

J. FERNANDO ORTEGA MUÑOZ

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN MARX-ENGELS: SU REDUCCION A PRAXIS REVOLUCIONARIA

Podemos afirmar que el sistema filosófico de Marx es en su parte fundamental una Filosofía de la Historia de signo materialista.

Marx echará en cara a Feuerbach el mantener divorciados el materialismo y la historia (1), como si se tratara de dos «cosas» distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza «histórica y una historia natural» (2). Para Marx no existe más materialismo que el histórico ni más historia que la materialista. Esta se manifiesta en la «industria», entendida como la progresiva naturalización del hombre y humanización de la naturaleza.

«El importante problema –nos dice– de la actitud del hombre hacia la naturaleza... desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima unidad del hombre con la naturaleza ha consistido siempre en la *industria*» (3). «La industria y el comercio, la producción y el intercambio de los medios de vida condicionan... y se hallan a su vez condicionados en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la estructura de las diversas clases sociales» (4).

Como veremos más adelante, Marx nos sitúa desde el comienzo de su sistema filosófico en las coordenadas del hombre contemporáneo, un hombre que no se para en el punto cero de su desnuda naturaleza tal y como salió de los brazos del antropoide, sino que, tras un dilatado proceso dialéctico con esa misma naturaleza, se encuentra montado sobre la historia de las generaciones anteriores y revestido de una «sobre-naturaleza» que le aleja igualmente del hombre desnaturalizado y de la naturaleza deshumanizada.

«La naturaleza anterior a la historia –nos dice Marx–... no existe ya en parte alguna» (5), ni es posible ya una marcha atrás sin destruir con ella al hombre mismo. «Hasta tal punto –argumenta Marx contra Feuerbach– es esta actividad, este contiguo laborar y crear sensorios, esta producción, la base de todo el mundo sensorio tal y como ahora existe, que si se interrumpiera, aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de contemplación y hasta su misma existencia» (6).

Querer hacer abstracción del proceso histórico e intentar contemplar una naturaleza y un hombre vírgenes de influencias mutuas, y de mutuas transformaciones, es empeñarnos en ver un hombre y una naturaleza inexistentes.

(1) Marx-Engels: «La Ideología Alemana». En «Obras Escogidas». Moscú, Progreso, 1973, T. I., p. 26.

(2) L. c., p. 24.

(3) Ibidem.

(4) L. c., p. 25.

(5) Ibidem.

(6) Ibidem.

La historia afecta no solamente al hombre, sino a la misma naturaleza y a nuestra misma manera de verla, que evoluciona también conforme al proceso histórico.

Comentando a Feuerbach, Marx nos dice: «No ve (Feuerbach) que el mundo sensorio que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial» (7).

Nuestros miopes ojos se han construido unas gafas –la cultura– sin las que no nos es posible ya ni ver.

Por otra parte, Marx echa... también en cara a Feuerbach el que concibe al hombre como un ser estático, ya sea como individuo o como género, pero el hombre no está ahí, plantado desde siempre con un mismo rostro, sino que es una «praxis»; no es un «ser» sino un «hacer» o, mejor dicho, un «hacerse».

Sólo comprendemos correctamente al hombre si lo engarzamos en este proceso de autocreación permanente y evolutiva (8).

Marx arranca en su reflexión sobre la historia del esquema hegeliano. Hereda de él en primer lugar el convencimiento del sentido inmanente de la Historia y la negación de la contingencia y arbitrariedad en el acontecer histórico.

En efecto, Marx comparte con Hegel la creencia de que la Historia es algo más que una confusa yuxtaposición de acontecimientos fortuitos. «Los hombres –nos dice– hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre albedrío, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado» (9). «Este modo de considerar las cosas posee sus premisas. Parte de las condiciones y no las pierde de vista ni por un momento. Sus premisas son los hombres, pero no tomados en un aislamiento o rigidez fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. En cuanto se expone este proceso activo de la vida, la Historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empíricos, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas» (10).

Engels, por su parte, afirma: «La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera –y ese es su gran mérito– se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, y se intenta además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la hu-

(7) L. c., p. 24.

(8) L. c., p. 25-26.

(9) L. c., p. 24.

(10) L. c., p. 22.

manidad no aparecía ya como un caso árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica hoy ya maduras y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos y demostrar la existencia de *leyes internas* que guían todo aquello que a primera vista pudiera creerse obra del ciego azar... El materialismo moderno ve en la Historia el proceso de desarrollo de la humanidad» (11).

La historia misma queda integrada en el conjunto del proceso evolutivo biológico, que al llegar al hombre no se estanca, sino que evoluciona con otro signo y dirección. «Con el hombre –nos dice Engels– entramos en la historia. También los animales tienen historia, la de su origen y desarrollo natural hasta el estado presente. Pero los animales son objetos pasivos de la historia... Los hombres, por el contrario, a medida que se alejan más de los animales en el sentido estrecho de la palabra, en mayor grado hacen su historia ellos mismos, conscientemente y tanto menor es la influencia que ejercen sobre esta historia las circunstancias imprevistas y las fuerzas incontroladas, y tanto más exactamente se corresponde el resultado histórico a los fines establecidos de antemano... Únicamente una organización consciente de la producción social, en la que la producción y la distribución obedezcan a un plan, puede elevar socialmente a los hombres sobre el resto del mundo animal, del mismo modo que la producción en general los elevó como especie. El desarrollo histórico hace esta organización más necesaria y más posible cada día. A partir de ella datará la nueva época histórica en la que los propios hombres, y con ello todas las ramas de su actividad... alcanzarán éxitos que eclipsarán todo lo conseguido hasta entonces» (12).

Advertimos en el texto citado un triple período netamente diferenciado: una pre-historia, que incluye todo el proceso biológico hasta que el antropoide emprende la tarea de transformar su medio; un período histórico, determinado por la dialéctica hombre-naturaleza y un período, en fin, meta-histórico o que podríamos tal vez llamar de Historia en plenitud, en el que el hombre se convertirá plenamente en su protagonista una vez que hubiera dominado definitivamente la naturaleza.

