

EL CONCEPTO DE CIENCIA EN MARX



Autor: George León Kabarity

Tutor: Prof. Dr. Miguel Antonio Pastor
Pérez

Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Trabajo fin de grado

Sevilla, junio 2020

Resumen.

Si la Modernidad es la era del método, lo que responde a un mayor protagonismo de la subjetividad y al afán de constituir una ciencia que no llegue a conclusiones precipitadas y que englobe todo lo real, este proceso culmina con la historización del itinerario cognoscitivo que efectúa Hegel. Marx hereda esta concepción, pero la invierte y trata de consolidar su doctrina como ciencia gracias a la primacía de la dialéctica y el rechazo como ideología de todo aquello a apela a ámbitos supramundanos. Sin embargo, esta pretensión que totaliza lo material presenta una serie de riesgos que conciernen a su posible ideologización y a la libertad del hombre.

Palabras clave: dialéctica, ciencia, método, historia, materialismo, trabajo, sentidos, totalizar.

Abstract

If Modernity is mainly featured by the predominance of the method, which seeks to give a more active role to the subjectivity and to establish a total science which does not reach its conclusions prematurely, this process reaches its peak with Hegel, who historizes the cognoscitive path. Marx inherits this cosmovision, but carries out an inversion in order to establish his doctrine as a science, in an operation which leans on dialectics and the refusal of every idea related to supra-natural orders. Nevertheless, this aim involves some risks which derive from its ideologization possibilities and which affect human liberty.

Key words: dialectics, science, method, history, materialism, labor, senses, totalize.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
1. EL MÉTODO MODERNO Y SU HISTORIZACIÓN.....	5
1.1.El método como garante de cientificidad.....	5
1.2.Hegel: culminación de la mediación moderna.....	7
1.3. La tendencia a la totalización de la voluntad de sistema.....	11
2. LA CONFIGURACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO.....	13
2.1. Legitimidad terminológica.....	13
2.2. Antecedentes.....	15
2.2.1. Años de juventud.....	15
2.2.2. Feuerbach.....	16
2.3. La materia en Marx.....	20
2.4. El trabajo en Marx.....	24
2.4.1. Un repaso por la lucha de las autoconciencias.....	24
2.4.2. La crítica marxista al trabajo hegeliano.....	26
2.4.3. El trabajo y el hombre en busca de su esencia.....	29
2.4.4. Una superación inacabada.....	34
3. CIENCIA, IDEOLOGÍA, LIBERTAD.....	38
3.1. La contradicción del hombre consigo mismo.....	38
3.1.1. Estructura y superestructura: un repaso de la cuestión judía.....	41
3.1.2. Implicaciones problemáticas del concepto de revolución.....	43
3.2. El estatuto científico del marxismo.....	44
3.2.1. El socialismo como crítica de las ideologías.....	45
3.3. Sospecha y libertad: el arma infalible.....	51
3.3.1. Proletariado y necesidad revolucionaria.....	53
3.3.2. Libertad en el marxismo.....	54
CONCLUSIONES.....	58
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....	60

INTRODUCCIÓN

Marx no está de moda. Es un pensador al que se cree conocer pero que casi está destinado a caer asfixiado ante las toneladas de interpretaciones que se han hecho sobre él. Los tamices por los que nos ha llegado su doctrina, además, vienen tan condicionados por los traumáticos hechos históricos posteriores que es inevitable mantener una mirada imparcialmente crítica de ella.

Pero también es verdad que las categorías de interpretación de la realidad que nos legó Marx son tremendamente efectivas hoy día, hasta tal punto que muchos de nosotros seríamos marxistas sin saberlo. El deseo de ampararse en la ciencia, el hecho de pensar que un partido concreto representa los intereses de *todo* un colectivo determinado, el excesivo ensañamiento con Occidente y con la cultura cristiana que desde las bases de la sociedad se está implantando y que descansa en la consideración de que todo lo tradicional es retrógrado, malo y explotador, la búsqueda continua de colectivos a los que emancipar, etc. También podemos incluir el excesivo economicismo con el que algunas élites buscan legitimación.

Está fuera de nuestro proyecto mantener una concepción negativa de los aspectos descritos anteriormente. Ni siquiera vamos a hacer una historia del recorrido de las ideas de Marx hasta sus derivaciones en estos días, tarea prometeica fuera de nuestro alcance. Pero sí nos proponemos emprender en este trabajo un análisis de la noción de científicidad en este autor que siempre dijo ser un científico. Hoy día, como dijimos antes, la ciencia es una instancia legitimadora. Puede ser que dentro del gremio filosófico – siendo concedores de la crítica frankfurtiana a la razón ilustrada o de las tradiciones fenomenológico-trascendental de Husserl y hermenéutica – haya una mayor conciencia de las limitaciones que esa adscripción incondicional a la racionalidad científica puede acarrear. Pero basta salir al mundo para ver que esas no son las coordenadas en las que se mueve la sociedad actual únicamente. Y no es que se busque una legitimación en lo que la ciencia ya ha concluido, sino que basta con dar a una teoría la denominación de *ciencia* para redimirse, entrar gloriosa en las universidades y conformar ella sola una carrera universitaria aparte. Además, tratándose de teorías que la ciencia no termina del todo de confirmar.

¿Pero qué es hoy día la ciencia? Ha pasado con ella como con las reliquias en la Edad Media: todo el mundo quería tener una en su Iglesia y no tardaron surgir los fraudes y las farsas. La ciencia hoy día ha quedado hipertrofiada, hasta tal punto que su valor ha

tenido que pasar a residir únicamente en su utilidad pragmática. ¿Pero qué utilidad pragmática le queda al materialismo histórico? ¿Es viable ver el mundo desde sus claves? ¿Es una teoría de la historia que lleva a predicciones fiables? Este es un debate en el que las posiciones contrapuestas están garantizadas. Si no es una ciencia, ¿entonces donde reside su legitimidad epistemológica? Sabemos que es imposible abordar la temática de semejantes cuestiones – las cuales además pueden pecar de vaguedad o ambigüedad – en la cantidad de espacio propuesta. Por tanto, el objetivo de este breve estudio consistirá en dejar indicadas preguntas más concretas, porque como se sabe la mitad de una respuesta correcta es la pregunta correcta. No tratamos de innovar, sino ir al núcleo de la filosofía de Marx, pensarla, comprenderla y sacar sus implicaciones, que es lo que nos parece que se puede exigir en un Trabajo Fin de Grado.

El ensayo se divide en tres capítulos de variada extensión. El primero está dedicado a analizar el proceso por el que la Modernidad va aspirando cada vez más a un saber total de toda la realidad, aspiración que Marx heredaría sin duda, como buen moderno. En este sentido, Hegel será nuestro referente. La segunda parte va destinada a exponer las influencias fundamentales que recibe Marx y el grueso de su antropología, de su ontología y, en general, de los pilares fundamentales del materialismo histórico. La tercera y última parte sí que enfoca más directamente en lo que Marx entiende por ciencia, sacando de ello implicaciones decisivas en lo referente a su posible carácter ideológico y religioso y a su noción de libertad.

De Marx se han escrito innumerables páginas de las que, por razones obvias, solo una minúscula parte hallarán reflejo en este trabajo. Por otro lado, hemos considerado la posibilidad de emprender una suerte adaptada de *historia efectual* al modo gadameriano para una comprensión mucho más certera de los textos de Marx. Sin embargo, nos hemos percatado del carácter titánico de semejante empresa. Los escritos que nos han llegado de este autor no se han publicado en un intervalo de tiempo razonable para que los primeros análisis de peso tuvieran en cuenta la totalidad del corpus doctrinal de Marx. Basta con recordar que su antropología, la contenida en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, pese a ser escrita en 1844, no fue publicada hasta 1932, quince años después de la Revolución Rusa. *La ideología alemana* corrió una suerte semejante, por no decir otros escritos que fueron publicados póstumamente, en muchos casos gracias a Engels, entre los que se incluyen las *Tesis sobre Feuerbach* y los volúmenes II y III de *El Capital*. Por estas razones, llevar a cabo una historia de los efectos de los textos de Marx sería una tarea excesivamente compleja que no podemos abordar en un espacio limitado.

1. EL MÉTODO MODERNO Y SU HISTORIZACIÓN

1.1. El método como garante de cientificidad

«Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia – a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo»¹. Con estas palabras, Hegel nos mete en un embrollo en el que llevamos más de doscientos años. Las relaciones entre ciencia y filosofía, ciertamente, nunca han sido simples, y no seríamos temerarios si constatáramos que venimos asistiendo en la Modernidad a un complejo cada vez mayor de una filosofía que aspira a volverse un saber sólido y firmemente asentado. La predilección por el método que, desde la *Gramática de la Lengua Castellana* (1492) de Antonio de Nebrija, los *Ejercicios Espirituales* (1548) de San Ignacio y el *Discurso del Método* (1637) de Descartes, se ha ido implantando en Occidente durante los siglos posteriores no harían más que imponer un modelo de conocimiento donde el camino realizado para llegar a él cobra preponderancia.

Asistimos, así, por ejemplo, a la época del método científico, que da validez a las conclusiones alcanzadas; y en todas las disciplinas la precipitación y el prejuicio pasan a ser enemigos declarados. La razón debe ser el instrumento fundamental que tamiza toda la tradición, y se rechaza de entrada toda autoridad. Podríamos decir, con Gadamer, que todo esto es una consecuencia necesaria y típica del racionalismo que culminó en la Ilustración. De hecho, nadie mejor que el hermeneuta alemán para dejar en claro lo siguiente: «La ciencia moderna, que hace suyo este lema, sigue así el principio de la duda cartesiana de no tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda y la concepción del método que tiene en cuenta esta exigencia»². Toda la verdad queda, así, depositada en el seguimiento de un método racional que tiene sus principales baluartes en la paciencia y el rigor lógico del itinerario. El mismo Gadamer, para finalidades inherentes a su obra, tachará a esta actitud de “prejuicio ilustrado”. Nosotros simplemente diremos que, ante tal prejuicio, todo saber cuando menos pretenderá rendir cuentas ante él para asegurarse de que su terreno de bosquejo sea dominable y sólido.

Dado que lo que importa ya no es solo el resultado verdadero sino el camino para llegar a él, hay que pisar un suelo estable que permita llevar a cabo todas esas tareas metodológicas con seguridad y confianza. Es más, predomina el convencimiento de que lo verdadero sólo es asequible si se alcanza a través de un itinerario definido y admisible

¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu (F.E.)*, FCE, México, 1966, p. 9.

² Gadamer, H.G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 338.

racionalmente. La predilección moderna por el método provendría de que éste implica la colaboración activa y decisiva del sujeto para alcanzar el conocimiento, el cual ya no es algo que se recibe pasivamente, sino que hay que ir a por él³.

Esto, que es producto de un prejuicio del que no nos terminamos de desembarazar, llevará, más adelante en la historia, a conclusiones igualmente prejuiciosas, donde el hombre pensó estar pisando tierra firme y finalmente se percató de que se hundía en arenas movedizas. Y no se crea que estamos hablando aquí de prejuicios en el sentido neutro o casi positivo de Gadamer, sino de aquellas preconcepciones en las que el hombre se obstina en permanecer pese a que los hechos empíricos dan pruebas suficientes de sus limitaciones.

En todo caso, visto este panorama, no es sorprendente que la filosofía quisiera acercarse cada vez más a la ciencia. El paradigma científico y la base de toda la teoría del conocimiento de Kant, culmen de la Ilustración alemana, parece ser la física de Newton. Y fue así hasta tal punto que la tomó como exponente de la exploración crítica de los límites del entendimiento. Ese afán por descansar en el terreno seguro de la ciencia acabó por expulsar a la metafísica por la puerta, aunque luego ésta se colase, como quien dice, por la ventana. Se suele encuadrar a Kant dentro del idealismo crítico, porque indagó las condiciones de posibilidad de todo el conocimiento humano y estableció los límites críticos de dicha posibilidad. Un paso más (el definitivo) en la confección de este idealismo fue emprendido, según la historiografía filosófica, por Hegel. Fue el autor de Stuttgart quien terminó por identificar al Espíritu con toda la realidad, física y metafísica, racional.

³ Se nos podría objetar que esto que decimos es válido para el racionalismo cartesiano, pero que no lo es por ejemplo para el empirismo británico, el cual supone siempre la prioridad ontológica de una naturaleza que subsiste independientemente del hombre, y que tenemos que conocer. Sería fácil, para desestimar nuestras conclusiones, recurrir a la famosa frase de Locke («No hay nada en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos») que éste toma de un realista como Aristóteles. A esto respondemos que esta crítica es infundada. Y ello se ve claramente en el experimentalismo moderno. En la ciencia moderna, ya no se trata de estar allí ante los fenómenos brutos tal y como se dan en su espontaneidad, como haría Aristóteles con la mera observación. Para conocer la naturaleza hay que ponerla a prueba, hay que experimentar con ella y manipularla. Hay que sacar al objeto natural de su entorno para ver realmente cómo reacciona ante cada circunstancia específica. Y en esto tiene un papel primordial el sujeto que quiere conocer, el cual tiene que tomar un papel activo y no pararse simplemente a observar. El máximo exponente de esta actitud la encarnaría el prototipo empirista por excelencia, el padre del sensismo británico: Francis Bacon. Nótese como el autor inglés menciona expresamente la palabra *método* en la siguiente cita: «No sólo es preciso investigar y recoger mayor número de experiencias y de distinto género de las que hoy poseemos, sino también emplear un método completamente diferente, y seguir otro orden y otra disposición en el encadenamiento y la gradación de las experiencias. Una experiencia vaga que no tiene otro objeto más que ella misma, como ya hemos dicho, es un simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar el espíritu del hombre; pero cuando la experimentación siga reglas ciertas y avance gradualmente en un orden metódico, entonces se podrá esperar mayor resultado de las ciencias.» Bacon, F., *Novum Organum I*, afor. 100.

1.2. Hegel: culminación de la mediación moderna

Puede parecer curioso para quien considera que el cientificismo moderno viene íntimamente ligado con el materialismo del que primero Hobbes y Locke, y a continuación los ilustrados franceses fueron exponentes, que fuera Hegel, el idealista absoluto, quien quería hacer de la filosofía (la *Fenomenología*) la ciencia suprema. Pero ya dijimos que no es cuestión de materialismo o de empirismo, sino de superar la inmediatez del momento intuitivo de contacto con la verdad. Fue el mismo Hegel el maestro de la mediación, quien quería rehuir de toda inmediatez, y quien se percató de que la inmediatez natural del mundo físico no era verdadera ni satisfactoria. La realidad es más que el mundo natural objetivo o que el mundo subjetivo, precisamente porque es el *movimiento* por el que el concepto subjetivo (la representación inmediata y abstracta, equivalente al concepto universal escolástico) sale de sí hacia un objeto y se da un contenido concreto (primero la naturaleza y luego la cultura y el *Volksgeist*), se aliena en él, y luego lo asume como su propia determinación⁴. En otras palabras, la mera representación subjetiva, la esencia, se concreta y materializa en la existencia, para luego superar y asumir esa negatividad como propia. Todo este movimiento de especulación es un proceso necesario, y no otra cosa es la historia. De este modo, podemos decir que Hegel supone la culminación del predominio moderno del método en tanto que lo *historiza*, lo temporaliza, de modo que el método no es solo algo que lleva a cabo un sujeto de conocimiento autosuficientemente, sino que trasciende esa subjetividad inmediata y se realiza históricamente al nivel de colectivos humanos enteros en el seno de la vida del Absoluto.

Al ser el movimiento de la vida del concepto especulativo *la verdad* en sí misma, quedan, aunque superados, conservados los momentos de la multiplicidad que implica la negatividad. En efecto, la negatividad permanece porque se afirma como tal, negándose por tanto a sí misma. La negación que la negatividad hace de sí misma supone una negación de su propia finitud que se transforma en la afirmación positiva de la infinitud superior a la que pertenece. La verdad sólo es tal, y no es simplemente una sustancia estática e inerte, cuando conserva la multiplicidad de sus momentos anteriores. Esto

⁴ Podríamos apuntillar lo dicho con una ilustradora cita de Félix Duque: «En suma, *nada de lo dicho y escrito en la obra hegeliana es verdadero*. Lo único verdadero de ella es el movimiento dialéctico-especulativo que el lector atento *intuye* (tampoco lo puede decir él, ni comunicar) al hacer la experiencia del paso de un tema a otro, y siempre que se dé cuenta de que ese “ritmo” (transición, reflexión, desarrollo) es *también* de la cosa misma, y no algo que él añade para entenderla (entonces no sería un lector filosófico, sino un “matemático”)». Duque, F., *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 552.

puede expresarse mejor en palabras del mismo Hegel: «En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir»⁵.

Lo que da cuentas de este proceso es lo que se llama el método dialéctico, donde nada es lo que parece inicialmente. Todo es al principio una mera apariencia, *erscheinung*, y solo después llega a ser el Espíritu realmente lo que es⁶, porque sólo en ese punto postrero contenido y forma por fin se adecúan el uno al otro. Hegel se percata de que sólo puede dar cuenta de toda la realidad si adopta el método dialéctico, por el que el Espíritu, del mismo modo que el racionalista ávido de verdad de la Ilustración, «sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento». Para ver hasta qué punto el método es ineludible y que la dialéctica hegeliana supone su plenitud, en tanto que método es mediación, citamos el siguiente texto:

El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello⁷.

El proceso de llegada a la verdad es arduo y largo, pero necesario e inevitable. Todo lo que no haya pasado por el itinerario dialéctico no es más que falsa conciencia, falsa verdad. Ahora bien, es el resultado el que da sentido y razón de ser a todas las penurias sufridas, todas las alienaciones y todos los sufrimientos. Por eso, el idealista absoluto se permite hablar de la *verdadera Teodicea* en su filosofía de la religión, cuando afirma que por aquella se muestra que todas las realizaciones del Espíritu han sido momentos necesarios del Espíritu viviente⁸. Visto esto, queda descartada la posibilidad de saltarse pasos en la llegada del Absoluto hacia sí mismo a través de lo que no es él inicialmente. Reitero que esto es un rasgo típicamente moderno y además consecuente. Lo mismo veremos en Marx cuando, por ejemplo, desbarate la crítica a la religión de Feuerbach o el socialismo utópico.

