sujeto superindividual, cuando por ejemplo, en *El Capital* define la totalidad que se reproduce como "artesano colectivo" ¹⁴⁷, y los trabajos individuales como simples órganos de esto último ¹⁴⁸.

144. Jacob Hommes, *Der technische Eros*, Friburgo, 1955, p. 80.

145. M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt 1957, donde se lee: "El mundo representa un sistema, y esto se debe propiamente a la universalidad acabaña del trabajo social..." (p. 31).

147. Cfr. *El Capital*, I, 2, pp. 221 ss.

148. Cfr. sobre todo el capítulo III.

También el dominio real y no solamente el "largo y complicado desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales"¹⁴⁹ de que habla Engels, lleva a cumplimiento el concepto de la unidad del mundo. El discurso sobre la materialidad del mundo no significa por esto nada positivo. Expresa solamente de modo ingenuo el carácter totalmente material de lo que es dado naturalmente. "El ser es" ya desde siempre visto bajo el aspecto de la manipulación y la administración¹⁵⁰.

Por cuanto respecta a la tesis del carácter espacio-temporal de todo ser natural, es sin duda verdad, que espacio y tiempo no pueden venir pensados sin las cosas y viceversa. Para Marx la naturaleza aparece solamente a través de las formas del trabajo social. La escuela de Durkheim ha ido en este punto más allá de Marx, tratando de demostrar aunque sea a través de grandes dificultades que junto a las supremas condiciones formales del conocer, también el espacio y el tiempo han surgido socialmente.

Un discurso análogo debe hacerse a propósito de la tesis que afirma que el movimiento es un modo de existencia de la materia. Al igual que todo materialismo, también el dialéctico reconoce que las leyes y las formas del movimiento de la naturaleza externa existen independientemente y fuera de cualquier conciencia. Esto en sí adquiere sin embargo, significado solamente cuando llega a ser un *para nosotros*, es decir, en cuanto la naturaleza es integrada y entendida dentro de los fines sociales-humanos¹⁵¹.

El intento hecho por Engels de interpretar el ámbito de la naturaleza pre y extrahumana a la luz de una dialéctica puramente objetiva, debe concluirse, de hecho, en la oposición de dialéctica y materialismo, relevada por muchos críticos¹⁵². Si viene dotada de una estructura dia-

149. *Anti-Dühring*, p. 53.

150. M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, p. 93. Cuando M. Heidegger en *Brief über den "Humanismus"* trata de defender radicalmente a Marx de "fáciles refutaciones" subrayando que su materialismo no consiste en la simple tesis de que "todo es sólo materia, primariamente como una determinación metafísica según la cual todo lo que aparece es producto material del trabajo". Heidegger aduce que no se trata de una simple alternativa. La relación entre materialismo histórico y materialismo premarxiano es más compleja. El materialismo marxiano no se desprende simplemente del precedente materialismo ni representa tampoco una autorreflexión crítica, que es lo que en *último término* significa la proposición "todo es sólo materia": todo es sólo materia por la práctica predominante. Cit. de Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1954, pp. 87 ss.

151. Este aspecto será desarrollado más detalladamente en el § 1 del capítulo III.

152. Cfr. Merleau-Ponty, quien en el artículo *Marxismo y Filosofía* se pregunta cómo debe ser constituido un materialismo para ser al mismo tiempo dialéctico en un sentido riguroso: "Muchas veces se ha preguntado, y con razón, cómo un materialismo podría ser dialéctico, cómo la materia si se toma la palabra con estricto rigor podría contener el principio de productividad y de novedad que se

lética, la materia cesa de ser el objeto de la ciencia exacta de la naturaleza, sobre la que Engels y sus secuaces rusos creen poder fundar su propia posición.

El debate sobre la filosofía de Bloch ha mostrado que la idea de una dialéctica de la naturaleza que se debería llevar a cabo también, independientemente del pensamiento y de la producción del hombre, conduce necesariamente a la concepción panteísta-hilozoísta de un "sujeto natural"; de esta manera, la posición materialista queda evidentemente abandonada ¹⁵³.