Marx hereda así mismo de Hegel el carácter dialéctico del acontecer histórico (de ese gran período intermedio de la Historia). Justamente la dialéctica aplicada al materialismo es lo que da a éste un nuevo sentido dinámico. «Corresponde a Marx –nos dice Engels– el mérito de haber sido el primero en poner de relieve nuevamente el olvidado método dialéctico» (13).

«Las leyes exactas de la dialéctica –nos dice Marx– están ya incluidas en Hegel, aunque con una forma mística. Hay que desguarecerla de esta forma» (14).

Lo que ocurre –nos dirá en otro lugar– es que «en Hegel la dialéctica anda cabeza abajo. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir la semilla racional encubierta bajo la forma mística» (15).

Una primera categoría del proceso dialéctico hegeliano que permanece en Marx es la de «tota-

(11) Engels: «Del socialismo utópico al socialismo científico». Obras Escogidas, T. I., p. 137-138.

(12) Engels: «Introducción a la dialéctica de la naturaleza». Obras Escogidas, T. III, p. 52-53.

(13) Engels: «Viejo prólogo para el Anti-Dühring. Sobre la dialéctica». Obras Escogidas, T. III, p. 64.

(14) Marx: Carta a Dierzgen en 1876.

(15) Marx: Palabras finales a la segunda edición alemana del primer tomo de El Capital de 1872. Obras Escogidas, T. II, p. 100. Cfr.: T. III, p. 64.

lidad». Sólo desde el todo cobran sentido y realidad las partes. «Lo verdadero es el todo», había dicho Hegel (16). «Pero la totalidad marxista es social y está limitada por otras totalidades, mientras que la totalidad hegeliana es metafísica e ilimitada» (17).

Para ambos el sistema social constituye un todo. Sus diferentes aspectos (derecho, arte, religión, filosofía, etc.) son partes de este todo y sólo integrados en él tienen significado pleno. El carácter real de cualquiera de estos aspectos no puede captarse cuando lo aislamos de los restantes elementos. El método será el análisis de cada parte aislada experimentalmente y de ella saltar a otra y a otra..., pero cuando advertimos las relaciones que las diferentes partes tienen con el todo, nos vemos obligados a revisar nuestras conclusiones provisionales acerca de la naturaleza de la parte, que adquiere un significado distinto del que tenía en su aislamiento relativo, aunque conviene recordar que lo mismo para Hegel que para Marx el todo no existe sino en sus partes y a su vez las partes en el todo.

Marx como Hegel encuentran la clave del desarrollo del todo en el carácter específico de su oposición estructural en continua superación dialéctica. La fuerza motriz de este desarrollo deriva del conflicto y oposición de los elementos que lo constituyen.

Pero, a diferencia de la filosofía hegeliana, la Historia no es para Marx la biografía de un sólo sujeto –el Espíritu– que a través del proceso dialéctico se encuentra a sí mismo, sino el milagro de la autocreación humana al que convergen una pluralidad de individuos, agentes activos y pasivos al mismo tiempo en el proceso de su propia creación y autoperfeccionamiento.

Hegel en efecto concibe la Historia como el desarrollo de las peripecias que sufre la Idea, que se extravía en la Naturaleza para recuperarse a sí misma en la autoconciencia y toma de posesión de sí, que contribuye la libertad.

Para Marx por el contrario el único agente de la Historia es el hombre, el hombre concreto. «De ningún modo –nos dice– (18) es la historia la que utiliza al hombre como si ella fuera una persona independiente; por el contrario, la historia no es más que la actividad del hombre en la consecución de sus fines». Es el entrecruzarse de los intereses individuales del hombre concreto el último elemento del que está hecho el tejido de la historia. La historia puede explicarse racionalmente pero no es el resultado de una razón autosuficiente y subjetivada. «Hegel cayó en el error de considerar lo real como el resultado del pensamiento que se realiza consigo mismo, que se absorbe y que actúa espontáneamente (19). Pero el pensamiento no se da sino en el único ser pensante que conocemos, el hombre.

«Mi método dialéctico –dice Marx– no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que el convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y lo real su simple apariencia. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre» (20).

(16) Hegel: «Fenomenología del Espíritu», Mexico, F. C. E., 1971, p. 16.

(17) Hook: «La génesis del pensamiento filosófico de Marx». Barcelona, Barral, 1974, p. 84.

(18) Marx: *Machlas*, Apéndice II.

(19) Marx: «Introducción a la crítica de la economía política».

(20) Marx: Palabras finales a la segunda edición alemana de *El Capital*. Obras Escogidas, T. II, p. 99.

Por otra parte, si el proceso era para Hegel fundamentalmente lógico, para Marx por el contrario es histórico y social.

Es en el campo de la historia donde la dialéctica adquiere para Marx la máxima importancia. El medio social es la materia a transformar, pero cambiando el medio social el hombre termina por cambiarse a sí mismo. «Actuando sobre el mundo exterior y cambiándolo –dice Marx– cambia también el hombre su naturaleza» (21).

La naturaleza humana no es, por tanto, una constante, sino una variable que va modificándose mediante la actividad histórica y social del hombre.

El hombre es un ser abierto, un ser al que su naturaleza biológica dejó participar en la tarea de construir su propia imagen. El animal se mueve dentro del círculo cerrado acotado por los polos estímulo-respuesta. El hombre no. El salió de las manos de la naturaleza con la tarea ingente por delante de construirse su propio rostro humano por medio del trabajo, y gracias a él incluso modifica su medio, humanizarlo y transformarlo y así acceder a una naturaleza nueva –a una sobrenaturaleza–, a una naturaleza sobrenatural.