Para que la filosofía deje de ser inofensivo amor al conocimiento para volverse conocimiento, para volverse ciencia, y si una ciencia solo es válida si las conclusiones a las que llega vienen precedidas por una vía verificada racionalmente, entonces la filosofía debe adoptar una forma en la que se demora en todos los aspectos de la realidad de la

⁵ *F.E.* op. cit., p. 8.

⁶ Véase al respecto el bellissimo y clarificador texto del párrafo 13 de: Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 116.

⁷ *F.E.*, op. cit., p. 24.

⁸ Cfr. Hegel, G.W.F., *El concepto de religión*, FCE, México, 1981, pp. 127, 128.

manera debida. No puede pisar tierra firme si no tiene en cuenta *todos* los ámbitos de lo real y mucho menos si dichos ámbitos no son explicables racionalmente. Dado que la realidad se compone de cosas múltiples, contrapuestas y fragmentadas, la única salida que se encuentra para que la filosofía se haga ciencia es la dialéctica.

Eso se ve claramente cuando Hegel critica el intuicionismo inmediato de Schelling. Como apunta Valls Plana, la dialéctica hegeliana se asemeja a la platónica excepto por un aspecto fundamental: aun cuando las dos discurren de forma ascendente, la de Platón descansa en un último paso donde el salto es *cualitativo*, es decir, donde hay una ruptura o discontinuidad, y justo eso es lo que el filósofo del Absoluto quiere evitar. El recorrido hacia el Todo debe ser progresivo y continuo⁹, sin fisuras. Todo salto debe ser cuantitativo y mínimo, por lo que el Espíritu debe estar batallando hasta el final sin descanso. Si esta aspiración de Hegel viene influenciada por la revolución aritmética que, de la mano de Newton y de Leibniz, derivó en el *cálculo de fluxiones* o *cálculo infinitesimal*, por el que se intentaba sortear toda discontinuidad en las mediciones, ello no pasa de ser una conjetura que proponemos.

En todo caso, de lo que no cabe duda es de que en tal panorama no hay lugar para intuicionismos de ningún tipo como el schellingiano, dado que la intuición sensible adolece de la inmediatez de lo meramente presente. En la intuición no cabe historia posible, y se deshecha todo el recorrido previo, para quedarse con esa *masa indiferenciada*, con la que Hegel parodiaba el sistema de Schelling y se ganó su enemistad¹⁰. Por eso, el intuicionismo es tan compatible con esa discontinuidad o salto cualitativo que Hegel tanto combate. Esa ruptura que conlleva la intuición directa, en efecto, castra la realidad porque se queda sólo con el resultado. Pero esto equivale a decir que el suelo que pisamos no viene firmemente apoyado sobre la totalidad de lo real. Entonces allí no hay ciencia en sentido moderno, ni mucho menos en sentido hegeliano.

Podemos concluir, en consecuencia, que Hegel rehúye de todo dualismo excluyente. Primero, del que opone resultado a proceso, dado que ambos forman una totalidad que cobra cobertura racional en la vida del concepto. Y segundo, del dualismo del esquema kantiano que los intuicionistas heredan, y en el que se acaba «relegando el entendimiento humano a la multiplicidad terrestre y dejando fuera otro mundo de cosas-

⁹ Cfr. Valls Plana, R., *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971, p. 30.

¹⁰ Hegel caracteriza al Absoluto de Schelling como si de una identidad suprema y vacía se tratara, al modo de $A=A$. Ello lo llevó a caricaturizar ese Absoluto como «la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos». *F.E.* op. cit., p. 15.

en-sí referidas a un entendimiento arquetípico puro»¹¹. Esa dicotomía entre una facultad terrenal del hombre que lo refiere al mundo material sensible y una facultad sobrenatural que lo pone en contacto con lo divino no es bienvenida en el sistema hegeliano.

En realidad, una concepción en la que el saber culmina en su forma intuitiva es consecuente con posturas substancialistas. Un ejemplo de ello es Spinoza, para quien el conocimiento de tercer género es lo mismo que conocimiento intuitivo¹². No creemos necesario resumir la obra del judío holandés, pero sí conviene recordar que distinguía tres géneros de conocimiento. El primero surgía de un contacto inmediato con los modos de la sustancia y era imperfecto y confuso. El segundo género daba lugar a ideas adecuadas en virtud del conocimiento de la causa, pero sólo el tercer género estaba conformado por ideas claras y distintas y suponía el conocimiento eterno de Dios¹³, que no era sino el conocimiento que Dios tenía de sí mismo. Lo importante aquí es traer a colación el rasgo básico de la sustancia de Spinoza: que su despliegue se da *sub specie aeternitatis*. No hay recorrido histórico en la naturaleza, sino que se encuentra desplegada desde siempre, y por eso conocerla es cuestión de una contemplación, más perfecta, eso sí, pero igualmente directa.

Ahora bien, en la cita de Félix Duque que hemos tenido ocasión de poner en una nota a pie de página anterior, hemos visto que hablaba de la *intuición* del movimiento dialéctico-especulativo. ¿Cómo es posible que, tras remarcar que Hegel intentaba huir de toda intuición inmediata, ahora el citado autor habla de una suerte de intuición? Evidentemente, no estamos hablando aquí de la intuición al modo substancialista. Para comprender esto mejor, citaremos, una vez más a Valls Plana:

Al comprender las cosas se perfeccionan, secundando el movimiento creador las entendemos y las collevamos a su término. El saber hegeliano es, en efecto, realizador porque saber y realidad son, en definitiva y en su ápice, lo mismo¹⁴.

Este texto se encuadra en el análisis que el filósofo catalán hace del papel científico de la *Fenomenología del Espíritu*, de su papel en el sistema. En efecto, esta obra tiene un estatuto propio en el recorrido del Espíritu Absoluto porque en ella se recopilan y se actualizan las diferentes figuras históricas y así se nos permite su mejor comprensión. En otras palabras, la obra hace posible que podamos totalizar todo el

¹¹ *Del Yo al Nosotros*, op. cit., p. 36.

¹² Cfr. Spinoza, B., *Ética*, cap. V, prop. XXXVI, *Escolio*.

¹³ Cfr. *Ibid.*, cap. V, prop. XXVIII.

¹⁴ *Del Yo al Nosotros*, op. cit., p. 49.

recorrido pasado de modo que en la lectura que hagamos de ella, la historia va culminando una y otra vez en el lector. En la lectura, el que lee va *intuyendo* el proceso histórico por el que el Espíritu va superando su propio desgarró y retorna a sí mismo desde su alteridad. Se trata, por tanto, de una intuición diferente a la que Hegel rechaza. Más que una intuición es, de hecho, un re-experimentar todo lo que la humanidad ha pasado pero desde un plano más elevado en el que el Espíritu toma conciencia de que esa es *su* historia, y de que esta es, en definitiva, ella misma. Visto esto, creemos someramente solventado lo que Hegel entiende por *intuición*, y cómo hablar de ella no supone echar por los suelos la primacía de la mediación para la configuración de un saber que abarque toda la realidad.

1.3. La tendencia a la totalización de la voluntad de sistema

Ahora bien, esto no es una deriva inocente, porque la pretensión de ser un saber firme y sólido del Todo lleva inherente una tendencia a la totalización (típica de la voluntad de sistema de la que sin duda Hegel y luego Marx, aunque en éste no hallemos sistema en sentido estricto, son exponentes) que ya no solo excluye a lo que no encaja dentro de él, sino que directamente rechaza su existencia y lo reduce a mero fantasma. Esta consecuencia es capital. Si una cosmovisión se apropia del modo de ser de toda la realidad, todas las demás alternativas quedan devaluadas hasta límites insospechados simplemente por carecer de consistencia ontológica. Al pensador de Jena se lo conoce generalmente por su paradigmático principio «Todo lo real es racional y todo lo racional es real». Podríamos decir que hay una consubstancialidad (aunque quizás este atributo es algo impropio dado que Hegel huye del carácter estático de la sustancia spinoziana) en Hegel entre razón y realidad. Pero esto no equivale sino a decir que lo que queda fuera es irracional, y que esta irracionalidad es la nada.

En la Historia Universal, todos los varapalos, todas las conquistas, todas las desapariciones de pueblos y de culturas, adquieren racionalidad en el seno del despliegue espiritual del Todo. Si algo no viene incluido en ese proceso, entonces no es. Esta concepción, a nuestro modo de ver, no supone gran peligro siempre y cuando uno se mantenga en la necesaria consideración determinista de la historia que es consecuente con ella. Porque si todo lo que ocurre es necesario, y la *astucia de la razón* se vale de los grandes hombres y atraviesa a los individuos como *cáscaras vacías*¹⁵ para hacer avanzar a la historia, entonces no es preciso determinarse uno a tomar cartas en el asunto y que

¹⁵ Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (Lecciones)*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 93.

yo conciba que mi propia acción libre pueda hacer la diferencia. Los acontecimientos siguen su curso y si yo, como individuo, soy el elegido por la Providencia divina para emprender actos monumentales, sucederá lo que es necesario que suceda. Quizás crea ser libre, pero será el Espíritu Absoluto quien actúe por medio de mí. La única libertad es la libertad del concepto.

Pero desde el momento en que tengo que tomar parte activa en el curso de la historia, esto es, pasar conscientemente a la praxis y llevar a cabo la revolución, aquí es donde hay un problema, porque es entonces cuando pretenderé llevar a la acción concreta el carácter totalizador de una doctrina previamente elaborada. Será poner en hechos el carácter excluyente típico de las voluntades totalizadoras. Pero no nos apresuremos: ello lo veremos perfectamente al final del trabajo, cuando procedamos a diseccionar el determinismo marxiano.

2. LA CONFIGURACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

2.1. Legitimidad terminológica

Una primera pregunta asola siempre que alguien quiere adentrarse en el estudio del llamado *materialismo histórico*: ¿es lo mismo que *materialismo dialéctico*? No ignoramos que la respuesta a esta pregunta es digna de una investigación aparte. También somos conscientes de que Marx no trató de manera decidida a la materia ontológica. Además, veremos más adelante cómo para su consideración del *hombre real* no basta ni mucho menos un materialismo ontológico, sino que necesita una acepción más amplia de lo que es materia, hasta tal punto que, a nuestro modo de ver, su antropología es algo problemática y, además – por mucho que le pese a Marx –, algo que adolece todavía de idealismo.

En todo caso, para romper el hielo, podemos decir sin temor a equivocarnos que, si existe una distinción más o menos definida ente materialismo histórico y materialismo dialéctico, el exponente máximo de este último es la obra de Engels *Dialéctica de la naturaleza*. Muchas interpretaciones han concluido con una diferenciación entre la naturaleza para Marx y la naturaleza para Engels. En efecto, el primero concebiría a la naturaleza solamente en conexión con el hombre que la trabaja y que ve en ella un recurso para su subsistencia, con lo cual no es más que un elemento de la realidad por excelencia que es la Historia; mientras que su amigo tomaría a la naturaleza de manera objetiva, ontológica como sustancia universal y sujeto absoluto de todo lo existente. De este modo, Engels subordinaría así la historia a la materia, mientras que Marx subordinaría la materia a la Historia¹⁶.

Engels, en realidad, desarrolló la Filosofía de la Naturaleza de Hegel según el método dialéctico para demostrar que la materia natural se iba desarrollando dialécticamente desde un plano inorgánico hasta la aparición del mundo orgánico. Lo hizo, como es presumible, en base a los conocimientos científicos de la época; ello sumado a la falta de sistematicidad y de academicismo en el estudio de las ciencias por parte de Engels dio lugar a una obra para algunos de poco valor científico para nuestros días. En todo caso, no deja de ser curiosa la contraposición entre un estudioso de las ciencias naturales presididas por la física y la química, como fue Engels, y un estudioso que consideraba que la ciencia por excelencia era la Economía, que trataba la procura de

¹⁶ Cfr. Valverde, C., *El materialismo dialéctico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, pp. 93, 94.

los medios de subsistencia. De este modo, quedan contrastados un positivista y un humanista, distinción que fue constatada por el polaco Brzozowski en 1910¹⁷.

Pero, ¿de verdad cabe suscribir la existencia de tal contraste? Alfred Schmidt no duda en afirmar que para Marx el modelo de la objetividad no es otro que el producto del trabajo del hombre sobre el entorno natural¹⁸, lo cual parece darnos prueba de una brecha con una concepción en el que la materia prima es el sujeto por excelencia. Sin embargo, para poner algo de luz en ese asunto, conviene acudir al temperamento del mismo Marx. Pese a la descripción idealizada que de él hace Paul Lafargue, tenemos algunas pruebas de que Marx no tenía precisamente una personalidad muy humilde. Basta con recordar el excesivo tono de mofa y de desprecio con el que no dudaba en criticar a sus antaño amigos Bruno Bauer y Max Stirner en *La ideología alemana*. Por otro lado, el *Anti-Dühring* que Engels escribió contenía todas las tesis materialistas que luego desarrolla en su *Dialéctica de la Naturaleza*. Aquella recibió el visto bueno de Marx, quien desde luego no era muy tolerante con las ideas contrarias a las suyas. Además, constan en esta última obra anotaciones personales del mismo Marx. Ello da a pensar que la actividad intelectual que desarrollaba Engels era de su agrado, pues la vio como la inversión del idealismo hegeliano que estaba buscando¹⁹. De todo esto podemos concluir que la interpretación válida sería la que considera que materialismo histórico y materialismo dialéctico juntos conforman la cosmovisión marxista. De hecho, el materialismo histórico es dialéctico en tanto que emplea a la dialéctica como su método. Lo que ocurre es que la emplea a un nivel donde encontramos materia suficientemente organizada como para originar a un género humano que mantiene relaciones con la naturaleza.

Carlos Valverde apunta, pues, que esa distinción, pese a existir, fue enfatizada por pensadores que no quisieron ver en el autor de Tréveris a ese filósofo y teórico que trataba de crear una visión del mundo, sino a un revolucionario volcado exclusivamente en la praxis. Ello sumado a la resignación de que la concepción dialéctica de la materia ontológica es falsa, desembocó en un desprecio por el materialismo de Engels y el esfuerzo por separarlo lo máximo posible del de Marx²⁰. Phill Gasper, por su parte, entiende que esta deriva en realidad fue ajena la Unión Soviética y que únicamente tuvo lugar en Occidente, donde en todo momento se trató de establecer una ruptura doctrinal

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸ Cfr. Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 134.

¹⁹ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., pp. 96, 102, 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 104.

entre Marx y Engels, mientras que en la Unión Soviética, la crítica de la ciencia en Engels fue emprendida con poca seriedad, al ser tomada prácticamente como una sagrada escritura cuya compatibilización con el pensamiento de Marx no era cuestionable²¹.

2.2. Antecedentes

2.2.1. Años de juventud

Karl Marx, como cualquier otro filósofo, experimentó una evolución intelectual notable. Desde sus años jóvenes en el *Doktorsklub*, en el que se codeaba con hegelianos de izquierda y aceptó el idealismo, fue transitando poco a poco hacia posiciones materialistas. En un primer momento, en efecto, como muchos coetáneos, rechazaba el conservadurismo que veía en el espíritu germánico la culminación de la historia²².

Esa ala progresista fundamentaba su postura en la distinción entre el *sistema* y el *método* en Hegel. En efecto, mientras que el sistema ya estaba acabado y había culminado en el Estado constitucional prusiano, el luteranismo y la filosofía del idealismo absoluto y, por tanto, era conservador, el método, que era el dialéctico, proporcionaba cobertura para un ulterior desarrollo que sería revolucionario y que se prolongaría indefinidamente²³. Lo que harían a partir de entonces los hegelianos de izquierda sería centrarse en el método, que nunca daba lugar a un fin y que se concretaría en una lucha por una libertad y un progreso que todavía no habría llegado en Prusia. En esta época, Marx mantiene una amistad con Bruno Bauer, de quien llegó a recibir una influencia decisiva en su momento.

En 1838, un primer autor supondría un punto de inflexión en la predilección marxista por la praxis: Augusto von Cieszkowski planteó la conveniencia de abandonar la abstracta filosofía idealista de Hegel y sustituirla por una filosofía que se transformara en acción. Pese a que convenía conocer las leyes de la historia que ya Hegel había desarrollado, eso no basta, sino que hay que pasar a la acción voluntaria para tomar parte activa en esa transformación del mundo. Bruno Bauer, íntimo amigo de Marx, interpretó que esa acción debía encarnarse en una tarea de crítica racional sobre todo hacia la religión²⁴.

²¹ Cfr. Gasper, P., *Marxismo y ciencia*, recuperado de:
https://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Gasper.htm

²² Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 26.

²³ Cfr. *Id.*

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 109.

Aquí comienza el viraje materialista de Marx, quien comenzó a interesarse por los materialistas antiguos, hasta tal punto que elaboró su tesis sobre una comparación entre el atomismo de Epicuro y el de Demócrito²⁵. En esta tesis, que defendió en Jena, mostró cierta preferencia por Epicuro, quien, a su juicio, fue capaz de conciliar el materialismo con la libertad del hombre.

2.2.2. Feuerbach

Pero sin duda quien más decisivo resultó en Marx en lo que se refiere a la inversión total de los valores con la que luego recrimina a Hegel fue Feuerbach. A este autor se lo suele conocer por la tesis de que la religión no es más el resultado de la indigencia del hombre individual, el cual sublima los atributos de la esencia humana y los hace corresponder con una unidad separada y sobrenatural a la que llama Dios. Su obra principal, *La esencia del cristianismo*, va destinada a demostrar esta tesis recurriendo a textos que se encuadran dentro de la tradición bíblica y cristiana. De este modo, la esencia de la teología no es sino la antropología. Autores como Alfred Schmidt comparten la idea de que la influencia principal de Feuerbach sobre Marx no fue el ateísmo, dado que dicho ateísmo ya lo podía haber adquirido Marx en la crítica de la religión de la izquierda hegeliana, sino la noción que une al hombre estrechamente con la naturaleza²⁶.