Las categorías centrales de la naturaleza engelsiana, como la cualidad, la cantidad, la medida, la continuidad, la discontinuidad, etc., son todas formadas de la primera parte de la lógica hegeliana, la "Lógica del Ser", que Hegel en la *Propedéutica* significativamente llama todavía "Lógica ontológica". Una dialéctica en algún modo "pre-subjetiva" es en ella, por tanto, posible, porque en el avanzar de la cosa la "Lógica del ser" se *demuestra* mediada por la lógica de la "esencia" y finalmente por la del "concepto"; la naturaleza traspasa en el espíritu, la objetividad enteramente en la subjetividad, lo que obviamente está prohibido al materialismo de Engels ¹⁵⁴.

Cuando el concepto que se realiza de modo absoluto no es ya el motor de las contradicciones, como en Marx, y quedan solamente como portadores del espíritu hombres determinados históricamente, no se puede hablar más de una dialéctica autónoma de la naturaleza, externa a los hombres.

denomina una dialéctica" (En *Sens et non-sens*, París, 1948, p. 228). Para la crítica de la dialéctica de la naturaleza de Engels, cfr. también el agudo análisis de J. P. Sartre, *Matérialisme et révolution*, en *Situations*, I, París, 1947. Cfr. además Iring Fetscher, *Stalin über dialektischen und historischen Materialismus*, Frankfurt, 1956, pp. 22 y 38.

153. Cfr. el volumen en colaboración escrito contra Bloch, *Ernst Blochs Revision des Marxismus*, Berlín, 1957, en el cual varios autores buscan contraponer la posición de Bloch a la de Engels, sin percatarse de que esta última, en la "desviación" de Bloch de la doctrina ortodoxa, emerge en forma más que consecuente. Aun el "teologismo", particularmente subrayado de Bloch tiene su génesis en Engels. La *Dialéctica de la Naturaleza*, por ejemplo, afirma contra Haëkel, que en este caso es materialista más primitivo pero más riguroso; "el hecho de que la materia haya desarrollado ella misma el pensamiento humano es por eso, un mero caso (...). En realidad, sin embargo, es de la naturaleza de la materia progresar hacia el desarrollo de seres pensantes y esto sucede necesariamente aunque no existan las condiciones (...)" (pp. 203-3). Más adelante Engels define la materia como causa final. En Engels, la concepción de la materia se esfuerza por permanecer distante tanto de una comprensión mecanicista como de una vitalista acerca del problema de la esencia de la vida orgánica, la implícita espiritualización de la materia no es tan evidente como en Bloch, el cual desarrolla el concepto de materia de Engels en la perspectiva de una filosofía romántica de la naturaleza (como en el fondo ya había hecho Engels).

154. Cfr. también las observaciones de Herbert Marcuse sobre la lógica hegeliana y su relación con el materialismo, en *Soviet Marxism*, p. 143.

Faltan todos los momentos constitutivos de la dialéctica. Sobre este punto, entre los estudiosos de Marx, ha llamado la atención, en primer lugar, G. Lukács en *Historia y conciencia de clase*:

Los equívocos que tienen origen de la exposición engelsiana de la dialéctica, dependen exclusivamente del hecho de que Engels —siguiendo el falso ejemplo de Hegel— extiende el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero en el conocimiento de la naturaleza no están presentes las determinaciones decisivas de la dialéctica: la acción recíproca entre sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis, la modificación histórica del sustrato de las categorías, como base de su modificación en el pensamiento, etc.¹⁵⁵

La naturaleza que precede la sociedad humana, lleva solamente a polaridades y a contraposiciones de momentos externos el uno respecto al otro, y máximo a la acción recíproca, pero no a la contradicción dialéctica. Como el de Holbach, también el “sistema de la naturaleza” engelsiano, es un sistema de simples acciones recíprocas:

Acción recíproca es la primera cosa que se nos presenta, si consideramos la materia en movimiento en su conjunto, desde el punto de vista de la actual ciencia de la naturaleza¹⁵⁶.

La categoría de la acción recíproca, sin embargo, como dice Hegel, está por “así decirlo, en el umbral del concepto”¹⁵⁷, es decir está entre el pensamiento mecánico causal y el pensamiento dialéctico conceptual. La concepción engelsiana de la dialéctica, que se sitúa propiamente entre el viejo mecanismo y una rigurosa dialéctica tal como se reencuentra en Hegel y en Marx, corresponde plenamente al carácter pre-dialéctico de la naturaleza.