«El trabajo es el acto –dice Marx– por el que el hombre se crea a sí mismo, al trabajar el hombre se comporta respecto de sí cual si fuera un extraño para sí mismo, empero esa misma actividad suya de extraño de sí es el advenimiento de su conciencia de especie y de su vida de especie» (22).

El tránsito del antropomorfo al homínido fue resultado justamente del trabajo, y el trabajo en sociedad, la cual es simultáneamente producto y productora del hombre.

Los hombres son sus propias obras. «Lo que ellos son –nos dice Marx en una frase lapidaria– coincide con su producción, tanto por lo que producen como por la manera como lo producen» (23).

Y como el estímulo de la producción del hombre es la lucha por la subsistencia, es ésta en última instancia la que determina el ser del hombre.

A su vez esta lucha se realiza en un doble frente: la naturaleza y la sociedad o, en palabras de Marx, «la transformación de la naturaleza por los hombres» y la «transformación de los hombres por los hombres» (24).

Doble dialéctica que se implica mutuamente, aunque la segunda supone y exige la primera. Marx crítica a Bruno, como ya hemos visto, el que establece «la antítesis de la naturaleza y la historia como si se tratara de dos «cosas» distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural» (25). Para Marx la antítesis de las clases sociales, la lucha de clases, no es sino una manifestación de un determinado período de la antítesis más profunda del hombre con la naturaleza.

(21) Marx: «El Capital», I.

(22) Texto citado por García Baca en «Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx». Mexico, F. C. E., p. 34.

(23) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 16.

(24) L. c., p. 35.

(25) L. c., p. 24.

La síntesis integradora de la dialéctica hombre-naturaleza es la «industria», esto es, el grado de desarrollo del dominio del hombre de su medio. Marx se expresa así: «La síntesis integradora hombre-naturaleza coincide siempre con la industria, siendo de uno y otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época... La industria y el comercio... se hallan, a su vez, condicionados en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la estructura de las clases sociales» (26).

A la dialéctica hombre-naturaleza, que constituye, como hemos visto, la base de la historia, la llama Marx «naturalismo». Ni el idealismo ni el materialismo –nos dice– pueden explicar el hecho histórico. «Tan sólo el naturalismo es capaz de comprender la historia» (27).

El naturalismo sintetiza idealismo y materialismo, afirmando simultáneamente la mutua influencia y dependencia de la materia y el espíritu. Es «la perfecta unidad esencial del hombre con la naturaleza; la verdadera resurrección de la naturaleza; el plenario y perfecto humanismo de la naturaleza» (28).

Marx piensa que su sistema es la síntesis integradora de materialismo e idealismo.

Ahora bien, esa naturaleza humanizada, ese ser «sobrenatural» del hombre se da en tanto en cuanto éste se integra en una pluralidad de muchos hombres (realidad que aporta la pura naturaleza) formando un todo social que posibilita y condiciona la realidad misma del individuo como persona y que es simultáneamente producto y productora del hombre mismo. «Así como la sociedad produce al hombre en cuanto hombre –nos dice Marx– así el hombre produce la sociedad» «En cada una de las fases (de la Historia) se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una actitud histórica creada de los hombres hacia la naturaleza y de los unos hacia otros, que cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificadas por la nueva generación, dicta a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida e imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace las circunstancias» (29).

Transformar la especie humana natural (diríamos biológica) en sociedad –naturaleza humanizada y hombre naturalizado– constituye la empresa humana por excelencia, ya que solo en sociedad el hombre se realizó de hecho y puede realizarse. Solamente en sociedad consigue «la verdadera libertad, que es la social». En un fragmento escrito en 1857, pero que no se publicó hasta la aparición del libro «Über den historischen materialismus» (30), Marx escribió: «El hombre es un zoon politikon en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que no puede singularizarse sino en la sociedad». Idea que arrastra Marx de Hegel, el cual había afirmado que el individuo aislado de la sociedad era una simple abstracción. «Solamente dentro de la comunidad tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente

(26) L. c., p. 25.

(27) Citado por García Baca en «Humanismo, teórico, práctico y positivo según Marx». Mexico, F. C. E., 1974, p. 47.

(28) Marx: «Manuscritos»; l. c., p. 50.

(29) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Selectas, I, p. 39.

(30) Ed. H. Dunker.

dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal» (31).

«La posibilidad de toda sigularización del hombre –comenta Mondolfo–, de toda afirmación de su individualidad y personalidad está condicionada, según Marx, por la convivencia social. Sin la vida en sociedad el hombre no tendría ni siquiera la posibilidad de su propia actividad, de la personalidad propia y de su dinamismo» (32).

Pero ¿cómo se estructuran dentro de la sociedad los diversos vectores que la constituyen? Marx dedica a ello un profundo estudio. He aquí las consecuencias a las que él mismo nos dice haber llegado:

«El resultado general al cual llegué y que una vez encontrado, me sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera: En la producción social de su vida, los hombres contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones forma la *estructura económica de la sociedad*, y la *base real* sobre la que se levanta una *supraestructura* jurídica y política, y a la cual corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material determina, de una manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino su existencia la que determina su conciencia. En cierto grado de desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad están en contradicción con las relaciones de producción que entonces existen, o, en términos jurídicos, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales esas fuerzas productivas se habían movido hasta entonces. Esas relaciones, que en otro tiempo constituían las formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en obstáculos para éstas. Entonces nace una época de revolución social. El cambio de la base económica mina más o menos rápidamente toda la superestructura» (33).

En el análisis de este texto vemos en primer lugar un profundo giro en la manera de concebir el hombre con relación a la filosofía anterior. La diferente manera de concebir a la filosofía de la historia radica en última instancia en la diferente manera de concebir al hombre. Mientras que para Hegel el hombre es esencialmente espíritu, esto es autoconciencia y libertad, y antes de él para Descartes era solamente conciencia (hombre y pensamiento se identifican), para Marx por el contrario el hombre es esencialmente materia viva, que lucha por su subsistencia a un determinado nivel de desarrollo socioeconómico (34).