Teniendo en cuenta esta realidad, nos disponemos a comentar brevemente *Das Wesen des Christentums* porque consideramos que contiene el núcleo de la reflexión feuerbachiana sobre el hecho religioso.

Podríamos decir que los dos primeros capítulos recogen la concepción antropológica de Feuerbach, mientras que los demás capítulos van encaminados a demostrar, primero positiva y luego negativamente, que la teología se reduce a antropología. Comienza el autor su obra afirmando que los animales carecen de religión porque no tienen conciencia. La conciencia es definida como un saber de sí que tiene como objeto al propio género. En este sentido, los animales no la poseen en sentido estricto, sino solo una conciencia de sí como individuo, lo que equivale al instinto. Como conciencia es solo conciencia del propio género, ésta posibilita la ciencia, y también la religión²⁷. Por eso, podemos distinguir en el hombre una doble vida: la interior, en la que el hombre es en relación a la especie en tanto que cumple su función genérica

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 28, 111.

²⁶ Cfr. *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 18.

²⁷ Cfr. Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo (E.C.)*, Trotta, Madrid, 2013, p. 53.

fundamental, que es el habla (y el habla consigo mismo)²⁸; y la exterior, en la que como individuo se enfrenta al mundo.

El género humano es infinito, por lo que, si el ser humano puede tener conciencia de él, entonces puede tener conciencia de lo infinito. Pero es que no otra cosa es la religión. Y eso lleva al filósofo a decir que: «La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no solo el fundamento de la religión, sino también su objeto»²⁹. Feuerbach apunta a continuación que los tres aspectos de la esencia humana son la razón, la voluntad y el corazón (el amor). Cada uno de estos atributos tiene como objeto y fin a sí mismo.

Ahora bien, en base a esa doble vida que aducíamos antes, se puede explicar que porque el hombre puede tener conciencia de su género puede sentirse a sí mismo como limitado. Esta consecuencia resume la esencia de la religión, porque el hombre en su individualidad, al verse finito y vulnerable, no puede asumir que su esencia sea perfecta e infinita, con lo cual cae en el error de identificarse como individuo imperfecto con el género. No puede soportar la humillación que como persona individual tiene que padecer ante su indigencia y por eso se justifica en una supuesta finitud de la especie humana³⁰.

¿Pero entonces dónde quedan esos atributos ideales con los que el mismo hombre se compara y se percata de su nulidad y debilidad? Aquí es donde Feuerbach dedica un capítulo brillante a los *predicados divinos*. En efecto, ve cómo las propiedades divinas pueden subsistir sin una deidad que las soporte; pero también constata que una divinidad sin una serie de predicados que se le atribuyan es imposible. De esto concluye que los predicados divinos en realidad no son sino atributos que suma el colectivo de la humanidad a lo largo de la historia, cada uno de las cuales es poseído de manera remarcada por un individuo concreto. De este modo, la suma de todas esas propiedades que la especie humana puede acumular conforma el conjunto de los predicados divinos³¹. Lo que sucede es que los individuos no identifican esa perfección consigo mismos e inconscientemente las atribuyen a un ser separado que pasa a ser Dios. Así, podemos decir que Dios es la esencia objetivada del entendimiento, del sentimiento y de la voluntad.

²⁸ Merece la pena observar que esta concepción del *habla* como categoría esencial del ser social viene recogida en el Marx de *La ideología alemana*, aunque se empeña en explicarlo de forma materialista, en contraste con Feuerbach, que lo toma directamente como una facultad humana dada desde siempre. Marx trata de explicar el origen del lenguaje como un resultado de la necesidad de intercambio con los demás hombres. Eso le lleva a reducir al lenguaje a una suerte de *conciencia práctica*, la cual es un producto social. Cfr. Marx, K.; Engels, F., *La ideología alemana (D.I.)*, Akal, Madrid, 2014, p. 25.

²⁹ *E.C.*, op. cit., p. 54.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 58, 59.

³¹ Eso lleva a nuestro autor a decir lo siguiente: «Solamente en la sensibilidad, en el espacio y en el tiempo puede existir un ser infinito, realmente infinito y perfecto»: la humanidad como especie. Cfr. *Ibid.*, p. 74.

De este modo, el objeto de la religión no es sino el propio género abstraído de la multiplicidad del plano terrenal y concretado en un ser personal que satisface a la imaginación. En efecto, un Dios abstracto podría satisfacer a la razón, pero no al sentimiento, y por lo tanto no podría cautivar a la integridad del ser humano concreto³². El sentimiento no es discursivo, no discurre como el pensamiento o la ciencia que abstractamente trata de géneros o de «humanidad», sino que es simultáneo. Por eso, solo la representación de Dios satisface al sentimiento, porque en Dios «es el género inmediatamente existencia, individuo»³³. Solo la imaginación puede concebir que lo universal o genérico se presente como personal y concreto. Y la culminación de este proceso es Cristo, Dios hecho hombre. Por eso, para Feuerbach, la esencia del cristianismo es la esencia de la religión en general³⁴.

Esto que venimos diciendo no es sino una muestra de que la religión responde siempre a las necesidades más humanas y materiales del hombre concreto. Por eso, nuestro autor dice que cuanto más humano sea Dios, más indigente y alienado será el hombre³⁵. Esto se ve reflejado, entre otras cosas, en lo referente a la Ley. Ésta es algo relativo a la frialdad del intelecto que ordena cumplir de manera incondicional los mandatos morales. Dios pasa a ser el modelo inalcanzable de moralidad al que todos debemos aproximarnos. El pecado consistiría en no hacerlo. Ahora bien, para que la conciencia de pecado nos perturbe, al mismo tiempo debemos ser capaces de concebir que esa Ley moral sí puede ser emprendida por un ser humano corriente. Si no fuera así, la Ley moral sería vista como algo extraño, insípido que no nos incumbe en absoluto. Pero el sentimiento de pecado, en el fondo, nos hace sentir en contradicción con nosotros mismos³⁶. ¿Cómo solventar entonces esta contradicción entre la percepción de unos mandatos morales que están muy por encima de nuestras capacidades y el sentimiento de culpabilidad que denota que después de todo no estamos tan desligados de ellos? A esta aporía Feuerbach introduce la misericordia de Dios. Un Dios meramente racional e imperativo no estimula, porque sería visto como demasiado poco humano. Pero un Dios que se muestra comprensivo con sus hijos, y los perdona con amor y compasión es un Dios que sí apela a nuestra humanidad. En esa humanidad reside la sensibilidad de un

³² «Así como un Dios que no siente ni sufre no satisface al hombre en cuanto ser sensible y sufriente, tampoco le basta un ser solo con sensibilidad, un ser sin entendimiento ni voluntad. Solo un ser que abarque en sí un hombre total puede satisfacer al hombre entero». *Ibid.*, p. 116.

³³ *Ibid.*, p. 199.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 193.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 81.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 79.

Dios que no es solo juez, sino que tiene paciencia con sus hijos y acepta su finitud. Por eso, podemos concluir que el amor supera la escisión – entre la voluntad suprema divina o ley moral insoslayable (la perfección moral que fría y abstractamente juzga por el entendimiento) y nuestra finitud pecadora –, mediante el perdón³⁷.

Entonces, recopilando, no sólo la razón, cuando trata de conocer lo abstracto infinito, se tiene a sí misma como objeto. La voluntad, cuando quiere a Dios, se quiere a sí misma. Por otro lado, el sentimiento, en un primer momento, se afirma a sí mismo como siendo únicamente la esencia *subjetiva* de la religión cuando su objeto es lo infinito o Dios; pero, por lo dicho anteriormente, es comprensible que de hecho sea su esencia *objetiva*. Por tanto, podemos concluir que cuando el sentimiento siente lo infinito, «el fundamento de su religiosidad es la naturaleza misma del sentimiento»³⁸.

Dicho todo esto, se nos presenta una doble alternativa. Ambas apuntan a la redención. Pero podemos distinguir una redención inmediata y una redención mediada. La primera, típica del cristianismo, confunde la reconciliación con el género con la reconciliación con Dios, y busca esta última. Al no ver diferencia entre género e individuo, piensa que el género de Dios es diferente del imperfecto género humano y toma a cada individuo humano por el género humano. Así, el cristiano piensa que la redención de Dios es inmediata y va destinada a cada individuo, el cual no es en su indigencia sino parte de la imperfecta humanidad. Por eso, en el cristianismo, se dice que *Dios redime al género humano*. Sin embargo, la redención mediada es aquella que se busca en el seno del perfecto e infinito género humano. Esa perfección viene repartida entre los diferentes individuos, pero juntos éstos son depositarios de la infinitud y pueden redimir a la humanidad entera³⁹.

Este último modo de redención solo es posible si los hombres se dan cuenta de que su Dios no es más que el género del que ellos forman parte. Cuando se den cuenta de que el hombre es un dios para el hombre, se harán a la idea de que el amor por sus semejantes debe ser el principio que rija su vida. Por eso, la meta de Feuerbach es hacer conscientes a los seres humanos de que la religión es solo una ilusión y el producto de una alienación y que, en el fondo, somos únicamente seres sensibles y materiales. Dicho en pocas palabras, para nuestro autor, es la conciencia de la alienación la que disolverá dicha alienación y hará de nuevo al hombre libre.

³⁷ Cfr. *Ibid.* p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 204.

Como veremos, este concepto de desalienación tan *teórico* será el que Marx combata cuando critique a Feuerbach en *La ideología alemana*, pues considera que no basta con la crítica especulativa. El teólogo tiene el acierto de desembarazarse de la abstracción típica de los idealistas hegelianos⁴⁰ y de poner a la naturaleza en el lugar de la Idea hegeliana⁴¹; pero no abandona del todo el terreno del pensamiento. Abandonarlo supondría dejar de tomar al hombre o a la humanidad como tal, para tomar al hombre en sus relaciones económicas y con la naturaleza⁴². Como nos hace notar Erich Fromm, Feuerbach concibe lo material al modo objetivo, mientras que Marx al modo subjetivo, de modo que lo que ve es al objeto en movimiento, cosa que en el primero no se termina de lograr porque todavía sigue pecando de idealista⁴³. Como dice Marx, Feuerbach «llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo»⁴⁴. Será él mismo quien dé por fin el paso definitivo hacia la praxis.

2.3. La materia en Marx

Ya hemos tenido ocasión de dar unas pinceladas de lo que podemos entender por “materialismo histórico”. Sin embargo, el apartado “Legitimidad terminológica” solo iba encaminado a verificar el lugar que dicha categoría ocupa en la cosmovisión marxista. Ahora tendremos que proceder a una disección más nítida del concepto, para lo cual tendremos obligadamente que hacer referencia a otros modelos de materialismo. Dicho esto, y vistas las influencias fundamentales que recibió Marx, dejemos que sea su íntimo amigo Engels quien nos aporte una definición de materialismo histórico que consideramos concluyente:

[Empleo] el nombre de “materialismo histórico” para designar esa concepción de los derroteros de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en clases y en las luchas de estas clases entre sí⁴⁵.

De esta definición salen a relucir dos nociones capitales: la de *historia* y la de *economía*. La materia en Marx es algo que se va desplegando históricamente y que tiene

⁴⁰ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 434.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 116.

⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 123.

⁴³ Cfr. Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México, 1961, p. 13.

⁴⁴ *D.I.*, op. cit., p. 35.

⁴⁵ Engels, F., *El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado; Del socialismo utópico al socialismo científico*, Mestas, Madrid, 2005, p. 244.

en las relaciones económicas su dimensión fundamental y el motor de su movimiento. Pero, entonces, ¿qué es materia en Marx? Para responder esta cuestión satisfactoriamente hemos de diferenciar, junto con Alfred Schmidt, dos tipos de materialismo. Este autor, en efecto, distingue entre el materialismo marxista y el materialismo tradicional. El primero es dialéctico, mientras que el segundo se corresponde con aquel materialismo ontológico de los ingleses y luego de los franceses ilustrados. La clave del marxista es que incorpora el componente del proceso laboral efectuado por el hombre, cuyas capacidades determinan cómo le afecta la legalidad natural. Aquí hay, desde luego, un reconocimiento de una naturaleza que se rige por leyes subsistentes y a cuya obediencia se debe el ser humano para poder dominarla. De esto podemos sacar dos conclusiones: 1) que no hay una división tajante entre el materialismo anglofrancés y el materialismo marxista; 2) que podemos apreciar la fuerte influencia que ejerce Bacon en nuestro filósofo de la praxis.

El sentido de la primera aserción, que puede parecer precipitada e injustificada, reside en que Marx considera que la materia es algo que existe con prioridad e independientemente de los hombres⁴⁶. Marx ha estudiado a los materialistas ingleses y franceses, los conoce bien, y hereda de ellos ciertos aspectos fundamentales, sobre todo en lo relativo a su sensismo. En *La Sagrada Familia* realiza una historia de las dos ramas del materialismo. La primera es mecanicista y es fundada con Descartes, para quien lo material es una sustancia extensa cuyo movimiento se rige exclusivamente por leyes mecánicas. La segunda es la rama empirista, más gnoseológica porque presta su atención a la percepción humana antes que a la materia en sí misma. A decir de Carlos Valverde, será este último tipo de materialismo, que tiene una consideración fundamental por el ser humano en contacto con el mundo físico, al que Marx se adscriba plenamente⁴⁷.

Esta rama halla sus máximos exponentes en los empiristas ingleses y en los enciclopedistas franceses de la Ilustración. Con acierto, considera a Francis Bacon como el padre del materialismo inglés y de la ciencia experimental moderna, en tanto que, como sensista, insiste en aplicar un método racional a la experiencia sensible para conocer mejor la naturaleza. Después de Bacon, viene Hobbes, a quien Marx ve con cierto recelo porque ve en él una herencia del mecanicismo cartesiano que el alemán no aceptaba. Sin embargo, tras Hobbes, advendría el más importante de los empiristas ingleses, Locke, quien elaboraría un sistema positivo y antimetafísico. Con total seguridad, lo que Marx más valoró del inglés fue su acción de fundar toda la filosofía en el sano sentido común

⁴⁶ Cfr. *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 110.

⁴⁷ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 453.

de los hombres. A continuación, pasa a comentar a los franceses entre los que se incluyen Helvetius y Condillac. Todo este recorrido llevó al pensador de Tréveris a decantarse por ese empirismo materialista que se fundamentaba en el hombre *real* y empírico y que a su vez fundamentaba el conocimiento en el contacto directo con la realidad empírica. Así, se alejaba de las abstracciones idealistas y metafísicas⁴⁸.

Mientras que Schmidt parece hablar separadamente de estos dos tipos de materialismo – el anglofrancés y el marxista –, por lo que nos dice Carlos Valverde parece que hay más bien una continuidad en tanto que nos dice que Marx pretendía fundar la sociedad comunista sobre ese hombre natural liberado de resquicios metafísicos. Nosotros, por nuestra parte, consideramos conveniente remarcar la continuidad entre Bacon y Marx, pues consideramos, a la luz de lo que sabemos, que dicha continuidad es la única que da cobertura a una dialéctica histórica. El componente baconiano aporta los siguientes rasgos: en primer lugar, toma a la naturaleza como algo que subsiste con sus propias leyes universales; en segundo lugar, remarca que la condición para que el hombre la domine reside, primero en conocerla, y luego en obedecerla. Al respecto, Marx ha sabido llevar estas premisas a sus máximas consecuencias. El citado autor de *El concepto de naturaleza en Marx* expresa perfectamente esta síntesis de conocimiento y de dominio que efectúa el pensador de Tréveris cuando dice:

El concepto de leyes naturales es impensable sin los esfuerzos del hombre destinados a dominar la naturaleza. La plasmación social de la naturaleza y su autonomía constituyen una unidad dentro de la cual el lado subjetivo no desempeña en absoluto el “rol productor”⁴⁹.

La naturaleza presentaría ciertas *potencias aletargadas*, pero a la espera siempre de ser puestas al servicio de los fines humanos.

Ciertamente, no podemos menos que admitir que todo esto es difuso, y que es difícil situar el hilo que separa una postura que defiende la independencia de la naturaleza y otra que entiende que la naturaleza no tiene entidad si no es en su relación con la actividad humana. Sería razonable que Marx adoptara la primera actitud en su época de madurez, cuando era prácticamente un economista dedicado en vida y alma a la confección de *El Capital*. Por otro lado, como veremos, la segunda posición sería más propia del Marx materialista pragmatista, autor de los *Manuscritos*. Esta circunstancia da

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 454-457.

⁴⁹ *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 78.

prueba de la complejidad de su obra vital. En todo caso, lo que nos dice Schmidt a continuación resulta conciliador:

Lo dialéctico del materialismo marxista no consiste en que se le niegue a la materia toda legalidad y movimiento propio sino en la comprensión de que solo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia. El movimiento dialéctico que ocurre entre hombre y naturaleza en la producción, no excluye en el caso del materialismo, como tampoco en Hegel, las leyes naturales, sino que las incluye⁵⁰.

Las leyes naturales en Marx, como se puede ver, no cambian ni se suprimen, sino que siempre permanecerán ahí. Lo que sí puede variar – lo que sí viene condicionado socio-históricamente – es la forma en que esas leyes nos afectan a los seres humanos⁵¹. Y en esto consiste precisamente el materialismo dialéctico: en que sólo a través de la praxis del proceso laboral, el hombre puede salvar el extrañamiento inicial ante las leyes naturales, pero sin anularlas⁵².

Entonces, surge la pregunta: ¿de qué índole son estas leyes? Sabemos que Marx huye de toda concepción mecanicista. Lo cierto es que no llegó a considerar que Bacon fuera mecanicista, y autores como Bloch tienen en claro los fuertes influjos románticos que recibió Marx para hablar de materia en un sentido muy afín al materialismo de Engels, hasta el punto de que llega a hablar de un movimiento no solo mecánico y matemático, «sino más bien como instinto, espíritu vital, tendencia, tormento [...] de la materia»⁵³.