Puesto que en la naturaleza misma están presentes solamente los gérmenes de la dialéctica, los momentos que en Engels superan al viejo materialismo mecanicista no logran desarrollarse enteramente. Respecto al puro objetivismo en sí, no dialéctico, que Engels sostiene en el plano gnoseológico, llega a ser totalmente secundario el problema de establecer si las leyes del movimiento de la naturaleza son de tipo mecánico o dialéctico. Las consideraciones críticas desarrolladas hasta aquí sobre la concepción de la naturaleza en Engels, no significan que el concepto de una dialéctica de la naturaleza tenga que ser, sin duda, rechazado. Se trata más bien de demostrar que la teoría marxista contiene ya una dialéctica de la naturaleza, con la que Engels cree deberla integrar.

Puesto que para Marx toda realidad natural está ya mediada económicamente y con esto comprendida, para él, el problema de una es-

155. G. Lukács, *Historia y Conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica marxista*, trad. it., Milán, 1967, p. 6.

156. *Dialéctica de la naturaleza*, p. 255.

157. *System der Philosophie*, I, apéndice al § 156, p. 346.

estructura dialéctica o no dialéctica de este ser en cuanto "aislado de la praxis (...) es una cuestión puramente escolástica"¹⁵⁸. Ni desde el punto de vista filosófico ni desde el científico se puede aislar el concepto de naturaleza de lo que la praxis social cada vez puede obrar sobre ella. Aunque Marx use junto al concepto de naturaleza el de materia, el lado "práctico" de su teoría implica por principio que la realidad absorbida bajo estos conceptos está determinada no de manera especulativa y mucho menos física, sino en sentido económico-materialista. La "crítica del programa de Gotha" habla de la naturaleza como "de la primera fuente de todo instrumento y objeto de trabajo"¹⁵⁹. *El Capital* ve en la naturaleza la base de las "formas materiales de existencia del capital constante"¹⁶⁰, la dispensadora de los instrumentos de producción a los cuales pertenece sin embargo, también, el trabajo viviente, el hombre.

La naturaleza llega a ser dialéctica por el hecho de que ella produce al hombre como sujeto mutable, conscientemente activo, el cual se contrapone a ella como "fuerza natural"¹⁶¹. En el hombre, instrumento de trabajo y objeto de trabajo están en relación uno con otro. La naturaleza es el sujeto-objeto del trabajo. Su dialéctica consiste en esto, en que los hombres cambian su naturaleza, sustrayendo a la naturaleza externa su extrañeza y su exterioridad, mediándola consigo mismos, enderezándola hacia sus propios fines¹⁶².

Puesto que las relaciones de los hombres con la naturaleza forman el presupuesto para las relaciones de los hombres entre sí, la dialéctica del proceso laborativo en cuanto proceso natural, se extiende a la dialéctica de la historia humana en general.

158. Segunda Tesis sobre Feuerbach, en *Ueber Religion*, p. 54.

159. *Crítica del programa de Gotha*, p. 17.

160. *El Capital*, II, 1, p. 147.

161. *El Capital*, I, 1, p. 195.

162. *Ibid.* De una manera análoga Merleau-Ponty trata de salvar el concepto de una dialéctica de la naturaleza en Marx. Escribe en su artículo *Marxismo y Filosofía*: "Si la naturaleza es la naturaleza, es decir, algo exterior a nosotros y a ella misma, no podemos encontrar ni las relaciones ni la cualidad necesarias para albergar una dialéctica. Si ella es dialéctica, se trata de esta naturaleza percibida por el hombre e inseparable de la acción humana de la que Marx trata en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La Ideología Alemana*. En *Sens et non-sens*, Parigi, 1948, p. 224. También Konrad Bekker, en su disertación *Marx philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zürich-New York, 1940, p. 103, interpreta la dialéctica marxiana como una dialéctica de la naturaleza. La concepción marxiana de la dialéctica de la naturaleza será discutida ampliamente en el Capítulo II, § 2.