«La primera premisa de toda historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es, por tanto, la organización *corpórea* de estos individuos y, como consecuencia de ello, la relación con el resto de la naturaleza... Toda historiografía tiene necesariamente que partir de esos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres» (35). La historia arranca de las bases naturales, pero comienza a existir en verdad desde el momento que comienza la dialéctica hombre-naturaleza. En ello Marx sigue a Hegel el cual había dicho: «no hemos de considerar aquí la naturaleza en sí

(31) Marx-Engels: «La Ideología alemana»; L. c., p. 65.

(32) Mondolfo: «El humanismo de Marx». Mexico, F. C. E., 1973, p. 49.

(33) Marx: «Contribución a la crítica de la economía política», Obras Escogidas, T. I, p. 517-518.

(34) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 15.

(35) *Ibidem*.

misma... sino tan sólo en su relación con el espíritu. Tras la creación de la naturaleza, aparece el hombre y se opone al mundo natural. Es el ser que se erige en un *segundo universo*. Nuestra conciencia general comparte la noción de dos reinos: el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu comprende todo lo producido por el hombre» (36).

A partir del momento en que el ser vivo deja de adoptar una postura pasiva ante el medio en el que se encuentra inmerso y emprende la tarea de transformar ese mismo medio para hacerlo más apto a sus necesidades vitales, comienza el proceso de autocreación y de dialéctica que caracteriza la historia. «El primer acto histórico de estos individuos, merced al que se distinguen de los animales, no consiste en que piensan, sino en que comienzan a producir los indispensables medios de subsistencia (37).

«Los hombres mismos –nos dice en otro lugar– comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de vida... Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material» (38).

Esta afirmación de Marx no debe entenderse en un sentido individualista (de carácter existencialista), sino en un sentido evolucionista (Marx estaba profundamente impresionado por los trabajos evolucionistas de Darwin, al que quiso dedicar una obra que éste rechazó), en el que el hombre como individuo se encuentra inmerso fatalmente en el proceso de desarrollo del hombre como especie, es su creador y su creatura. Marx intenta llevar al terreno de la historia las leyes de selección de las especies que Darwin había propugnado en biología. El hombre para Marx «no es algo directamente dado de toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades» (39).

Los momentos de este proceso son para Marx los siguientes:

1.º–*La lucha por la subsistencia*: «La primera premisa –nos dice– de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallan, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir... y el primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades» (40).

2.º–*Creación de necesidades nuevas*. Pero para la satisfacción de aquellas primeras necesidades el hombre se ve forzado a «la adquisición del instrumento necesario» y con ello se crean necesidades nuevas» y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico» (41). Puede parecer una contradicción el que Marx afirme de estos dos momentos que son el «primer hecho histórico», pero Marx, como veremos inmediatamente, no habla en realidad de períodos temporales, sino de instancias simultáneas y complementarias.

(36) Hegel: «La razón en la historia». Madrid, Seminarios y ediciones, 1972, p. 71-72.

(37) Marx-Engels: «La ideología alemana», Obras Escogidas: T. I, p. 15, nota.

(38) L. c., p. 16.

(39) L. c., p. 24.

(40) L. c., p. 26.

(41) L. c., p. 27.

3.º–*Creación de la convivencia social.* Al mismo tiempo que el hombre lucha por su propia vida, siente la necesidad de procrear y con ello constituye la familia, que por imperio de la satisfacción de necesidades cada vez más numerosas se proyecta en comunidades más amplias, ya que el hombre se siente precisado para satisfacer esas necesidades de la ayuda de los demás, dando pie con ello a comunidades humanas cada vez base más amplia y numerosa (42).

Estos tres «momentos» no son, como hemos visto, períodos sucesivos, sino tres «aspectos» de una misma realidad humana» que coexisten desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia», (43).

4.º–*La doble relación: hombre-naturaleza y hombre-sociedad.* «La producción de la vida –nos dice– tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación: de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social».

De donde concluye Marx que la historia de la humanidad debe elaborarse teniendo en cuenta esta doble vertiente o –en palabras de Marx– «en conexión con la historia de la industria (hombre-naturaleza) y del intercambio (hombre-hombre)» (44).

5.º–*Conciencia y lenguaje:* Sólo a esta altura surge la conciencia como un instrumento más creado por el hombre para satisfacer sus necesidades primarias, fundamentalmente el pensamiento surge «de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres» (45); con lo que «la conciencia... es ya de antemano un producto social» (46).

Pero la conciencia nace «con la maldición de estar “preñada” de materia», que en este caso es el lenguaje (los sonidos o los grafismos).

La conciencia es al principio sólo «conciencia del mundo inmediato» (47), tanto de la *naturaleza*, que se le enfrenta como un «poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable» (48), como del grupo social, «conciencia gregaria», donde el hombre se siente protegido frente a aquella, a la que respeta y se somete dando con ello pie a la religión natural.

Es curioso observar que al afirmar el origen de la religión, Marx, que se reconoce Feuerbachiano en tantos aspectos, siga la teoría feuerbachiana defendida en «La esencia de la religión» (1845) y no la tesis de «La esencia del cristianismo» (1841), sin duda la obra fundamental y con cuya lectura, según nos dice Engels, «todos nos convertimos en feuerbachianos» (49).

Esa «conciencia gregaria o tribal –a la que hemos aludido anteriormente– se desarrolla y se perfecciona después, al aumentar la productividad, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población» (50).

(42) Ibidem.

(43) L. c., p. 28.

(44) Ibidem.

(45) L. c., p. 29.

(46) Ibidem.

(47) Ibidem.

(48) Ibidem.

(49) Engels: «Luwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana». Madrid, R. Aguilar, 1968, p. 8.

(50) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 29.