Así, podríamos concluir con que no sería muy arriesgado hablar en Marx de una suerte de *materialismo vitalista* que no se rige – al menos exclusivamente – por leyes mecánicas. No se crea que esta noción – aparentemente arcaica – de materia presenta problemas para quienes quieren ver en este filósofo la piedra de toque de la cientificidad. Autores como el mencionado Gasper nos recuerda cómo una gran crisis de las ciencias naturales puso en jaque a las ideas maestras de la física clásica a la hora de explicar la radiactividad o el electromagnetismo, lo que de hecho regeneró la atención de los marxistas rusos por el tema de la ciencia. La naturaleza había de ser, pues, explicada en base a leyes dialécticas⁵⁴.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁵¹ «Las leyes de la naturaleza jamás pueden ser destruidas. Y sólo puede cambiar, en dependencia de las distintas condiciones históricas, la forma en la que estas leyes se manifiestan.» Carta de Marx a Ludwig Kugelmann, del 11 de julio de 1868, Archivo Marx/Engels, obtenido de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/ml1-7-68.htm>

⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 112.

⁵³ Marx, K.; Engels, F., *La sagrada familia*, Claridad, Buenos Aires, 1971, p. 150.

⁵⁴ Cfr. Gasper, op. cit.

En todo caso, podemos ir cerrando este apartado acerca de lo que Marx entiende por materia diciendo: 1) primero, que no es lo mismo hablar de materia al nivel ontológico del materialismo dialéctico, esto es, entendida como ese sustrato que se rige por leyes dialécticas, que hablar de la materia al nivel de la *dialéctica histórica*; 2) segundo, que esto es así porque esa dialéctica histórica toma como única realidad no a la materia como tal sino al hombre plenamente material y sensible *en relación* con una naturaleza igualmente material. Es decir, en esa dialéctica histórica entra el componente humano por el que una serie de personas se emplean de esas leyes naturales en su relación con el mundo para alcanzar sus objetivos. En todo caso, esta última dialéctica es igualmente reduccionista porque no admite atisbo alguno de idealidad en el ser humano.

2.4.El trabajo en Marx

Este reduccionismo se ve expresado en la exclusividad de las relaciones de producción como motor de la historia. Podemos decir que en el materialismo histórico hay reducción a la materia siempre y cuando entendamos por ésta el conjunto de los medios de producción vigentes en una época, los cuales generan ciertas relaciones sociales que los hombres contraen de forma involuntaria. La producción no es más que el acto que lleva a cabo el hombre de enfrentarse con la naturaleza como con una negatividad para obtener de ella los medios de su subsistencia. Ese enfrentamiento por el que superamos la extrañeza del mundo material es lo que llamamos *trabajo*, el cual conforma la esencia del hombre marxiano. Por eso, podemos decir que el tejido de la historia viene constituido por el trabajo por el que el individuo humaniza a la naturaleza y en virtud del cual se inserta dentro de una estructura social que va variando junto con la evolución de las capacidades productivas. En consecuencia, podemos decir que Marx ha sabido captar y explotar con excepcional genialidad el trinomio hombre-género-naturaleza, en unos términos que parecen análogos a los de Feuerbach pero que en realidad presentan diferencias decisivas.

2.4.1. Un repaso por la lucha de las autoconciencias

Ahora bien, ¿qué clase de superación de extrañeza supone el trabajo para Marx? Para responder a esta pregunta, debemos hacer de nuevo referencia obligada a Hegel. Remontémonos al pasaje de la lucha de las autoconciencias. Es la primera ocasión en la que el filósofo del absoluto nos introduce a la noción de *trabajo*.

La autoconciencia, una vez que se constituye, es deseo, *deseo de reconocimiento*. En efecto, cada autoconciencia confunde el absoluto universal con su propio yo singular,

de modo que todo lo exterior no es más que objetividad inesencial. Por tanto, la autoconciencia ve en lo otro que ella a aquello que debe ser negado. Tal y como lo expresa Valls Plana: «Cada una de las autoconciencias objetiva de tal modo a la otra que la cosifica. Solo se sabe a sí misma como autoconciencia, pero no reconoce la personalidad ajena»⁵⁵. En otras palabras, cada una ve en lo exterior a ella pura naturaleza.

Ahora bien, esta negación de lo natural supone asimismo la negación de lo natural que hay en ella misma. Pero es que, ciertamente, la negación de lo vivo natural no es más que la muerte. Por eso, la autoconciencia, en esa lucha por el reconocimiento, llega a despreciar la propia vida biológica y la ajena, y se sitúa por encima de ella hasta el punto que la arriesga. Esta acción realizada respectivamente por cada una de ellas origina la *lucha a muerte*. Mediante esa gallardía caballeresca frente a la posibilidad de la muerte, la autoconciencia recobra lo que es puramente humano y trasciende lo natural⁵⁶. Dicho de otro modo, el desapego a la propia condición biológica es garante de humanidad para la autoconciencia, que así se libera de la inmediatez y conquista su libertad y su independencia. Así, muestra su superioridad frente a lo natural.

Sin embargo, aquella autoconciencia que, en cambio, sí puso su esencia en lo biológico, teme a la muerte, se somete a ella y no arriesga su vida. Con lo cual, sigue vinculada y dependiente del mundo natural, el cual la somete. No ha superado la inmediatez de su condición biológica y, por no haberse encarado con ella en abstracto, en general, mediante la simple muerte, tiene ahora que enfrentarse con ella en concreto, como una resistencia que se le opone y que tiene que ir solventando mediante el trabajo.

De esta manera, se definen las dos figuras principales del famoso pasaje hegeliano: el *señor* y el *siervo*. El primero ha ganado su independencia y ha conquistado la conciencia propiamente humana. Ha salido del momento abstracto de la autoconciencia inicial y ha ganado concreción. Ha sacrificado su vida animal para cobrar vida humana. Mientras, el segundo no ha conseguido la dignidad de la existencia verdaderamente humana y permanece en su *animalidad*. Tras la lucha, el señor se gana el reconocimiento por parte del siervo, al cual sin embargo ve como mero objeto. El siervo trabaja la naturaleza bruta con la que entra en contacto de manera inmediata, y elabora un producto que va directamente destinado al goce del señor. Por tanto, el contacto del señor con el mundo viene mediado por el siervo. Si aquél domina el ámbito material por medio del

⁵⁵ *Del Yo al Nosotros*, op. cit., p. 118.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 120.

esclavo, y éste a su vez es dominado por la materia, se consume así el dominio del señor sobre el siervo.

Pero en este punto es donde ser revela un cambio en las tornas. Cuando la conciencia servil o cobarde se enfrenta a la naturaleza en concreto y la manipula, lo que hace en realidad es humanizarla. A la otra figura le viene ya humanizada; pero, precisamente esa inmediatez en su relación con lo material hace que su conciencia adolezca de abstracción. Ciertamente, humano es mirar de frente a la naturaleza, superar sus resistencias y sus penurias y modificarla. Nada de eso hace el señor quien, además, recibe un reconocimiento imperfecto. El esclavo tenía puesta en su amo su esencialidad, pero este proceso no es satisfactorio si a su vez éste no pone su esencialidad en aquél. Esto quiere decir que un reconocimiento que procede de un objeto no es válido, y para que lo sea, yo también tengo que reconocer al que me reconoce.

De repente, resulta, como concluye Hegel, que: «La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*»⁵⁷. Esto solo significa que el señor se ha vuelto siervo y el siervo se ha convertido en señor. Éste depende de aquél para ser hombre, porque en su ociosidad gozante, la que fue conciencia independiente se desentendió en demasía de la verdadera humanidad hasta que lo humano se le tornó algo extraño. En definitiva, era un humano meramente abstracto. Sin embargo, la conciencia que estaba fuertemente vinculada al mundo material, realizó su humanidad de forma concreta y cobró su libertad.

2.4.2. *La crítica marxista al trabajo hegeliano*

El pasaje que hemos recogido aquí brevemente es quizás la parte fetiche de la *Fenomenología* para cualquier marxista. En efecto, aquí se comienza a gestar la dimensión material de aquel trabajo que ejerce el obrero, y cuyo producto le es arrebatado. El siervo ha tenido que enfrentarse a la negatividad, la ha humanizado, pero los frutos de su labor van encaminadas a proporcionar disfrute al señor. Sin embargo, donde parece que por fin se ha colado en Hegel la concreción que tanto busca Marx, veremos que es el mismo pensador de Tréveris el que dará cuenta todavía de la dimensión deficiente de este proceso.

Podemos decir que, cuando habla de su maestro, a los sucesivos estadios de superación de la alienación que tiene que llevar a cabo el Espíritu le da la denominación de *trabajo*. Lo que hace el sujeto absoluto cuando asume e incorpora lo otro que él como

⁵⁷ F.E. op. cit., p. 119.

propio y solventa la escisión es trabajar. Sin embargo, Marx ve que el modo de superación hegeliano es deficiente. Ello se deja entender de la siguiente cita:

El trabajo, como lo entiende y lo reconoce Hegel, es *trabajo mental abstracto*. Así, lo que constituye por encima de todo la *esencia* de la filosofía, la *enajenación del hombre que se conoce a sí mismo*, o la ciencia *enajenada* que se *piensa* a sí misma, Hegel lo concibe como su esencia⁵⁸.

Lo que hace aquí Marx, sin rodeos, es decir que Hegel se conforma con la crítica teórica. El modo de superar que tiene el pensador de Stuttgart es relativo al conocer y a la conciencia. En ese sentido, ese trabajo se mantiene al nivel de la abstracción. Esta afirmación no es gratuita, pues, como sabemos, para el idealista toda enajenación no es más que un desdoblamiento en el seno de la conciencia que sale de sí. Puede que salga hacia la naturaleza material o hacia las instituciones positivas, pero es la misma conciencia la que experimenta todo ese proceso de alienación y luego vuelve a sí tras la negación de lo finito. Por eso, Marx se permite recordarnos que precisamente ese recorrido por el que el Espíritu se aliena en lo limitado es la *fenomenología*⁵⁹. El fenómeno es señal, para Hegel, del desgarramiento de Dios que, por ejemplo, sale de su abstracción para concretarse en una representación finita (filosofía de la religión).

Ciertamente, el filósofo idealista pensaba que el fin de esa salida de sí era la adquisición de un carácter concreto gracias al cual el retorno a sí mismo se resolvería no meramente en un en-sí abstracto e inmediato, sino en lo que él llama un *universal concreto*. Ahora bien, esa desenajenación no es más que una vuelta al Espíritu, al concepto. Y esto justamente es lo que Marx toma como abstracción. Además, la toma en un sentido alienante, porque para él el hombre no es más que un ente puramente natural y material, dotado con facultades naturales y dominado por impulsos; un ser que necesita procurarse de objetos reales y sensibles del mundo exterior físico para poder satisfacer sus necesidades⁶⁰. Por lo tanto, el ámbito del hombre es el de lo objetivo.

Para Marx, toda entidad de carácter espiritual supondría una abstracción por la que el ser humano no superará verdaderamente su escisión *real* con el mundo. Así, la que se solvente al nivel del Espíritu será una superación falsa y ficticia que deja sin resolver las tensiones reales con las que el hombre, como ser finito y necesitado, se enfrenta con su objeto. Ello lleva a Marx a decir que «porque la concepción es formal y abstracta, la

⁵⁸ Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos (Man.)*. Apéndice I de *Marx y su concepto de hombre* (op. cit.), p. 102.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 103.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 104.

anulación de la enajenación se convierte una confirmación de la enajenación»⁶¹. Toda anulación abstracta es una anulación falsa que no elimina la alienación *real*. De hecho, en algún momento Marx efectúa plenamente la inversión total del sistema idealista, cuando dice que la abstracción resultante del retorno al sí-mismo no es nada y que todavía le queda negarse como negación⁶².

Todo esto explica que Marx sienta ese recelo por la *supraestructura*, y que además acabe llamando despectivamente *ideología* a todo lo que parece conservar un ápice de sobrenaturalidad. Y, además, por eso, entre otras razones, acaba alejándose de Feuerbach, quien creía que la crítica especulativa era el arma fundamental para acabar con la alienación del ser humano. Marx piensa que la única crítica eficaz es la praxis, la acción, que va encaminada no a solventar una contradicción en el ámbito de la conciencia, sino una contradicción que se da en el sustrato de las condiciones económicas reales y que originan esas contradicciones subsidiarias⁶³. En ese sentido, podemos decir que revolución *es trabajo*, si acaso, la forma suprema de éste.

Lo que de verdad se enajena no es el pensamiento a secas, sino el ser humano en su integridad. El hombre no es primariamente conciencia, sino materia. Por eso, la escisión en el pensamiento no es más que en un reflejo de la escisión en la vida real. De ahí que no sea de extrañar si dijéramos que la superación que el siervo hace del mundo objetivo se mantiene aún al nivel de la abstracción. Evidentemente, el modo como la conciencia valiente ha adquirido su humanidad es demasiado abstracta e inmediata. Pero nos atreveríamos a conjeturar que una dialéctica que no va de arriba a abajo sino de abajo a arriba (la de Marx) no estaría muy dispuesta a que el proceso no terminara en el trabajo del siervo que así adquiere su carácter humano. De hecho, veremos que lo que Marx entiende por trabajo se asemeja al panorama de la conciencia cobarde. Hegel, por su parte, no se paró allí, sino que siguió definiendo el recorrido del Espíritu hacia estadios más mediados, sin darse cuenta – diría Marx – de que la mediación definitiva es la que el siervo lleva a cabo cuando, con el sudor de su frente, suprime la resistencia del mundo.

Por otro lado, cabe traer a colación una crítica que nuestro filósofo dirige al idealista: en efecto, le recrimina a Hegel el no haber visto que el mismo trabajo puede convertirse en fuente de una enajenación. Ello lo expresa cuando afirma que «observa el

⁶¹ *Ibid.*, p. 109.

⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 110.

⁶³ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 142.

aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo»⁶⁴. Ya Engels se encargó de enumerar todas las contradicciones que podía generar el trabajo alienado en su seno. Pero eso lo trataremos más adelante cuando hablemos de la propiedad privada y de la división del trabajo.

2.4.3. *El trabajo y el hombre en busca de su esencia*

El hombre, como hemos dicho, es concebido en el seno de una relación dialéctica con la naturaleza, en orden a su continuado perfeccionamiento. Por medio de este proceso de intercambio con el mundo objetivo y que llamamos trabajo, el hombre cumple su esencia, la de ser social. El trabajo es la actividad esencial del ser humano porque mediante él humaniza el objeto y porque mediante su ejecución entra en relación con sus semejantes. En efecto, el trabajo es una labor genérica con la que se entra en comunión con la especie, porque supone el baluarte del contacto con un mundo objetivo que compartimos con nuestros demás iguales; y porque además materializa algo que pertenece a la misma esencia de los hombres: la transformación del entorno con el fin de obtener los recursos de la propia subsistencia.

De este modo, en el trabajo, en el que el hombre se relaciona con la naturaleza en cuanto especie, la universalidad de la vida humana aparece como el fin mismo de la vida. Dicho en términos que pueden parecer más bien deudores de Darwin, la vida individual se vuelve medio para la vida genérica. Pero parece ser que Marx dice esto en el sentido de que solo en el trabajo el despliegue de la propia esencia genérica es el *telos*.

El ser humano no puede sobrevivir sin la naturaleza, de la cual se sirve para elaborar todos aquellos productos que humanizan su vida. Y para que esto último sea posible, necesariamente debe entrar en una serie de relaciones sociales que son reflejo de los medios disponibles para manejar las leyes de la naturaleza a nuestro favor. Las condiciones de producción de esos recursos van variando históricamente en virtud de los conocimientos disponibles o de los medios tecnológicos, factores en última instancia meramente materiales. Esas condiciones de producción determinadas socio-históricamente se van reflejando en el modo de trabajo y pueden originar estructuras de enajenación. Pero lo indudable es que, alienantes o no, la apertura al entorno natural y su índole deriva en determinadas formas de relación social.

Ahora bien, ¿cuál es la verdadera naturaleza del trabajo humano? Marx tiene claro que los animales, y no solo las personas, producen. Sin embargo, para afrontar este

⁶⁴ *Man.*, op. cit., p. 102.

interrogante de manera solvente, debemos recurrir a un fragmento de Marx que nos hará replantear ciertos aspectos que creímos dejar en claro previamente pero que ahora se revelan insuficientes.

Producen [los animales] únicamente bajo el imperativo de una necesidad física directa, mientras que el hombre produce cuando está libre de la necesidad física y solo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad⁶⁵.

Este texto fue escrito en 1844. Desde un año antes, Marx se había instalado en París, donde pudo apreciar en primera persona los terribles sufrimientos y la miseria del proletariado. Como dice Carlos Valverde, allí se encontró «un proletariado con tradición revolucionaria, con conciencia de clase y de lucha de clases que buscaba una vía hacia el socialismo y el comunismo»⁶⁶. Con lo cual, no era de extrañar que viera que no todo trabajo hace pleno al hombre. Antes habíamos insinuado que el hombre tenía que trabajar para posibilitarse los medios de su existencia. Sin embargo, aquí nuestro pensador nos dice que semejante dinámica es más bien propia de la animalidad, en tanto que lo propiamente humano es despegar del umbral de subsistencia. Tenemos reciente la influencia de Feuerbach, para quien el animal no está dotado de conciencia, siempre que por ésta entendamos la conciencia del propio género. El animal es su existencia inmediata como individuo, y por tanto toda su producción va destinada a la preservación de la propia individualidad. Podría replicarse a esto que el animal, mediante el instinto también busca la perpetuación de su especie. Pero eso no es contradictorio con lo que venimos diciendo, porque precisamente el animal no lo sabe. Es pura espontaneidad.

Ahora bien, el ser humano, en tanto que primariamente animal, comienza trabajando solo para garantizar su preservación individual y satisfacer sus necesidades materiales. Pero cuando se eleva por encima de la inmediatez biológica, entonces sí adquiere una existencia conforme a la dignidad de su género.