Y aquí nos encontramos con una de las más graves taras –según Marx– de este proceso: la división del trabajo. Al principio esta división surge espontáneamente y de una forma natural, pero, «a partir del momento en que se separan el trabajo material y mental», se abre paso a la emancipación de la conciencia y con ello a la creación de la teoría «pura», estado este que propicia la alienación «cuando las relaciones sociales existentes se hallan... en contradicción con las fuerzas productivas dominantes» (51). Se da entonces la contradicción a su vez de la conciencia con las relaciones sociales existentes (52), reflejo de la contradicción anterior.

Consiguientemente la única «posibilidad de no caer en contradicción reside solamente en abandonar la división del trabajo» (53).

Para Marx «división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos» (54), el uno referido a la *actividad*, y el otro al *producto* de ella.

Por ello puede concluir que para evitar la contradicción «no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada» (55), la cual lleva consigo necesariamente la «distribución desigual tanto cualitativa como cuantitativa del trabajo y de sus productos» (56).

Pero es conveniente tener en cuenta que para Marx la propiedad privada no es una lacra que se ha introducido subrepticamente en el proceso de la historia, sino que constituye un factor necesario en determinados períodos de ella. «Ya aquí nos dice Marx –se nos ha revelado la *necesidad* de la propiedad privada para ciertas fases industriales» (57), pero al llegar la «gran industria» la propiedad privada» no sólo se torna innecesaria, sino perjudicial, pero, sobre todo, sólo con ella (con la gran industria) surge la posibilidad de su abolición» (58).

Por otra parte, «la división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común, que no existe ciertamente tan sólo en las ideas, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo» (59).

«Precisamente en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común cobra este último, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria» (60), tras la que se atrincheran la clase dominante (61) y de esta forma «los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine» (62), y el hombre se torna un ser alienado.

(51) L. c., p. 30.

(52) *Ibidem*.

(53) *Ibidem*.

(54) L. c., p. 31.

(55) L. c., p. 64.

(56) L. c., p. 31.

(57) L. c., p. 49.

(58) L. c., p. 50.

(59) L. c., p. 31.

(60) *Ibidem*.

(61) L. c., p. 37.

(62) L. c., p. 32.

Ahora bien, «cuanto más se extienden, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más se destruye el primitivo encerramiento de las diferentes nacionalidades por el desarrollo y la división del trabajo, que ello hace surgir por vía espontánea entre las diversas naciones, tanto más la historia se convierte en historia universal» (63).

«Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época, o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad, es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante» (64). Sólo la clase dominante tiene los medios para la producción de las ideas que se van a imponer en su época, porque las clases dominadas incluso carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente» (65).

Cuando tras una revolución sube al poder una clase, idealiza sus propios intereses de clase transustanciándolos en una ideología que se presentará como la mejor y la definitiva. «Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta» (66).

Y sigue comentando Marx: «La clase revolucionaria aparece en un principio, ya por el sólo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante» (67).

¿Cómo es ello posible si en definitiva la clase que sube al poder es por definición una clase, esto es, un grupo asociado por intereses partidistas y egoístas de grupo?

Marx nos contesta: «puede hacerlo así porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más o menos con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la presión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial» (68).

El arribo sucesivo de las distintas clases al poder está inspirado en la dialéctica hegeliana de los diferentes espíritus de pueblo que se van superponiendo en el proceso de la historia y que una vez cumplida su misión decaen y son absorbidos por el siguiente.

En cada momento la clase que asciende encarna la idealidad de los intereses de la mayoría y por ese puede imponerse a la clase en el poder, que progresivamente, al radicalizarse su partidismo en la defensa de sus intereses de clase, tiende a ser progresivamente más minoritaria. «Cada nueva clase –nos dice Marx– instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que a su vez, hace que más tarde, se ahonde y agudice todavía más la oposición entre la clase no dominante y la dominante ahora» (69).

(63) L. c., p. 36.

(64) L. c., p. 45.

(65) *Ibidem*.

(66) L. c., p. 46.

(67) *Ibidem*.

(68) L. c., p. 46-47.

(69) L. c., p. 49.

Cuando la clase nueva dominante ha alcanzado el poder, se desenmascara de la ideología que le había servido de instrumento para captar a la mayoría y volcar en su provecho la balanza del poder, «ya no es necesario presentar un interés particular –de clase– como general y hacer ver que es “lo general” lo dominante» (70), con el cual se esfuma «toda esta apariencia de que la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas» (71).

Con ello Marx cree aportar una explicación y refutación de la teoría hegeliana de la evolución y sucesión de los espíritus de los pueblos (72), como así mismo la refutación del convencimiento ideológico de que son «los filósofos, los pensadores como tales, los que han dominado siempre en la historia» (73).

Por todo ello puede concluir Marx: «lo que son (los hombres) coincide, por consiguiente, con su producción» (74).

Y, puesto que «el modo de producir los medios de vida de los hombres depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que producir...», lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción» (75). Afirmación fundamental para comprender a Marx y una de las bases de todo su sistema: los medios de producción determinan fatalmente la producción misma y ésta a su vez al hombre, que no es en definitiva otra cosa que sus propias obras. En lo cual Marx también sigue a Hegel, el cual había afirmado que «el hombre no es más que la serie de sus actos» (76).

Consiguientemente «toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su trato interior y exterior» (77), esto es, del comercio. Ese grado de desarrollo se indica y manifiesta del modo más palpable en el grado en que se ha desarrollado la división del trabajo (78). «Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo –nos dice Marx– son otras tantas formas distintas de la propiedad» (79). Nos será fácil determinar el momento del proceso histórico por el momento de desarrollo de la división del trabajo. Y «cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí» (80).

Por lo tanto, «la *estructura* económica de la sociedad es la base real sobre la que se levanta una *supraestructura* jurídica y política a la cual corresponden formas sociales determinadas de conciencia» (Texto citado con anterioridad).

Engels confirma esta tesis. «Con excepción –nos dice– del estado primitivo, *toda* la historia anterior había sido la historia de las luchas de clases, y que estas clases sociales pugnantas entre si eran en todas las épocas fruto de las relaciones de producción y de cambio, es decir, de las relaciones *económicas* de su época: que la estructura económica de la sociedad en cada época de la historia

(70) Ibidem.

(71) Ibidem.

(72) Ibidem.

(73) Ibidem.

(74) L. c., p. 16.

(75) Ibidem.

(76) L. c., p. 78.

(77) L. c., p. 16.

(78) Ibidem.

(79) L. c., p. 17.

(80) Ibidem.

constituye, por tanto, la base real cuyas propiedades explican, en última instancia, toda la superestructura integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como por la ideología religiosa, filosófica, etc., de cada período histórico» (81).

«¿Pueden los hombres –se pregunta Marx en escrito a Pavel Vasielievich Aunenkov el 28 de diciembre de 1846– elegir libremente esta o aquella forma social?. Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres, corresponden una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado orden político» (82).

«Las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones *necesarias* de su proceso material de vida, verificable empíricamente y ligado a condiciones materiales» (83).

Con los años Marx y Engels matizan esta afirmación quitándole la radicalidad que tenía en los primeros años; así escribe Engels en carta dirigida a Borgues el 25 de enero de 1894: «El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos en los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la *causa*, lo *único* activo, y todos los demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre en última instancia». Un poco después afirma en el mismo texto: «Y cuanto más alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertimos en su desarrollo, más zigzagueos presentará su curva» (84). Anteriormente Engels había afirmado (año 1890): «Según la concepción materialista de la Historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacía, abstracta, absurda» (85).

El esquema, por lo tanto, del pensamiento de Marx sería:

- 1.º nivel: *Estructura económica.*
- 2.º nivel: *supraestructura jurídico-política.*
- 3.º nivel: *formas de conciencia (filosofía).*

Según él las supraestructuras son sólo un revestimiento cultural de la infraestructura y consiguientemente no tiene sentido una historia de cada uno de esos vectores culturales, como puede ser la filosofía, separados de su infraestructura que es en última instancia la que le da sentido y justifica su ser de cada momento y la secuencia de sus distintos períodos, ya que no se tratan de realidades independientes de las que se puede establecer una historia con sentido.

(81) Engels: «Del socialismo utópico al socialismo científico». Obras Escogidas, T. III, p. 139.

(82) Marx: Carta a Pavel Vasielievich Annenkov. Obras Escogidas, T. I, p. 532.

(83) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 21.

(84) Engels: Carta a W. Borgius. Obras Escogidas, T. III, p. 531-532.

(85) Engels: Carta a Otto Von Boenigk. Obras Escogidas, T. III, p. 514.

«La moral –nos dice–, la religión, la metafísica y el resto de la ideología, lo mismo que las formas correspondientes de la ideología, lo mismo que las formas correspondientes de la conciencia, no conservan, pues, mucho tiempo la apariencia de independencia. *No tienen historia*, ni desarrollo, sino que los hombres, que desarrollan su producción material y su comercio material, modifican a la par su propia realidad, su manera de pensar y los productos de su manera de pensar. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (86). La superestructura cabalga sobre la infraestructura y sólo en ella cobra su último y decisivo sentido. «La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir» (87).

Por consiguiente, aunque la historia de la filosofía, como todas las demás historias vectoriales de la cultura puedan tener cierta utilidad «para facilitar la ordenación del material histórico y para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos», sin embargo, «estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real carecen de todo valor» (88), «no ofrecen, en modo alguno, como la filosofía, receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas» (89). No podemos pues buscar en la historia de la filosofía el sentido de su propio desarrollo, sino que hemos de salir de ella y adentrarnos en la vida material misma, para la que la filosofía no es sino una envoltura conceptual transitoria y mudable. No hay, pues, una filosofía de la historia autógena para la historia de la filosofía, sino eterógena en el proceso de la vida, donde ella encuentra sentido, «el proceso de la vida real y la acción de los individuos en cada época» (90).

La única «historia real» es para Marx la historia de la infraestructura, «el modo de producción de la vida material».

Sólo, por tanto, en ella cobra sentido la historia de la filosofía. «Poned un cierto estado de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, y tendreis una determinada forma de comercio y de consumo. Poned cierto grado de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, y tendreis una determinada forma de constitución social, una determinada organización de la familia, de las órdenes o clases, en una palabra, de la sociedad civil. Poned una cierta sociedad civil y tendreis un determinado estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil» (91).

En un estado primigenio, «al principio –reminiscencia judeo-cristiana de paraíso perdido– la producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece directamente entrelazada con la actividad material y el trato social de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como *emanación directa* de su comportamiento natural. Y lo mismo ocurre con su producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo» (92).

Nos encontramos así en Marx con lo que podríamos llamar la protohistoria, estando primigenio en el que la supraestructura se adecúa perfectamente a la infraestructura. «Se parte del hombre

(86) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 21.

(87) L. c., p. 22.

(88) *Ibidem*.

(89) *Ibidem*.

(90) *Ibidem*.

(91) Marx: «Pages choisies pour une éthique socialiste». Paris, Rubel, 1948, p. 46-47.

(92) Marx-Engels: «Manifiesto del partido comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 121.

que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida» (93).

Pero cuando entre la infraestructura económica (1.º nivel) y la supraestructura jurídico-política (2.º nivel) se produce un desfase, una inadecuación, se propicia una forma alienante de conciencia de la sociedad, a la que Marx califica de ideología y que da pie a una visión deformada e invertida de la realidad que nos quiere hacer ver que no es lucha por la vida la base, sino que lo es, por el contrario, el pensamiento; y así «nada era más fácil que llamar a la historia de la conciencia, de las ideas, de lo sagrado, de las representaciones establecidas, la historia del hombre y hacer pasar ésta de contrabando como la *historia real*» (94).