Por eso podemos decir que solo el hombre, una vez desligado del estadio de la mera biología, cuando produce, colabora en la constitución de su propio género. ¿Por qué? Porque planifica, porque proyecta en su mente el producto que quiere conseguir. Como lo expresa Erich Fromm: «Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*»⁶⁷. Una abeja o un castor producen y generan medios de subsistencia, pero allí no hay despliegue alguno de la plenitud de sus capacidades genéricas, porque su fin es únicamente la subsistencia

⁶⁵ *Man.*, op. cit., p. 61.

⁶⁶ *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 37.

⁶⁷ *Marx y su concepto del hombre*, op. cit., p. 29.

individual e inmediata. Pero el trabajador, en cuanto puede trascender ese ámbito de la inmediatez, antes de ponerse manos a la obra, lo que quiere conseguir ya se encuentra *idealmente* en su cabeza:

Pero lo que, ante todo, distingue al peor arquitecto de la abeja más experta es que aquél ha constituido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. En la imaginación del trabajador preexiste ya de un modo ideal el resultado en que concluirá su trabajo. No solo opera un cambio de forma en las materias naturales; al mismo tiempo realiza su propio fin, fin que él sabe que determina como una ley su modo de acción y al cual tiene que subordinar su voluntad⁶⁸.

Dicho de otra manera, la producción genuinamente humana es teleológica y consciente, y, en tanto ello, implica el despliegue primordial de la esencia humana como ser consciente de su generalidad.

Pero esto sólo quiere decir que, en esa producción genuinamente humana, la vida individual está al servicio de la vida genérica hasta el punto de que la propia vida del individuo es un objeto para él como ser social. Por eso, en el trabajo entendido de esta manera, el hombre no solo entra en comunión con sus congéneres porque se esté manejando en el mismo mundo objetivo, sino porque el trabajo consciente según finalidad supone la puesta en acto más plena de su verdadero ser comunitario.

Ahora bien, si esto es así, también se corre el riesgo de que ese despliegue de las capacidades genéricas se ponga al servicio de la subsistencia individual. Dicho en otras palabras, invirtiendo una cláusula anterior: se puede dar la circunstancia de que la vida genérica sea la que se ponga a la merced de la vida individual. Esto es lo mismo que decir que el trabajo pasa de ser un fin en sí mismo como culminación del ser genérico antropológico a ser un medio. Cuando sucede esto decimos que el trabajo está enajenado y se produce un retorno al estado animal que caracterizábamos antes. El carácter genérico del hombre se convierte entonces en medio de subsistencia individual.

Por eso decía Marx que una condición indispensable es la liberación de la necesidad física inmediata. El hombre tiene que sacar tiempo libre para desplegar sus facultades en la naturaleza libremente, manipulándola y transformándola, olvidándose de la procura de los recursos de supervivencia. En efecto, nada de esto es lo que ocurre en el sistema capitalista.

⁶⁸ Marx, K., *El capital I*, Orbis, Barcelona, 1984, pp. 97, 98.

Visto esto, retorciendo un poco más la interpretación, se nos podría objetar que cuando hablamos de representación mental del producto y de teleología en el hacer laboral estamos cayendo en un idealismo encubierto de nuevo cuño. A esto podemos responder, en primer lugar, que es una objeción bastante legítima, y que revela, como muchas otras veces, las fallas en el planteamiento simplista de Marx, quien se obstina en reducirlo todo a materia. En efecto, toda finalidad supone un acto de trascender lo inmediato natural. Lo evidente es que el alemán rehusaría de considerar la existencia de cualquier meta inmanente a la naturaleza, y aceptaría que aquella es algo meramente humano. Por otro lado, la finalidad sería, en tanto que categoría exclusiva de la praxis del hombre, un garante de una libertad humana más que problemática en el seno de una cosmovisión que ve en las leyes deterministas e inmutables de la economía política el motor de la historia. Quizás podríamos, como Schmidt, oponer una *determinación natural* a una *libertad humana*, pero una libertad solo realizable por medio de la naturaleza material⁶⁹. Somos comprensivos con semejante intento de compatibilización pero, desde nuestras reservas, seguimos viendo que sigue sin resolver el problema, porque precisamente la libertad solo es real si parte desde unas circunstancias dadas. Oponer una finalidad subjetiva a un determinismo objetivo sobre el que se aplica supone la confirmación de la libertad.

En todo caso, Marx no se quedó en esa mera consideración finalista de la actividad humana. Hay, en efecto, un motivo por el que él considera que el trabajo supone la realización de la esencia antropológica. Un hombre que es relación dialéctica con lo objetivo tendrá como su dimensión fundamental sus sentidos⁷⁰. Gracias a ellos, entra en contacto con la naturaleza y con las demás personas. Estos sentidos evolucionan históricamente, pero como apunta Valverde, solo lo hacen de forma humana cuando las necesidades básicas están cubiertas⁷¹. Esto equivale a decir que sólo cuando elabora un producto no para su apropiación egoísta sino para compartirlo y ponerlo a disposición de sus iguales, los sentidos se vuelven medios de socialización, y por tanto de humanización. Y esto solo se produce si dichos sentidos se humanizan.

Éstos se van enriqueciendo, desarrollando y sofisticando cuando entran en contacto con lo humano. Ya vimos cómo en el Hegel el siervo es el medio por el que la

⁶⁹ Cfr. *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 114.

⁷⁰ Dado que el hombre y todo en general es solo materia, el único conocimiento posible lo proporcionan los sentidos. Aquí se ve la influencia de los empiristas británicos cuyo materialismo sensista suscribe Marx plenamente. No todo empirismo debe ir acompañado necesariamente de un materialismo, pero el empirismo sí es una consecuencia inevitable del materialismo.

⁷¹ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 462.

naturaleza llega ya humanizada al señor para su pleno goce. El trabajo es, en efecto, el modo como el productor hace humano el objeto que manipula, lo media y le deja una impronta. Esa salida de la abstracción natural es tanto más completa cuantas más facultades se emplean en la elaboración del producto, es decir, cuantos más sentidos han intervenido en la operación y, por tanto, cuanto más concreto y consciente es el resultado. En todo caso, no se crea que aquí solo se habla de los cinco sentidos primarios. De hecho, estos son considerados por Marx como únicamente al servicio de las necesidades vulgares. En efecto, contempla la existencia de otros sentidos más complejos, los que llama *sentidos espirituales* o *prácticos*, como pueden ser la belleza, el amor, el deseo⁷², por los cuales sí hay una realización verdadera de la esencia. Por eso decimos que mediante el trabajo se *humaniza* a la naturaleza.

De todos modos, no solo hay un modo de hacer humano, sino también hay un disfrutar humanamente. Del mismo modo que la modificación del entorno puede ser algo espontáneo, pobre y mecánico, la percepción del objeto también puede o bien estar mermada y alienada o bien ser rica y compleja. Ya dijimos que para que el hombre se humanice, sus sentidos deben humanizarse, y el primer requisito para esto es que el objeto de su sensación sea humano. Pero también cabe la posibilidad de que el modo de gozar del objeto sea no humano sino meramente animal, es decir, abstracto. En efecto, eso sucede quien solo experimenta algo con un sentido unilateral; por ejemplo, quien sólo se vincula a las cosas en función de su sentido del *tener*, como ocurre con el empresario y el capital que quiere acumular y poseer. Allí se da un placer no mediado, que deshecha todos aquellos sentidos que pueden originar un contacto más perfecto con el objeto⁷³. Del mismo modo, el obrero que exclusivamente trabaja para procurarse sus medios de subsistencia, no disfruta de los alimentos humanamente con la plenitud de sus facultades sensibles, sino solo en abstracto, como lo haría cualquier otro animal. El obrero no ve a una naranja como esa fruta fresca, acuosa, dulce, de un color vivo, es decir, no la ve en sus matices y detalles, sino solo la ve como *alimento* en general. Esto cierra cualquier oportunidad a que el individuo que se relacione con un producto se realice como *hombre*

⁷² Cfr. *Man.*, op. cit., p. 78.

⁷³ Esto desbarata la falsa interpretación de que en el capitalismo solo el obrero está alienado. Aquel individuo que tiene mucha riqueza pero que sólo vive por la generación de beneficios y la acumulación de capital, halla su condición humana igualmente mutilada. De hecho, ese es uno de los motivos, como veremos más adelante, de que la emancipación de los judíos que plantea Bauer sea considerada fallida por Marx, porque, a decir de éste, el judío ya se ha emancipado al modo político, pero porque la sociedad se ha vuelto igual de capitalista que él. Pero, de hecho, no se emancipado como *hombre*. Cfr. Marx, K., *Sobre la cuestión judía*, Prometeo, Buenos Aires, 2004, p. 46.

*total*⁷⁴. Aquí reside el secreto de la alienación, en el que todos dejan de ser hombres para volverse *fragmentos de hombres*.

En definitiva, se ve de todo esto que la realización del ser humano es un camino de ida y vuelta, que va desde la actividad de quien produce hasta la pasividad de quien disfruta. Para que se cumpla la función genérica del trabajo, se debe garantizar: 1) la humanización del objeto natural, 2) el carácter humano del goce sensible del producto resultante. Esta última condición lleva a la *naturalización* del hombre, la cual se traduce en la *humanización* del hombre como tal, cerrándose así el círculo dialéctico.

2.4.4. *Una superación inacabada*

Una de las implicaciones que tiene esto es que el trabajo es una categoría social. Todo el conocimiento que se puede tener sobre el mundo viene subordinado a la producción. Conocer es una labor más que puede llevar a cabo ese hombre integral, por lo que la conciencia cognoscente no es más que una forma de la conciencia social, y la superación de lo negativo se da en el plano material y no intelectual. Ahora bien, cabe remarcar que la naturaleza es un *medio* para la conformación del fin propuesto. La humanización de la naturaleza se da al precio de usarla como medio. Aquí se forma el terreno propicio para reflexionar acerca de la noción de *instrumento* en Marx. La herramienta media la relación con la naturaleza bruta u objeto de trabajo aun no apropiado, media el fin humano y el objeto de trabajo⁷⁵. Toda herramienta constituye una extensión de los órganos naturales, y pueden ser o bien tomados directamente de la naturaleza o bien elaborados. Aplicando esto a lo visto hasta ahora, llegamos a la conclusión de que la meta suprema de todo instrumento consiste en la auto-realización genérica del hombre.

Sin embargo, ante esto alguien podría pensar que se trata éste de un proceso que alcanzaría su cénit llegado un determinado momento definitivo donde por el trabajo se anula del todo la negatividad, al modo como el concepto hegeliano intelectualiza toda la odisea anterior del Espíritu de una vez y cierra la historia. Puede ser que en Marx haya una escisión tajante entre historia y prehistoria cuando diga que con el fin del capitalismo se acaba la enajenación del trabajo. Lo que ocurre es que en este nivel no se está hablando del fin del trabajo, sino efectivamente del fin del trabajo *alienado*. Marx sabe que el trabajo en sí no acabará nunca y la superación de la naturaleza no será plena jamás. Todo producto creado (lo que llamaremos *valor de uso*, ya que engloba el valor de la materia

⁷⁴ Cfr. *Man.*, op. cit., p. 77.

⁷⁵ Cfr. *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 119.

prima y el valor de la labor dedicada en ella) se convertirá a su vez en un medio de producción para ulteriores operaciones laborales, y así sucesivamente hasta el infinito. Por tanto, estamos hablando aquí de una conciencia de la *malvada infinidad* de la vida material⁷⁶.

En la filosofía de Hegel, como se habla al nivel de la conciencia, la cual se encamina ineludiblemente hacia su propia auto-inteligibilidad, la anulación de la extrañeza equivale directamente a la anulación ontológica de eso extraño. Es decir, si la Idea niega la negatividad, no solo niega el carácter negativo de esta, sino que la niega como siendo ella algo diferente de la misma Idea y la afirma como siendo la Idea. Dicho de otra manera, *la niega* en su independencia y *la afirma* en su racionalidad como figura del Espíritu. Por algo dice Hegel en el prólogo de su *Fenomenología* que el Espíritu es *todo*⁷⁷.

Sin embargo, cuando hablamos de un plano material, la superación de la extrañeza no supone en absoluto la anulación de lo extraño, porque éste siempre subsiste como sustrato que debe ser reasumido continuamente. Por mucho que el resultado de mi labor con la arcilla lleve la impronta humana que yo le he dejado, por muy humano que sea, y por mucho que su disfrute desarrolle y humanice mis sentidos, siempre seguirá siendo una objetividad externa independiente de mí. De hecho, esto es una de las condiciones de la expropiación capitalista y de la plusvalía que extrae el empresario. En efecto, no se puede arrebatar lo que uno es, pero sí lo que uno tiene. Por eso dirá Marx que la propiedad privada es la quintaesencia de todo trabajo enajenado.

Entonces, tenemos que, mediante la proyección de fines en el mundo objetivo, el hombre lo humaniza. Pero por otro lado vemos que al final el producto del trabajo siempre permanece esquivo y presenta resistencia a su plena superación. Podríamos decir en relación con lo primero, que el hombre se comporta de algún modo como un idealista subjetivo que adecúa lo externo a su propia voluntad, es decir, origina una situación típicamente moderna en la que el sujeto determina el objeto. Y, sin embargo, en tanto que, primero debe obedecer a las leyes naturales y segundo se mantiene la negatividad por mucho que trate de subsumir la naturaleza a sus fines, el hombre se comporta como un materialista realista⁷⁸. Al respecto, Schmidt nos aporta un aspecto que vendría a

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 121.

⁷⁷ «Lo verdadero es el todo» (*F.E.*, op. cit., p. 16), el devenir y su resultado, el saber absoluto que en el ocaso de la historia asume cada momento de su vida como su misma sustancia.

⁷⁸ Cfr. *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 129.

encuadrarse junto con las influencias que recibe Marx, porque aquí parece que estamos ante una suerte de idealismo crítico kantiano pero a la inversa: ya no se trata de explorar las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino de determinar las condiciones de posibilidad de la actuación humana real y material sobre la naturaleza⁷⁹. Salvando las distancias, el nouménos de Kant, el cual escapa de los límites del entendimiento sintetizador, pasaría a ser en Marx ese resquicio indomable de materia que siempre permanece fuera de nuestro alcance y frente al cual continuamente permanecemos extraños. Lo que ocurre es que Marx se resignaría y no trataría de resucitar a ninguna suerte de cosa-en-sí metafísica e incondicionada apelando a alguna facultad sobrenatural del hombre, por el mero motivo de que no aceptaría semejante facultad. El hombre es algo material y concreto y como tal los límites materiales que se encuentra son insalvables.

Esta condición nos da cuenta de una circularidad con la que ya podemos ir abriéndonos progresivamente a la auto-denominada científicidad del marxismo. Se ha hablado – y de hecho Marx así parece haberlo hecho – de un atisbo de libertad que vendría encarnado en la elección de las finalidades. Pero al mismo tiempo se es consciente de que, así como el hombre tiene la potestad de determinar su entorno, el entorno lo puede determinar a él. En este sentido, no sería sino un peón más del inmenso espectáculo de materia en movimiento por leyes dialécticas. En otras palabras, si el hombre condiciona la naturaleza y la naturaleza condiciona al hombre, entonces naturaleza y hombre son una misma cosa. Pero, en un panorama así, ¿hasta qué punto podemos seguir hablando de libertad en el hombre? ¿Sería consecuente decir que el ser humano sigue siendo libre pese a que viene condicionado materialmente? Podría decirse que sí, siempre y cuando aceptemos en nosotros ciertas facultades que nos hagan trascender el ámbito sensible y, a la kantiana, tomar decisiones como sujetos absolutos y como si fuéramos nosotros los elaboradores de la legislación. Pero Marx insiste en la plena materialidad del hombre. Como dice Valverde, la identificación de lo real y lo material es un dogma del marxismo, es prácticamente un *postulado matemático*⁸⁰. Marx deshecha todo lo que apela a un ámbito ideal y lo tacha de ideología, y busca en eso la condición de una verdadera ciencia. Si todo lo que el hombre es viene determinado como un ente más del orbe material, toda conciencia de finalidad en nuestro hacer será falsa conciencia y crearemos ser libres sin serlo. No hay que pasar por alto que Marx quería que las ciencias humanas y las ciencias

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 128-130.

⁸⁰ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 180.

naturales se unificaran en una sola ciencia⁸¹ y que ésta fuera la economía, la cual se rige por leyes deterministas. Si, entonces, únicamente estamos hechos de leyes económicas, es más que dudable que seamos libres. Esta posibilidad se abre a temáticas muy graves y que están a la altura de los tiempos que corren, y conforma uno de los pilares fundamentales de la Escuela de la Sospecha. ¿Acaso nuestra libertad no ha sido más que una ilusión?

⁸¹ «Si la industria es concebida como la manifestación *exotérica* de las *facultades humanas* esenciales, la esencia *humana* de la naturaleza y la esencia *natural* del hombre también pueden comprenderse. Las ciencias naturales abandonarán entonces su orientación materialista abstracta o más bien idealista y se convertirán en la base de las ciencias *humanas*, así como ya se ha convertido – aunque en una forma enajenada – en la base de la vida humana real». *Man.*, op. cit., p. 80.

3. CIENCIA, IDEOLOGÍA, LIBERTAD

3.1. La contradicción del hombre consigo mismo

En este punto, mostraremos los modos de alienación que contempla Marx. Muchos podrían sentir sorpresa ante esta distribución de la temática, pues esperarían que ese tema fuera tratado en el capítulo anterior. Sin embargo, consideramos, teniendo en cuenta que la doctrina de Marx conforma un todo, que ese aspecto merece ser tratado aquí, porque supone la piedra de toque sobre la que el marxismo pretendería fundar su carácter científico.