Con ello la ideología se introduce como una lupa deformante (95) en la conciencia de la sociedad de su propio proceso, haciéndonos ver que el mundo de las ideas es el verdadero director de la historia, cuando en realidad no es sino su supraestructura, su producto (96).

Pero, como ya hemos visto, «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (97). «Desde el primer punto de vista se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como la conciencia» (98).

Consiguientemente para alcanzar el sentido de la historia de la filosofía, como de cualquier otra historia de las manifestaciones del espíritu, tenemos que hundirnos en la infraestructura económico-social que la determina fatalmente. La determinación de los grandes ciclos de la historia, de las sucesivas transformaciones en ésta, no debemos buscarla en la ideología de la época, sino en los cambios acaecidos en el método de producción, los cuales son los que alteran y determinan la entera supraestructura ideológica de cada período. Métodos de producción que a su vez están determinados por la división del trabajo y por las diferentes formas sucesivas de propiedad.

«Las diferentes fases de desarrollo del trabajo –nos dice Marx– son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí» (99). Para Marx estas fases son: «la tribal», la «comunal», la feudal o estamental, y la burguesa (100), o, dicho en otros términos: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo, los cuales han de dar paso necesariamente al comunismo y con ello a la supresión de la propiedad privada (101) o «propiedad burguesa», que supone la explotación del hombre por el hombre. Así la sociedad comunista se nos muestra como «el auténtico fin de la contienda entre el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre. Es el auténtico fin de la lucha entre esencia y existencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la ne-

(93) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras escogidas, T. I, p. 21.

(94) L. c., p. 211-212. Cfr.: p. 55; 450; 358.

(95) L. c., p. 21.

(96) Ibidem.

(97) Ibidem.

(98) L. c., p. 21-22.

(99) L. c., p. 17.

(100) L. c., p. 100.

(101) Marx Engels: «Manifiesto del partido comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 123.

cesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve» (102).

La luz cenital que viene de ese futuro inminente y fatalmente realizable, de la sociedad comunista, como plenitud social e histórica, ilumina todo el proceso de la historia dándole un sentido, ya que esa sociedad comunista es el fin, la meta ideal y real a la que tiende el proceso mismo de la historia.

El paso de cada una de las etapas a la siguiente se realiza gracias a revoluciones sangrientas, ya que sólo con la revolución es posible el progreso en la historia. «La fuerza propulsora de la historia –nos dice Marx– incluso de la religión, la filosofía y toda teoría no es la crítica sino la revolución» (103). Esta se produce necesariamente cuando se llega a un desfase entre la infraestructura económica y la supraestructura jurídico-social. «La contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de relación social... se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, pero sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse *necesariamente*, cada vez que eso ocurría en una revolución» (104).

A esas revoluciones históricas de la infraestructura acompaña necesariamente transformaciones profundas de la supraestructura, concretamente la filosofía sufre profundas crisis que determinarán un cambio de rumbo.

En su tesis doctoral sobre la filosofía de Epicuro y Demócrito (1841) Marx destaca la importancia de las filosofías epigónicas, «interpretando la importancia histórica de estas sectas subjetivas y moralizadoras como una consecuencia necesaria de la consumación precedente de una filosofía objetiva de pura contemplación; ya que si el principio abstracto de una filosofía clásica ha sido desarrollado por completo, no existe posibilidad de proceso en líneas tradicionales. En tales crisis históricas tiene que realizarse un nuevo intento mediante una definitiva ruptura con la tradición filosófica. Esta tormenta en que todo se tambalea se produce como una necesidad histórica en tal unión. Aquellos que no entienden la necesidad de un nuevo principio tendrán que rendirse, o bien habrán de copiar en escayola... lo que ha sido creado en mármol costoso por el maestro. Solamente aceptando la necesidad por un cambio revolucionario puede comprenderse como un Senón, un Epicuro y los estoicos pudieron aparecer después de Aristóteles, como los intentos de una insondable pobreza de los nuevos filósofos (hace referencia a Feuerbach, Stirner y Bauer) pudieron originarse después de Hegel» (105).

Marx usando como símbolo las guerras médicas nos habla de cómo mientras los pusilánimes intentan superar la crisis mediante compromisos y apaciguamientos, los grandes hombres con visión de futuro, aconsejaron abandonar la antigua ciudad, esto es, la vieja filosofía, y buscar una nueva Atenas «en el ancho mar, en otro elemento; esto es, en la praxis de la economía política» (106).

Löwith comenta: «El tiempo que sigue a tales catástrofes es una edad de hierro, definida por luchas titánicas o imitativas de épocas de grandeza histórica, ya pasadas. Esta edad de hierro no es fe-

(102) Marx. Citado por Lacroix en «Marxismo, existencialismo y personalismo». Barcelona, Fontanella, 1962, p. 61.

(103) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 39.

(104) L. c., p. 61.

(105) Löwith: «El sentido de la historia». Madrid, Aguilar 1973, p. 42.

(106) Marx-Engels: «Gesamtausgabe». Franfort, 1927, I, Abt., T. I, p. 5 y ss.

liz, porque los viejos dioses han muerto y el nuevo dios es aún invisible y ambiguo como el crepúsculo, que puede resolverse lo mismo en oscuridad completa como en claro día. El meollo de la infelicidad, en tales períodos de crisis es que el espíritu de la edad no puede sinceramente aceptar ninguna realidad determinada, mientras que su relativa felicidad consiste en las formas subjetivas de la conciencia filosófica representada, respectivamente, por las filosofías privadas de la antigüedad y de la Cristiandad» (107).

Estas sucesivas épocas de crisis tienen su culminación en la crisis radical de nuestra época, en la que lógicamente debe darse una transformación radical también de toda la supraestructura, incluida, por supuesto, la filosofía.

En «El Capital» «toda la historia se resuelve en un proceso económico progresando hacia el fin de una revolución mundial y hacia una renovación del mundo» (108).