En efecto, la alienación es una categoría dialéctica. Como venimos diciendo, supone la salida de sí hacia lo otro, por lo que viene implicada desde el principio la alteridad. Cae fuera de nuestras competencias analizar la naturaleza del movimiento dialéctico como lo haría satisfactoriamente Herbert Marcuse en *Ontología de Hegel*, pero la dialéctica se rige por una serie de leyes que aspiran al estatuto de ciencia⁸². Ese determinismo en virtud del cual esa tensión del concepto abstracto con su contenido hace que retorne a sí es el que nos motiva a tratar el tema de la alienación en la consideración científica del marxismo. Aquí no es el concepto el que se aliena, sino la materia, y es precisamente el concepto la manifestación de esa alienación. Ahora bien, la dialéctica implica entonces un proceso, un desarrollo que acontece en el *tiempo*: el mundo no se da tal cual desde el principio sino que va evolucionando conforme a esas leyes. La realidad se va haciendo. Por eso, la historia se nos cuele como pilar esencial de la realidad. En pocas palabras: la naturaleza es dialéctica, y por eso tiene historia⁸³. Engels lo expresa de la siguiente manera con una fidelidad a su amigo que corroboramos:

La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y las modernas Ciencias Naturales nos brindan para esta prueba un acervo de datos extraordinariamente copiosos y enriquecidos con cada día que pasa, demostrando con ello que la naturaleza se mueve, en última instancia, por los cauces dialécticos y no por los carriles metafísicos, que no se mueve en la eterna monotonía de un ciclo constantemente repetido, sino que recorre una verdadera historia⁸⁴.

Sería curioso constatar cómo el autor aquí parece oponer dialéctica a metafísica, apropiándose así de un método que venía desarrollándose por esa vía desde milenios atrás.

⁸² Cfr. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., p. 285.

⁸³ Cfr. *D.I.*, op. cit., p. 32.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 283.

En todo caso, eso no es relevante para lo que nos concierne. Así que vayamos a la alienación que primordialmente contempla Marx.

Como dijimos hay dos posibilidades con respecto al trabajo: en el primer caso, se convierte como esencia genérica en un fin en sí mismo del trabajo que realiza el individuo en su individualidad. En el segundo caso, se vuelve un medio para la subsistencia individual. En esta última circunstancia, decimos que ese trabajo está enajenado. No solo eso, sino que la misma condición genérica aparece enajenada, por lo que el hombre concreto aparece enfrentado con su especie. Esto supone un desdoblamiento en muchos frentes que encuentra dos motivos fundamentales: la división del trabajo y la propiedad privada.

Engels, en su obra *El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*, trata de analizar los orígenes históricos de la división del trabajo y demostrar cómo ésta acaba desembocando en la propiedad privada. Esta obra fue publicada en 1884, habiendo muerto su amigo Marx en 1883. Eso nos hace dudar de que este último haya podido darle el visto bueno. Sin embargo, merece la pena decir algo de ella. Engels comienza a describir la evolución histórica de los modelos de familia. En realidad, éstos van transitando desde estadios donde la comunidad familiar es algo más amplio pero también donde hay mayor libertad de cruces genéticos, e inicialmente regida por una economía comunista donde no existe la propiedad. A medida que el incesto y las relaciones con individuos genéticamente cercanos se van eliminando, se ha ido derivando en la familia monogámica. En este último modelo de familia, donde los componentes son un padre, una madre y los hijos, se ha impuesto la división del trabajo⁸⁵: el hombre es el encargado de salir a la caza y a la procura de los medios de supervivencia, y la mujer permanece dedicada a las tareas domésticas. Así, nació la propiedad privada. La mujer dependía del hombre y se implantaron la prostitución⁸⁶ y la primera opresión de clases de la historia. Solo los hombres tienen libertad, pues solo ellos tienen la propiedad que se han ganado mediante su trabajo. El primer antagonismo de clases así surgió dentro de la misma comunidad familiar, y así ha ido pasando el tiempo hasta su culminación en la familia burguesa del capitalismo, donde el marido y padre es el empresario y donde la mujer y los hijos son el proletariado⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. *El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*, op. cit., p. 91.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 97.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 100.

Aparte de lo romántica que pueda parecer esta visión tan idealizada de un pasado remoto donde todos eran iguales y plenos, este desarrollo de Engels nos permite comprender cómo la división del trabajo y la propiedad privada se complementan. Es este mismo autor quien se ocupa de desarrollar los diversos aspectos en los que la labor del obrero en el capitalismo supone contradicción. Hay que recordar que la enajenación de la actividad productiva es la fuente primordial de las contradicciones internas del capitalismo por las que éste está condenado a caer.

La primera, por tanto, que constata Engels es la que se da entre el modo social de producción y el modo individual de apropiación⁸⁸. Los medios de producción, por un lado son sociales, pero por otro son propiedad privada del burgués. Esto le permite apropiarse del producto para sí mismo. El tránsito del taller a la manufactura y luego de ésta a la fábrica, ha ido acompañada de una mayor necesidad de optimizar la mano de obra. Para ello se implantó la división del trabajo, y con la llegada de las máquinas la labor se hacía cada vez más mecánica y repetitiva y la mano de obra requerida era cada vez menos especializada. Así, la máquina se convirtió en enemiga del obrero⁸⁹, que ahora pasa a venderse como una mercancía y recibe el salario que le corresponde en virtud a su valor de intercambio, el cual se rige en función de la oferta y la demanda. El producto del trabajo del obrero, el llamado *valor de uso*, vale más que su salario, que se mantiene al nivel mínimo para garantizar el umbral de subsistencia. Como dice Marx con singular crueldad cómica, el único objetivo del salario consiste en «que no desaparezca la raza de los trabajadores»⁹⁰. Esa diferencia entre valor de intercambio del trabajo y valor de uso del objeto es el pilar de la enajenación capitalista: la plusvalía, es decir, la parte del valor del objeto que el empresario *expropia* al proletario.

La segunda contradicción es aquella en la que la organización exigida dentro de las fábricas para la rentabilización de todo el capital productivo disponible (incluido el humano) contrasta con la anarquía y el caos que gobierna la libre competencia entre las diferentes corporaciones, y donde al final se impone la regla de la supervivencia del más fuerte. Estas dos contradicciones generan, por supuesto, la existencia de dos clases antagónicas en cuya lucha se dirime el final de la historia.

⁸⁸ Cfr. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., p. 293.

⁸⁹ «Así, la maquinaria, para decirlo con Marx, se ha convertido en el arma más poderosa del capital contra la clase obrera». *Ibid.*, p. 298.

⁹⁰ *Man.*, op. cit., p. 66.

Todas estas tensiones se encuadran dentro del esquema dialéctico de que es el mismo capitalismo el que las genera dentro de él mismo. Pero, como tales tensiones, su fin es la superación misma del capitalismo. Marx y Engels pensaron que esa misma competencia salvaje, por la naturaleza propia del sistema de libre mercado, iba a provocar una progresiva nacionalización de las entidades privadas y una proletarización general y masiva de la población, hechos que dejarían en bandeja la labor de los revolucionarios, que consistiría en rematar el proceso. Como hemos visto, ha sido la contradicción primaria que ha afectado directamente al modo de producción la que ha derivado en una contradicción integral en el sistema. Sin embargo, para comprender mejor su naturaleza, conviene ahora tratar las nociones de *estructura* y *superestructura* y sus limitaciones.

3.1.1. *Estructura y superestructura: un repaso de la “cuestión judía”*

Superestructura en Marx es lo mismo que alienación. Los motivos ya fueron presentados anteriormente. Toda emancipación debe concernir inicialmente a la estructura. Toda revolución superestructural sólo es un reflejo, y si no va acompañada de una revolución más profunda entonces es falsa. En este sentido, conviene recordar cómo Marx desbarata la opinión de Bauer según la cual la liberación de los judíos europeos sólo se podría materializar con la eliminación del Estado confesional cristiano. Para Bauer, había que reducir la religión a una cuestión meramente subjetiva cuyos deberes no debían interferir en el cumplimiento de los deberes políticos. En pocas palabras, fundamenta la emancipación política en la emancipación religiosa⁹¹.

Sin embargo, hace notar Marx la falsedad de este planteamiento. Es curioso que este último hable de una emancipación *humana*, porque da a entender que una liberación solo es real si no concierne únicamente a instituciones algo etéreas como pueden ser el Estado Cristiano o la condición de judío, sino al hombre material. La deficiencia de la solución que plantea Bauer, según Marx, es la siguiente: una emancipación de la religión (que pasaría a ser algo íntimo y doméstico) no es verdadera si acaba resolviéndose en la pertenencia primaria a un Estado, sobre todo si estamos hablando del Estado burgués. Si fuera verdadera, los judíos ya estarían liberados, porque ellos poseen el capital. Con lo cual, si se han emancipado no habría sido porque hayan dejado de ser judíos, sino porque nosotros los cristianos teóricos nos hemos vuelto *judíos prácticos*⁹². Se han emancipado en la medida en que los demás nos hemos hecho capitalistas. La emancipación que nos presenta Bauer del Estado respecto de la religión no supone la emancipación del hombre

⁹¹ Cfr. *Sobre la cuestión judía*, op. cit., p. 17.

⁹² Cfr. *Ibid.*, pp. 50, 51.

concreto respecto a la misma religión⁹³. El Estado sigue cumpliendo, en tanto que superestructura, un papel análogo al de la ideología religiosa.

Pudimos ver anteriormente, con la ayuda de los *Manuscritos* parisinos, cómo el sistema capitalista supone la alienación de todos los hombres, sean ricos o pobres. La viabilidad del proyecto de Bauer, en el cual el judío ejerce su religión en su privacidad para formar como ciudadano plenamente parte de un Estado, revela precisamente, en tanto que éste no deja de ser hombre religioso, su propia insuficiencia. Si el Estado permanece, no se habrá conseguido nada, porque la liberación en el Estado es meramente abstracta, hegeliana, y el creyente habrá pasado simplemente de ser *judío* a ser *ciudadano*.

¿Por qué? Porque el ámbito estatal es el ámbito de lo genérico, del ciudadano que no es nadie pero son todos, que es el portador de una voluntad etérea en la que de repente se concilian todos los egoísmos de la sociedad civil. En esta última, prima la ley del egoísmo y la búsqueda del interés propio. Es el plano del hombre concreto, donde este actúa y vive. Ahora bien, un modo de vida continuamente alienado del género, donde sólo hay competencia y donde el ser humano acaba por estar fragmentado y embrutecido – como ocurre en esta sociedad civil –, llevará necesariamente a ver al Estado como esa entidad salvífica que da sentido a todos los sufrimientos del día a día. Como ciudadanos del Estado, todos reciben una dignidad ficticia que les hace vivir en la ilusión de que son libres cuando no son más que esclavos.

En este sentido, el Estado cumple la misma función que la religión y la creencia en un Dios que da sentido a todo. Por eso, el hombre nunca será libre si no se desprende antes de todos aquellos resquicios metafísicos y abstractos que hacen que mire al Cielo y crea ver allí su verdadero ser, su verdadera esencia impoluta y perfecta, la cual contrasta radicalmente con una vida terrenal de indigencia y corrupción. De hecho, es eso consiste la *ideología*: en tomar lo aparente por lo real, el reflejo por el original. Y por eso la religión es la ideología por excelencia. Pero, para acabar con esta distorsión la solución no es hacer a las personas conscientes de su engaño, como trataría de hacer Feuerbach, sino destruir de entrada todas aquellas condiciones que hace que el hombre caiga en sombras⁹⁴. En definitiva, a la superestructura se la cambia cambiando la estructura, la cual tiene vida

⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 27

⁹⁴ «Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe». *D.I.*, op. cit., p. 35.

propia, se rige por leyes dialécticas y va evolucionando a base de superar y asumir contradicciones.

3.1.2. *Implicaciones problemáticas del concepto de revolución*

Entonces, podría parecer que el motor de la historia son las contradicciones que suceden al nivel de la materia. Pero deberíamos prestar más atención no vaya a ser que estemos cayendo en una conclusión precipitada. En Hegel, toda contradicción se sustentaba en una inadecuación entre la alienación y la naturaleza real del Espíritu. En Marx, se entiende que es al revés, de modo que es la superestructura la que en un determinado momento entra en pugna con las relaciones económicas vigentes. Así se deja ver de un fragmento del prólogo a *La contribución a la crítica de la economía política*:

La totalidad de esas relaciones de producción [que los hombres contraen fuera de su libertad] constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político [...]. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o – lo cual sólo constituye una expresión *jurídica*⁹⁵ de lo mismo – con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social⁹⁶.

Aquí se plantea la colisión entre estructura y superestructura, es decir, entre la verdadera naturaleza de las cosas (la vida productiva de los hombres) y su reflejo jurídico e ideológico, y eso es lo que se denomina *revolución*. La superestructura es siempre reflejo, a diferentes niveles: una serie de relaciones sociales en las que las personas ingresan involuntariamente; luego un marco jurídico que en el caso del capitalismo culmina en el Estado liberal, que defiende solo los intereses de los dueños de propiedad privada; y a un nivel de abstracción mayor aun, la filosofía y la religión. Pero, entonces, ¿a qué nivel acontece la revolución? La respuesta más sensata en principio es la de que todo proceso revolucionario tiene lugar en dos planos paralelos fundamentales, que son los citados anteriormente. Primero, sucede un cambio considerable en los medios de producción en virtud de sus contradicciones internas autogeneradas por el mismo sistema, de modo que tiene lugar una revolución económica. Pero no viene sucedida inmediatamente de una revolución en el plano social, jurídico e ideológico. Primero debe darse el choque, y solo después, cuando la fruta está madura, se produce una revolución

⁹⁵ La cursiva es nuestra.

⁹⁶ Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2008, pp. 4, 5.

en el plano superestructural. Este segundo proceso revolucionario no es más que un reflejo del primero.

Ahora bien, Marx dice que es la conciencia la que es determinada por las condiciones materiales. ¿Esto no significa acaso que sólo podemos empezar a hablar de una revolución cuando ésta se haya actualizado en el ámbito superestructural, es decir, de la conciencia? Si las relaciones de producción son causas ocultas e insospechadas de nuestro modo de pensar, y si debe transcurrir un espacio de tiempo hasta que el cambio económico se refleje en la conciencia, ¿entonces cómo es que Marx se permite hablar de algo que no ha sucedido todavía? El capitalismo ha comenzado a generar sus propias contradicciones (crisis periódicas de sobreproducción que se repiten más o menos cada diez años) y ha originado en su seno a la clase social que le dará muerte: el proletariado. Eso lo constata nuestro filósofo científicamente. Es esa conciencia la que le convence de la necesidad histórica de una revolución social que dé el paso hacia el comunismo. Pero, ¿no se supone que debe ser esa misma revolución superestructural la que cree la conciencia de esa contradicción económica? Ante este panorama quedan dos alternativas: o bien Marx era un profeta capaz de trascender lo mundano o bien tenía falsa conciencia. No parece necesario precisar por qué opción se decantaría el pensador de Tréveris. En todo caso, ese problema lo vemos reflejado cuando habla de la *conciencia de clase* requerida para llevar a cabo la revolución. La existencia de un concepto así daría a entender, 1) o bien que un cambio de conciencia se hace necesario antes de cambiar la superestructura, con lo cual la revolución de la conciencia acontecería *antes* de la revolución de la conciencia, lo cual es absurdo, 2) o bien que la implantación de la conciencia de clase en el proletariado ya constituye de por sí la verdadera revolución, y las operaciones ulteriores no serían sino meros actos accesorios para completarla. En definitiva, esta es una de las muchas problemáticas que se le plantea a una filosofía donde los términos nunca terminan de ser plena y nítidamente definidos.

3.2.El estatuto científico del marxismo

Vayamos al núcleo duro de la cuestión. ¿Qué garantías da Marx de que es un científico? Conocida de todos es la distinción que el mismo marxismo efectúa entre *socialismo científico* (el suyo) y *socialismo utópico*, cuyos exponentes eran Robert Owen, Fourier, Saint-Simon y Proudhon, entre otros. Además, cabe decir que Marx se muestra continuamente empeñado en demostrar que es un científico. Para ello, añadiremos el dato

de que en sus *Manuscritos* la palabra *ciencia* aparece nada menos que cuarenta y seis veces.

Desde el principio de este estudio decíamos que toda esta aspiración viene de Hegel, y por supuesto la pretensión de científicidad va ligada a la dialéctica. En efecto, lo fundamental de la concepción dialéctica de la realidad es que la verdad no está dada ahí de manera inmediata desde el principio, sino que siempre hay una mediación necesaria. Esta mediación supone un proceso (penoso a veces) que hay que recorrer forzosamente. Por eso, el utopismo no es válido, porque pretende el tránsito inmediato mediante la *buena voluntad* de los hombres a la sociedad comunista. Este tránsito, precisamente por eso, es falso, ilusorio y abstracto y sigue manteniendo las alienaciones reales. No se puede emancipar a toda la humanidad de golpe⁹⁷.

Tampoco contempla Marx la posibilidad de unas mejores condiciones del trabajador en el sistema de producción capitalista o de una mejora salarial, en lo que el pensador de Tréveris solo vería «una mejor remuneración de los esclavos» que «no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significado y su valor humanos»⁹⁸.

Eso sí, la dialéctica como primacía de la mediación como tal no es la única garantía requerida de la científicidad marxista. Debe tratarse de una dialéctica *real*, no ideal que se remita a los recovecos fantasmales de la vida del Espíritu hegeliano:

Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su *proceso de desarrollo real y empíricamente registrable*, bajo la acción de determinadas condiciones. [...] Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la *ciencia real y positiva*⁹⁹.

Para que la dialéctica sea científica, debe situarse en el terreno de la realidad¹⁰⁰ y su piedra de toque ha de ser el hombre marxiano.

3.2.1. *El socialismo como crítica de las ideologías*

Marx no parece dudar de que es un científico, pero aquí se nos presenta un problema en el que nos ilustra Paul Ricoeur, quien nos llega a hablar de una suerte de *trampa epistemológica*¹⁰¹. Marx piensa que sólo al final de la Prehistoria saldrá a la luz

⁹⁷ Cfr. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., p. 266.

⁹⁸ *Man.*, op. cit., p. 64.

⁹⁹ *D.I.*, op. cit., p. 22. Ambas cursivas nuestras.

¹⁰⁰ Engels lo expresa de la siguiente manera: «Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad». *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., p. 278.

¹⁰¹ Cfr. Ricoeur, P., «Science et idéologie» (“S.I.”), *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 72, n° 14, 1974, p. 341.

qué fue ideología y qué fue real. Podemos decir que el socialismo es, en una de sus facetas, crítica de las ideologías. Pero para serlo, primero debe saber desenmascararlas. Y es la ciencia, la cual no es más que una práctica social más y que por tanto se halla condicionada históricamente, la que nos permite, en palabras de Gasper, «socavar los supuestos que reflejan la ideología dominante»¹⁰².

Como se sabe, el vocablo *ideología* ya comenzó a ser empleado despectivamente por Napoleón. Nuestro autor alemán, por su parte, no duda un solo instante en mofarse y calificar de *ideólogos* a todos los hegelianos y de tachar de *ideología* a toda la filosofía clásica alemana¹⁰³. Hablar de ideólogos desde una perspectiva marxista es hablar de *conservadores*, de todos aquellos dedicados a mantener en pie el orden alienante existente que legitima los intereses de la clase dominante. En este sentido, ser marxista es ser progresista.

El socialismo, que tiene pretensiones de monopolizar el carácter científico, se vale de la crítica de todo modo de pensar que no encaje estrictamente dentro de sus coordenadas materialista-históricas. Emprende el intento absoluto de racionalizar todas y cada una de las etapas de la historia como hiciera Hegel en su momento, sólo que cambiando el plano ontológico. Semejante integración universal nunca la han conseguido las ciencias positivas, aunque Marx pensara que estaba haciendo ciencia natural. En efecto, la física posterior, se ha visto fragmentada en varias teorías, cada una de las cuales está firmemente verificada, pero no puede formar con las demás un todo unificado. Conseguir semejante unificación genera inmensa satisfacción intelectual, dice Ricoeur, y eso sin duda lo logra la cosmovisión marxista. Pero, ¿acaso ese saber con pretensiones de omni-explicación ha sido verificado estrictamente?¹⁰⁴

En esta dirección Ricoeur se pregunta lo siguiente: «¿existe un lugar no ideológico, donde sea posible hablar científicamente de la ideología?»¹⁰⁵. Nuestro autor alemán piensa estar en semejante estadio. Ya dijimos unas páginas atrás que no dudaría en erigirse como profeta más que como una falsa conciencia que por casualidad acertaría con sus predicciones (aunque posteriormente se vio que no lo hizo siempre). Pero lo cierto es que, ya que nos introduce en ese juego, en el que para desestimar la posición del otro

¹⁰² Gasper, op. cit.

¹⁰³ Cfr. *D.I.*, op. cit., pp. 15, 21.

¹⁰⁴ Cfr. “S.I.”, op. cit., p. 341.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 338. De aquí en adelante todas serán traducciones nuestras del francés original.

basta con descalificarlo de ideólogo, hay que ser poco suspicaz para no sospechar de que el socialismo es una ideología más entre otras.

Las ideologías se han configurado a lo largo del siglo XIX y del XX como corpus doctrinales definidos con una concepción global de la realidad y un modo de relacionarse con ella. Hegel, con su aspiración totalizadora, ha sido, según Javier Álvarez, el padre de muchas de ellas, articuladas inicialmente en torno a las dos posibilidades que surgen de su cosmovisión: la derecha y la izquierda hegelianas, en lo que llama «explosión ideológica». En efecto:

Pero tras Hegel, se abre una brecha de continuidad o respuesta a su pensamiento, dos líneas altamente politizadas o mejor ideologizadas que han asentado las bases del panorama político del siglo XX. La derecha y la izquierda hegeliana son dos abanicos de posibilidades ideológicas cuya denominación se establece por analogía a la división de las corrientes políticas revolucionarias que dieron en designarse como «derecha política» e «izquierda política»¹⁰⁶.

Marx comenzó su evolución intelectual en la izquierda hegeliana, a la que luego tachará de ideología. Pero, a la luz de lo visto, ¿cuánto de ese carácter no tenemos en el denominado *socialismo científico*? Con esto no pretendemos decir que no tenga nada certero, por supuesto. Pero sí queremos remarcar que en él se apela a un observatorio privilegiado de la historia con ápices metafísicos evidentes. En la filosofía de Marx no hay metafísica, pero sí un supuesto metafísico, casi religioso: el de que su punto de vista es el verdadero sin poder demostrarlo a priori.

Karl Löwith corroboraría nuestro punto de vista, pero lo plantearía de otra manera. Para él, esa conciencia por la que Marx dice que la historia toda es la historia de la lucha de clases halla su razón inconsciente real en la concepción mesianista que hereda como judío¹⁰⁷. Es verdad que el padre de Marx se había convertido al protestantismo por motivos meramente mundanos¹⁰⁸, pero esa asunción implícita de que todo lo que acontece toma su lugar en una historia de salvación que se resuelve finalmente en la lucha entre el bien y el mal seguiría presente y, además – esto es una conjetura nuestra –, sería la causa de su convencimiento de la necesidad de la acción, en definitiva, de la *lucha*. En todo caso, Löwith – nos parece – sigue llegando a unas conclusiones parecidas a las nuestras, solo que él las expresa con excepcional claridad y rotundidad:

¹⁰⁶ Álvarez, J, *La religión de la sociedad secular*, Thémata, Sevilla, 2017, pp. 246, 247.

¹⁰⁷ Cfr. Löwith, K., *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 61.

¹⁰⁸ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 19.

Como todo el idealismo alemán, su filosofía del espíritu [la de Hegel] descansa en el concepto grecolatino de *logos*, que Hegel convierte en un principio metafísico, en un espíritu que se autodespliega en el proceso histórico. Pero como identifica la historia del mundo con la historia del Espíritu, su concepción de la historia conserva mucho menos de su origen religioso que el ateísmo materialista¹⁰⁹.

Esa actitud conciliadora con el mundo por la que Hegel se decanta después del fiasco de la experiencia del “alma bella” desengañada hace que el Espíritu se materialice el mundo. Eso lo ha llevado a ser calificado de ateo. En cambio – como prosigue Löwith –:

El mesianismo marxista trasciende la realidad existente de manera tan radical que, a pesar de su “materialismo”, mantiene incólume la tensión escatológica y, así, el motivo religioso de su esquema histórico; por el contrario, Hegel – para quien la fe no es más que un modo de la razón o del “entender” – se decidió, en el punto crítico de inflexión de su evolución espiritual, a reconciliarse con el mundo tal y como es. Comparada con la de Marx, la filosofía de Hegel es realista¹¹⁰.

Aquí se deja en evidencia al pensador de Tréveris en su soberbia ambición por la científicidad. Al menos en Hegel la escisión entre lo físico y lo metafísico se ha resuelto; a favor de lo metafísico, es verdad, pero porque lo metafísico es la naturaleza de lo físico. Eso lo ha llevado en ocasiones a ser calificado de ateo¹¹¹. En cambio, la postura de Marx, realista *avant la lettre*, sólo es sostenible si esa escisión se mantiene, porque tiene que preservar en todo momento el carácter privilegiado de su conciencia.

Y lo cierto es que en Hegel, como cristiano, Dios es lo supremo, pero ese Dios se *pringa* en la materialidad y la muerte, se encarna y se hace hombre y supone el culmen de la totalización dialéctica. Si no es por semejante divinidad lógica, este mundo quedaba relegado a las sombras, pero de todos modos ello no hubiera sido posible por la misma naturaleza lógica de la Idea, porque en ello le va la conciliación consigo misma. Porque Dios es eficiente, es su necesidad de plenificarse. Dentro de la bondad de la razón divina universal está el que puede realizarse a sí misma¹¹². Pero como en Marx no hay Dios, sino que éste es un producto ideológico en el peor sentido, Dios pasaría a ser el mismo Marx. Bien se pondría responder a esto, con cierta agilidad, que este burgués-Dios sí se *pringó*, no se quedó en su vida cómoda sino que luchó por los intereses del proletariado y además

¹⁰⁹ Löwith, op. cit., p. 70.

¹¹⁰ *Id.*

¹¹¹ Cfr. *La religión de la sociedad secular*, op. cit., pp. 338, 339.

¹¹² Cfr. *Lecciones*, op. cit., p. 78.

sufrió por ello, como puede dar prueba una triste carta que Jenny Marx escribió a Joseph Weydemeyer en 1850. Pero es presumible que de la persona de Marx a la Razón Universal no haya un trecho precisamente insignificante.

Todos estos problemas desaparecerían si Marx se hubiera dispuesto a reconocer la posibilidad de ciertos contenidos metafísicos que no implican alienación. Carlos Valverde no se corta a la hora de recriminarle su tendencia indiscriminada a la generalización y a la absolutización, en virtud de un innegable influjo romántico¹¹³. En efecto, decir que no hay nada más que modos de producción, los cuales son analizables desde una economía que como tal ciencia es totalmente *neutra*, parece una exageración, y probablemente sea más un dogma que una verdad científica. Esa pretendida neutralidad, como bien nos apunta el inestimable Löwith, no parece casar bien con esa interpretación finalista que conlleva una historia de salvación, y que en Marx está sin duda presente. Hay una voluntad de tomar parte activa en la lucha final.

Esto se entiende mejor si seguimos el siguiente razonamiento. Partimos de la consideración marxiana de que la ideología es falsa conciencia, y que la falsa conciencia se tiene cuando uno está alienado, en definitiva, cuando lo que piensa no es más que el reflejo de sus relaciones económicas materiales. Estas relaciones han cambiado a lo largo de la historia, dando lugar a sucesivas ideologías superestructurales que se van sustituyendo unas a otras. Ahora bien, esa voluntad mesiánica, la cual no es más que un modo de conciencia más, ha permanecido inalterada a lo largo de más de dos mil años. Si Marx tiene ese modo de conciencia, o bien está alienado (y por algún motivo fortuito ese modo de conciencia ha permanecido tanto tiempo en la historia), o bien hay que admitir que no solo las condiciones de producción determinan el espíritu, sino que hay algo más, más profundo, más arraigado, más humano aún que la mera materialidad sensista y, lo más traumático de todo, que no puede ser explicado científicamente.

Todo este desarrollo nos lleva a plantearnos la cuestión que brota de las siguientes palabras del citado Ricoeur, con respecto a la posterior oficialización que experimenta la doctrina marxista:

[Así], del mismo modo que la religión es acusada de haber justificado el poder de la clase dominante, el marxismo funciona como sistema de justificación al servicio del poder del partido, en tanto que salvaguarda a la clase obrera y en tanto que al servicio del poder del grupo dirigente en el interior del partido¹¹⁴.

¹¹³ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 84

¹¹⁴ "C.I.", op. cit., pp. 343, 344.

Esta operación política supone la hipertrofia de las posibilidades de ideologización del marxismo, hasta tal punto que, como dice el mismo autor francés, «el marxismo después de Marx es la más extraordinaria ejemplificación de su propio concepto de ideología, en tanto que expresión mantenida de una relación con la realidad y la ocultación de esa relación»¹¹⁵, hasta el punto que se ha constituido en una auténtica religión política, una de las tantas que hubo en el siglo XX, «asumiendo – Javier Álvarez – la posibilidad de ocupar el espectro político como único ámbito de lo humano y lo social», y degenerando necesariamente en las estructuras totalitarias¹¹⁶. Por su parte, para un autor como Lefebvre, el culmen de la ideologización del marxismo lo supone el socialismo de Estado, porque entiende que toda condición ideológica proviene de una subordinación al Estado¹¹⁷.

Pero Ricoeur nos da la respuesta de por qué al final ninguna doctrina es capaz de situarse en ese plano de pura objetividad desde el que pueda llevar a cabo una crítica imparcial y estricta, y para ello pone ante nosotros la función primordial de la ideología, cuyo origen sitúa en la necesidad universal que tiene toda comunidad de formarse una imagen o representación de sí misma. Constituye un mecanismo de auto-comprensión del grupo, por el que no hace más que actualizarse continuamente un acto fundacional que unifica a todos los miembros. Por eso, una de las dimensiones básicas de la ideología es la cohesión social que genera. En definitiva, trata de definir la razón de ser de un colectivo y supone una justificación del modo de ser actual y una posterior proyección praxica al que el propio tiempo da pie. En este sentido, es una categoría dinámica¹¹⁸.

Pero para ello, es decir, para que se mantenga su eficacia social, debe simplificarse en esquematizaciones e idealizarse¹¹⁹. En definitiva, toda ideología, en su sentido primario, pretende ser una construcción simbólica que justifica y explica los vínculos sociales vigentes. Podríamos decir que es la forma primordial de interpretación, *desde* la cual reflexionamos, más que reflexionar *sobre* ella. Es decir, estamos desde el principio instalados en ella. Ciertamente, la innovación de Marx al respecto consistió, más que en dar una definición nueva de ella, en apuntar la función de legitimación que podía tener de una clase dominante¹²⁰.

¹¹⁵ *Id.*

¹¹⁶ Cfr. *La religión de la sociedad secular*, op. cit., p. 336.

¹¹⁷ Cfr. Lefebvre, H., *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid, 2016, p. 47.

¹¹⁸ Cfr. “C.I.”, op. cit., p. 332.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 333.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 329

Si las ciencias positivas sí pueden lograr una fidelidad a lo real en virtud de su comprobación, las ciencias sociales, por su propia naturaleza, no son capaces de establecer un corte epistemológico entre sí mismas y lo que es ideología. Parece entenderse del autor francés que realmente el marxismo es, más que nada, una teoría de carácter social, y además con pretensiones globales. Busca el mismo rigor que las ciencias naturales, pero al mismo tiempo explicar todo lo que hay.

De todo esto concluye que toda crítica ideológica debe resolverse a su vez en una crítica de la crítica¹²¹, lo que implica aceptar que solo queda, a partir de un momento de pertenencia original, distanciarse lo posible de la pre-concepción y estudiar el objeto en un saber que siempre deberemos asumir como incompleto y revisable. La ideología es una categoría eminentemente social y se halla incluso imbricada en la configuración del lenguaje mismo, pero ningún crítico tiene en su mano situarse plenamente en un nivel pre-social desde el que analizar la no-verdad de un imaginario comunitario¹²². Como si de la pre-comprensión gadameriana se tratara, todo vínculo con otra concepción viene mediado por nuestra previa relación de pertenencia a una historia y también a una serie de proyecciones y de utopías. Por eso, la división tajante entre qué es científico y qué es ideológico es tan poco fructífera y se puede volver contra uno mismo con una facilidad apabullante. La interpretación no se agota nunca porque toda ella descansa en una interpretación que yo, como miembro de un colectivo social, hago de mí mismo, en función de lo que se considera valioso. Y si se diera la hipotética situación de un espíritu totalmente esclarecido socialmente, podríamos estar seguros de que nada conseguiríamos con eso. Al menos, eso es lo que parece decirnos Ricoeur:

Pero la muerte de las ideologías sería la más estéril de las lucideces, porque un grupo social sin ideología y sin utopía estaría sin proyecto, sin distancia consigo mismo, sin representación de sí mismo. Sería algo así como una historia fragmentada en eventos todos idénticos y, por consiguiente, irrelevantes¹²³.

3.3.Sospecha y libertad: el arma infalible

Nuestro filósofo no es encuadrado por casualidad en la Escuela de la Sospecha. La máxima expresión de este carácter sale a la luz cuando habla de la *involuntariedad* con la que los seres humanos contraen sus relaciones sociales. Hay fuerzas que actúan en la sombra y nos determinan aun sin que nosotros tengamos noticia de ellas; es decir,

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 342, 343.

¹²² Cfr. *Ibid.*, p. 346.

¹²³ *Ibid.*, p. 350.

somos totalmente inconscientes ante ellas. Ahora bien, esto puede implicar una serie de consecuencias peligrosas porque puede degenerar en una estructura de dominio que tenga a su merced a cada persona hasta en su rincón más recóndito.

No estaríamos siendo muy temerarios si afirmáramos que el marxismo sospecha de lo que ha sido Occidente en sí mismo, su historia, su filosofía, su Derecho, sus instituciones, su moral. Al respecto, Joseph Cropsey nos constata:

El marxismo no es simplemente otro sistema político, o una ideología más. Propone nada menos que el fin de Occidente – de su vida política, filosofía, y religión – [...]. Quizás deberíamos estar anhelando con anticipación deseosa el fin del Occidente, pero puede que no sepamos si deberíamos hacerlo sin examinar racionalmente el proyecto de estrangular a la filosofía. Esa examinación racional es parte de la filosofía en sí misma¹²⁴.

Si la Modernidad fue inaugurada con la duda hiperbólica, precisamente para llegar a la certeza absoluta, la Sospecha irrumpe para recelar de todo eso. Y si Descartes salvó de su duda a la moral provisional, ahora Marx la reduce a mero fantasma ideológico en lo que viene a llamar la *moral burguesa*¹²⁵. La misma razón es defenestrada y es tachada de *racionalidad burguesa*, esa racionalidad ilustrada cargada primero de promesas y luego de decepciones¹²⁶. La sospecha supone, en este sentido, una radicalización sin precedentes de la duda. Ya hemos visto cómo se ponen en duda hasta las instituciones más *naturales* como la familia o el matrimonio. Duda hasta de las intenciones, incluso de las *buenas intenciones*: nadie es bueno por sí mismo, sólo responde a su condición material.

Y tiene las herramientas para ello, porque siempre puede apelar a causas ocultas que operan inconscientemente, y puede tachar de ideología a todo lo que no está de acuerdo con sus planteamientos. Popper inevitablemente se nos viene a la mente en este instante. En tanto que siempre puede recurrir a un supuesto auxiliar, al final el marxismo no es falsable¹²⁷. Puede justificarlo todo, porque solo necesita apelar a lo impensado, a *lo que tú no sabes de ti mismo pero que yo sé*. El filósofo austríaco diría que justo por eso el marxismo no es ciencia. Ciertamente hay que situarse fuera de las coordenadas

¹²⁴ Cropsey, J., “Karl Marx”, Strauss, L.; Cropsey, J. (ed.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 827. Traducción nuestra del original en inglés.

¹²⁵ En efecto, la razón burguesa en realidad es una razón que justifica los intereses capitalistas de la clase privilegiada: «Las leyes, la moral, la religión son para él [el proletariado] meros prejuicios burgueses detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía». Marx, K.; Engels, F., *El manifiesto comunista (M.C.)*, Centro de Estudios Socialistas, México, 2011, p. 45.

¹²⁶ Cfr. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., p. 264.

¹²⁷ Cfr. Chalmers, A., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 63.

marxistas para admitir que no ha sido una teoría de la historia totalmente certera. Pero el problema es que cuando una doctrina duda universalmente, de lo que no duda es precisamente de la manera de dudar. En efecto, la duda no es un mero poner en suspenso lo generalmente conocido, porque dudamos desde un lugar concreto, el cual determina la forma de dudar. Pero acaso estamos confundiendo aquí duda con sospecha. En efecto, dudar sí es poner en suspenso. La duda no tiene un motivo. De lo que se duda es de la misma falta de sentido de las cosas. La duda es el pensamiento de que en el fondo no hay nada, el que duda siente que está en la nada. Por eso, de lo que se trata en la duda es de buscar dicho sentido, y eso es lo que hace Descartes cuando se propone encontrar esa certeza que sea idea clara y distinta. En cambio, quien sospecha lo hace ya desde un lugar. Se sospecha que el sentido no sea el que siempre se ha pensado que es sino que es otro, pero no se sospecha de que no haya sentido en absoluto. Se sospecha de todo pero no de la manera misma de sospechar. Y eso hace que la sospecha sea totalmente dogmática pues su existencia descansa exclusivamente en la creencia de la infalibilidad de sus planteamientos. El suspicaz cree que solo él dispone del verdadero sentido de las cosas y que los que no comparten su visión son ignorantes. Hay ocasiones en las que una sospecha es tan poco elaborada que surge una nueva que la derroca, pero cuando esa sospecha puede apelar sistemáticamente a una dimensión desconocida que actúa en el otro pero de la que el otro no tiene certeza directa sino que sabe de ella por un estímulo externo (una conjetura que elabora frente a ciertas incongruencias o porque le convencen de ello), entonces es irrefutable. La apelación al inconsciente supone el cénit de la sospecha, porque la hace irrefutable.

3.3.1. *Proletariado y necesidad revolucionaria*

Esto pone en un compromiso al libre albedrío. Cabe recordar que cuando sintetizamos el déficit que el materialismo histórico percibía en el socialismo utópico veíamos que una de las deficiencias de este último consistía en que dependía de la *buena voluntad* de aquellos que trabajan por el paso a la sociedad comunista. Empeñado en ser una ciencia que reposa en leyes totalmente deterministas, el marxismo parece no querer saber nada de la libertad de acción. La revolución es algo que solo tendrá lugar en función de condiciones históricas inexorables en las que el hombre y sus buenas intenciones no son más que peones: en esta afirmación residía, según Marx, el carácter científico de su doctrina. El tiempo concreta la conciencia del proletariado en su existencia y la va

sacando de la fantasía utópica¹²⁸. La verdad de esta idea sería tan clara que explicaría el motivo por el que un burgués movido exclusivamente por sus conclusiones científicas como Marx se pasara a la lucha por la emancipación del proletariado¹²⁹. La necesidad científica de la revolución es invocada, por ejemplo, en el prólogo de *El Capital*: «El país más desarrollado industrialmente no hace otra cosa que mostrar a aquellos que lo secundan en este terreno la imagen de su propio porvenir»¹³⁰.

La base de esta necesidad reside en el proletariado, que pasa a ser por fin el portador de los intereses de toda la humanidad. En la emancipación del obrero descansa la emancipación de todo el género humano. Esto es posible porque ya el obrero no lo es como miembro de un país, comunidad o cultura. Los obreros no tienen patria. El mismo capitalismo ha acabado con las nacionalidades al fomentar la existencia del gran mercado mundial¹³¹. El proletariado carga con la necesidad histórica de la revolución.

3.3.2. Libertad en el marxismo

Ante tal necesidad, ¿el hombre tiene margen de elección? Esta es una de esas cuestiones interminables que el marxismo nunca acabará por responder plenamente. En *La ideología alemana* Marx dice algo que puede complementar nuestra cita anterior del “Prólogo”:

Y, como este desarrollo se opera de un modo natural, es decir, no se halla subordinado a un plano de conjunto de individuos libremente asociados, parte de diferentes localidades, tribus, naciones, ramas de trabajo, etc., cada una de las cuales se desarrolla con independencia de las otras y solo paulatinamente entra en relación con ellas¹³².

Lo cierto es que Marx sí llega a hablar de libertad en un sentido positivo, pero la ubica en ese estadio histórico donde ya no existen alienaciones ni opresión clases. En efecto, en la prehistoria el hombre no es libre. Solo en la verdadera historia cobra su libertad. Antes de ello, la libertad solo era poseída por los individuos de la clase dominante, pero justo por eso era falsa¹³³. En realidad, lo que nos quiere decir aquí el pensador de Tréveris es que la del capitalista solo es poseída *en tanto que capitalista*, en tanto que propietario de los medios de producción. Sin embargo, la libertad sólo es real si se tiene como ser humano genérico. En los estadios de la prehistoria, los hombres creen

¹²⁸ Cfr. *M.C.*, op. cit., p. 71.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 43, 44.

¹³⁰ “Prólogo” a *El Capital I*, op. cit.

¹³¹ Cfr. *M.C.*, op. cit., p. 54.

¹³² *D.I.*, op. cit., p. 63.

¹³³ Cfr. *Ibid.*, p. 65.

ser libres ante ciertas condiciones, pero la verdadera libertad únicamente es alcanzable con la revolución. Una vez más, volvemos a ver la facilidad que tiene el marxismo de instrumentalizar un concepto del que se apropian monopolísticamente, para convencer a las masas de que no son libres, y de que solo él es capaz de guiarlos en el camino a su liberación.

De todos modos, nuestro interrogante es otro. Por un lado, podríamos decir que en Marx hay una libertad entendida al modo spinoziano, como conocimiento de la necesidad. Esta alternativa resultaría sumamente atractiva. En este sentido se entendería que el proletariado es libre al hacer la revolución porque sería la única clase capaz de «lograr una comprensión totalizadora de la sociedad»¹³⁴ y de su desarrollo histórico. La acción obrera, desde luego, se plantea necesaria ante esa *temporalidad incontenible*¹³⁵.

Pero parece imposible convencerse de que la revolución es algo que acontecerá inevitablemente, nos parece difícil concebir el proceso como carente de cierta iniciativa por parte de los que dicen querer cambiar el mundo. Sin embargo, Engels trata de salvar la aporía introduciendo un matiz, en lo que viene a ser un salto mortal entre el individuo y la masa:

Por tanto, si se quiere investigar las fuerzas motrices que – consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente – están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; [...] ¹³⁶.

Como apunta Carlos Valverde, Engels, que sobrevivió doce años a Marx, tuvo tiempo suficiente para poder ver y conocer las críticas que al materialismo histórico se llevaban a cabo desde intelectuales como Bernstein¹³⁷. Ello le obligó a reconocer la presencia de otra serie de factores en la acción humana que sí podrían remitirse al libre albedrío. ¿Cómo trata de dar respuesta a las críticas manteniendo intacta la base del *corpus* doctrinal del materialismo histórico? Estableciendo una brecha más que dudosa y gratuita entre el hombre en su aislamiento y el hombre como parte de una gran colectividad. Las actuaciones del individuo por sí solo sí podrían ser libres, pero las

¹³⁴ UCM, *El status científico del marxismo*, recuperado de:

<https://webs.ucm.es/info/bas/utopia/html/actual23.htm>

¹³⁵ Cfr. Pastor, M.A., “El gobierno del tiempo”, *Cuadernos sobre Vico* 28 (2014) / 29 (2015), p. 223.

¹³⁶ Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006, p. 45.

¹³⁷ Cfr. *El materialismo dialéctico*, op. cit., p. 158.

actuaciones de las masas están totalmente regidas por la necesidad determinista. Recuérdese que estamos en la época de Gustave Le Bon y su *Psicología de las masas*, escrita en 1895, el mismo año en que murió Engels. Con esto, no se pretende decir que Engels fue influido por el francés, pero sí que la reflexión sobre la posibilidad de hacer una ciencia determinista sobre el comportamiento de las multitudes estaba ya en el aire por entonces.

Ahora bien, visto esto, podría irrumpir la siguiente pregunta: ¿acaso no era el determinismo de Hegel igual que el de Marx? Es decir, al final la clase obrera es depositaria de la misma necesidad histórica de la que fue por ejemplo depositario aquel *Espíritu Absoluto montado a caballo* que fue Napoleón. A esto respondemos que, a nuestro modo de ver, no es lo mismo, porque Hegel lo tiene fácil: habla desde la necesidad de lo ya acontecido. Napoleón ha pasado y ello nadie lo puede cambiar. En efecto, todo lo ya acontecido se abre a la posibilidad de ser considerado que ha sucedido necesariamente. Pero, en el caso de Marx, la lucha obrera es algo que se dirige hacia el futuro, y por mucho que Marx se empeñe en demostrar la necesidad histórica de la revolución, como no haya iniciativa, es dudable que suceda por sí sola.

En definitiva, podríamos concluir que el determinismo marxista es una postura sobre “sobre el papel”, pero que debe conceder un espacio a la libertad humana para la actualización de sus aspiraciones escatológicas. Pero eso significa entonces que hay espacio para la responsabilidad y para la moralidad, y asimismo se abre al riesgo de la entrada del mal y el abuso en el mundo: el robo, el asesinato, la destrucción, todas esas barbaridades que potencialmente cometen aquellos que creen estar haciendo historia. Y es que el despotismo es un ingrediente ineludible de la acción revolucionaria, porque el fin lo justifica. Si no, léase el siguiente fragmento en el que se refiere a la centralización estatal forzada de los medios de producción:

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción¹³⁸.

Cuando hay despotismo, suele haber violencia. Lo cierto es que no podemos entender el enfoque de Marx hacia la praxis si no aceptamos que está en nuestras manos

¹³⁸ M.C., op. cit., p. 57.

como masa llevar a cabo la revolución y no simplemente esperarla. Pero la cuestión es hasta qué punto quien está convencido de que está en la verdad, está dispuesto a imponerla a los demás. Y aquí se cierra el círculo que dejamos indicado en el apartado 1.3., en el que señalamos el peligro que conlleva la puesta en obra de una verdad sin fisuras que sea omni-explicativa. Semejante corpus teórico es por su esencia excluyente y niega entidad a lo que no entra dentro de su esquema. Hegel, como dijimos, era totalista, y era heredero de toda esa tradición moderna que buscaba encasillar el *todo* de manera racional. Por eso vimos que no sólo el resultado es real, sino todo lo que lleva a dicho resultado, pese a que se subordine a tal resultado. En virtud de dicho fin, todo lo que lleva a él cobra racionalidad, cobra entidad, cobra sentido, pasa a *ser*. Pero el filósofo del Absoluto, en tanto que se mantenía a un nivel ideal, y en tanto que su propuesta no descansaba en una realización futura “material” de la libertad, era un conservador. En Marx sí hay un llamamiento a la praxis, a la puesta en acción de la verdad. Es cierto que, en Hegel, la libertad sí que se realiza objetivamente en el Espíritu Objetivo, por ejemplo, pero eso viene *ya hecho* (en el Estado Prusiano) cuando Hegel recoge el despliegue del Espíritu. Hegel habla del pasado, pero Marx habla del futuro, y el futuro es indeterminación, es acción con finalidad. Y en nombre de esa finalidad se llevan a cabo a veces las peores atrocidades, pero atrocidades “con sentido”, eso sí. Como decía el profesor Casanova, cuando hablamos del mal *con sentido*, ¿hasta qué punto no es un mal *consentido*?¹³⁹

¹³⁹ Cfr. Marín Casanova, J.A., "Alotropía del mal: de la teodicea a la filosofía de la historia". Marín Casanova, J.A. (ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán*, Kronos, Sevilla (Monográfico de Reflexión, una revista de Filosofía. nº 3. Segunda época), 1999-2000, p. 12.

CONCLUSIONES

A lo largo de todo este desarrollo, hemos podido sacar en claro lo siguiente:

1. La Modernidad es la época del método, por medio del cual se trata de involucrar (ya sea en el racionalismo, de una manera radical, ya sea en el empirismo) al mismo sujeto en el proceso de conocimiento. En este sentido, el rigor, la paciencia y la racionalidad y la huida de la precipitación se convierten en baluartes infalibles de la consecución de la verdad.
2. Pero esto quiere decir que la verdad no se halla dada ahí de manera directa desde el principio, sino que hay que demorarse en el camino que lleva hasta ella y no dar ningún paso en falso.
3. Esta mentalidad influye decisivamente en Hegel. Si el método parte de la consideración de que conocer la realidad no es sólo conocer el resultado sino todo el itinerario seguido para llegar hasta él, para así poder pisar tierra firme, el Espíritu sigue un recorrido histórico lleno de penurias y desgarramientos hacia la conciencia absoluta de que es el *todo*, de modo que nada queda fuera de él. Sujeto y objeto forman parte decisiva de la vida del Espíritu en lo que viene a ser el concepto especulativo. Esto supone la culminación del método, en el que toda la Odisea histórica de Dios, en cada uno de sus momentos particulares, cobra sentido, lo que quiere decir que cobra entidad (*es*) y racionalidad. Lo que queda fuera de esto no es, y por tanto es irracional (y viceversa). En este sentido, la dialéctica, en tanto que asume lo negativo y lo positiviza, es la herramienta perfecta para alcanzar ese saber total.
4. Si en Hegel, lo ideal asume lo material como propio para superarlo y alcanzarse a sí mismo, en Marx, en cambio, se invierte el plano: lo absoluto pasa a ser lo material.
5. Esta consideración materialista presenta varias aporías. 1) La de qué es la materia en Marx. Concluimos que primordialmente habla de la materia como el conjunto de los modos con los que el hombre – sensible y material – produce su vida en un determinado momento histórico y que obedece leyes dialécticas. 2) Que en ese materialismo nunca hay una superación plena de lo negativo.
6. La actividad por excelencia del hombre para Marx es el trabajo, pero no en el sentido abstracto de Hegel. El trabajo hegeliano como superación de la negatividad es, para Marx, la confirmación de esa negatividad en tanto que se

mantiene en el nivel ideal. Además, el trabajo puede volverse por sí mismo fuente de alienación, con toda la *superestructura* que eso conlleva: ideología, religión, Estado, propiedad privada y división del trabajo.

7. La emancipación del hombre solo se alcanzará en la sociedad comunista, donde el hombre será por fin libre y podrá humanizarse a través de su trabajo, en lugar de degradarse, como pasaba con el capitalismo.
8. El tránsito a la sociedad comunista se produce mediante una revolución. Pero, ¿la revolución es algo que ocurre por necesidad histórica o depende de la libertad humana? Pese a que Marx ha insistido en el carácter científico y determinista de su teoría de la historia, muchas contradicciones e insuficiencias se pueden hallar en dicho planteamiento.
9. No parece comprensible el enfoque práxico del marxismo si no hay una asunción implícita de la existencia de una libertad humana. En ese caso, se trataría de una libertad dispuesta a poner en obra la verdad. Pero esto tiene un riesgo incalculable. La verdad hegeliana era totalizadora, pretendía abarcar el todo, pero en el plano de la Idea. La verdad se realiza en un plano etéreo y se reactualiza cada vez en el recorrido intelectual de la experiencia del Espíritu. En cambio, la verdad en Marx se realiza en el terreno material y real, y también es totalizadora, lo cual es lo mismo que excluyente. Rechaza lo que no se encuadra en sus objetivos y en su infalible cosmovisión y lo elimina como poco valioso e irracional por sí mismo, y solo lo asume como al servicio de la causa comunista. De este modo, las penurias acontecidas solo tienen valor ontológico una vez positivizadas, es decir, una vez que adquieren el sentido dentro de la globalidad del proyecto. Quizá como alternativa de esto queda la dialéctica negativa de Adorno, que reconoce la entidad del mal.
10. Por otro lado, tampoco queda excluida la posibilidad de la ideologización del marxismo, en tanto que ella misma sirve como herramienta de justificación del orden establecido. Cuando una doctrina se constituye fundamentalmente como crítica de las ideologías, tratando de abarcar una cosmovisión total de la realidad, hay que sospechar de que ella misma es una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ÁLVAREZ, J., *La religión de la sociedad secular*, Thémata, Sevilla, 2017.
- CHALMERS, A., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Siglo XXI*, Madrid, 2010.
- BACON, F., *Novum Organum*, Tecnos, Madrid, 2011.
- DUQUE, F., *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- ENGELS, F., *El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado; Del socialismo utópico al socialismo científico*, Mestas, Madrid, 2005.
- *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2013.
- FROMM, E., *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México, 1961.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- GASPER, P., *Marxismo y ciencia* (web).
- HEGEL, G.W.F., *El concepto de religión*, FCE, México, 1981.
- *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid 2005.
 - *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966.
 - *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- LEFEBVRE, H., *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid, 2016.
- LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- MARÍN CASANOVA, J.A. (ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán*, Kronos, Sevilla (Monográfico de Reflexión, una revista de Filosofía. nº 3. Segunda época), 1999-2000.
- MARX, K., *Carta a Ludwig Kugelmann*, del 11 de julio de 1868, Archivo Marx/Engels (web).
- *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2008.
 - *El capital I*, Orbis, Barcelona, 1984.
 - *Manuscritos económico-filosóficos*. Apéndice I de *Marx y su concepto de hombre*.
 - *Sobre la cuestión judía*, Prometeo, Buenos Aires, 2004.
- MARX, K.; ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Centro de Estudios Socialistas, México, 2011.
- *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.
 - *La sagrada familia*, Claridad, Buenos Aires, 1971.

PASTOR, M.A., “El gobierno del tiempo”, *Cuadernos sobre Vico* 28 (2014) / 29 (2015).

RICOEUR, P., “Science et idéologie”, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 72, n° 14, 1974.

SCHMIDT, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

SPINOZA, B., *Ética*, Tecnos, Madrid, 2014.

STRAUSS, L.; CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.

UCM, *El status científico del marxismo* (web).

VALLS, R., *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971.

VALVERDE, C., *El materialismo dialéctico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.