Este largo proceso de revoluciones y crisis que está culminando ante nuestros ojos se manifiesta, por otra parte, como una «lucha de clases, lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social» (109). Al comienzo mismo de la exposición doctrinal del Manifiesto comunista Marx -Engels nos dicen de una forma categórica y radical: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases» (110).

Las distintas clases explotadas han ido suplantando con el tiempo a las clases explotadoras y dando a su vez origen a nuevas clases explotadas.

Marx y Engels se entretienen en el Manifiesto en hacerlos ver cómo «de los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades y de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía» (111). Este paso no es casual, sino necesario, según el pensamiento de Marx. (112).

«La moderna burguesía -nos dice en otro lugar- es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y en el cambio» (113), que corresponden a las diversas etapas de su progreso político hasta conquistar finalmente «la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno» (114). Tanto es así que Marx se atreve a afirmar que «el Gobierno del Estado Moderno no es más que una junta administrativa de los negocios comunes de toda la clase burguesa» (115).

Es indiscutible, pues, que «la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario» (116), que el Manifiesto destaca con los siguientes caracteres:

(107) Löwith: l. c., p. 42-43.

(108) L. c., p. 41.

(109) Engels: Prefacio a la edición alemana de 1883 al Manifiesto del partido comunista. Obras Selectas, T. I, p. 102-3.

(110) Marx-Engels: «Manifiesto del Partido Comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 111.

(111) L. c., p. 112.

(112) L. c., p. 131.

(113) L. c., p. 112.

(114) L. c., p. 113.

(115) *Ibidem*.

(116) *Ibidem*.

–La concentración de la «múltiple escala gradual de las condiciones sociales» (117), en dos grandes y únicas clases sociales. «Nuestra época –nos dice–, la época de la burguesía se distingue... por haber simplificado las contradicciones de clase, toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado» (118).

–El paso de «una explotación velada por ilusiones religiosas y políticas» a una «explotación abierta, descarada, directa y brutal» (119), dominada por el «frío interés» y el «cálculo egoísta» (120).

–La reducción de las relaciones familiares a «simples relaciones de dinero» (121).

–La revolución incesante de los instrumentos de producción y consiguientemente de las «relaciones de producción» y con ello de «todas las relaciones sociales» (122).

–La internacionalización de la empresa y el carácter cosmopolita de la producción (y de los materiales por ella empleados), del intercambio y del consumo (123).

–La concentración progresiva de la propiedad en menos manos y, como consecuencia de ello, la centralización política (124).

Justamente por la concentración de poder y trabajo la burguesía ha conseguido la creación de «fuerzas productivas más abundantes y grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas» (125).

Pero, a semejanza del «mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros», a la burguesía se le está yendo de las manos los «potentes medios de producción y de cambio que ella misma ha producido» (126). «Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen burgués de la propiedad; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo... Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno» (127).

La burguesía reacciona intentando dominar aún estas fuerzas incontrolables, estas crisis «cada vez más extensas y más violentas», hasta que ya no pueda más, y se derrumbe estrepitosa y definitivamente y con ello surja una nueva base, un nuevo sistema de propiedad, el comunismo, que ha de sucederle fatalmente.

«Para Marx –comenta Lacroix– la contradicción es el motor mismo del progreso. En el curso de la historia los poseedores crean sin cesar la clase de los explotados, que es su negación y será, a la

(117) L. c., p. 111.

(118) L. c., p. 112.

(119) L. c., p. 113.

(120) *Ibidem.*

(121) *Ibidem.*

(122) L. c., p. 114.

(123) *Ibidem.*

(124) L. c., p. 115.

(125) *Ibidem.*

(126) L. c., p. 116.

(127) *Ibidem.*

postre su propio sepulturero... La visión marxista de la Historia es una visión trágica, en la que las catástrofes son condición del progreso, en la que la fuerza provoca el nacimiento de las sociedades. Pero estas catástrofes sucesivas no constituyen un círculo infernal, una especie de infierno del que sería imposible evadirse» (128).

Esta serie de catástrofes, que ha caracterizado la historia, tiene un fin y una meta próxima. En el curso del devenir histórico las contradicciones se aceleran e incrementan hasta producir una revolución radical con el capitalismo que ha de dar paso como reacción –negación de la negación– a su antinómico, el comunismo.

Las revoluciones anteriores resultan ya insuficientes y se impone una revolución tal que ponga fin a la serie misma de las revoluciones. «Las anteriores revoluciones –nos dice Marx– dejaban intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución... una nueva distribución del trabajo entre otras personas, mientras que la revolución comunista va dirigida contra el carácter anterior de actividad, elimina el trabajo (asalariado) y suprime la dominación de todas las clases» (129).

«Ahora –nos dice Engels– esta lucha ha llegado a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y oprime (la burguesía) sin emancipar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, la opresión y la lucha de clases; esta idea fundamental pertenece única y exclusivamente a Marx» (130). En otro lugar insiste en este mismo concepto: «Esta misma concepción de la historia... lleva también a la convicción de que con las fuerzas productivas, tan gigantescamente acrecentadas de los tiempos modernos, desaparece, por lo menos en los países más adelantados, hasta el último pretexto para la división de los hombres en dominantes y dominados, explotadores y explotados, de que la gran burguesía dominante ha cumplido ya su misión histórica, de que ya no es capaz de dirigir la sociedad y se ha convertido incluso en un obstáculo para el desarrollo de la producción, como lo demuestran las crisis comerciales, y sobre todo el último gran crac y la depresión de la industria en todos los países; de que la dirección histórica ha pasado a manos del proletariado, una clase que, por toda su situación dentro de la sociedad, sólo puede emanciparse acabando en absoluto con toda la dominación de clase, todo avasallamiento y toda explotación, y de que las fuerzas productivas de la sociedad, que crecen hasta escapársele de las manos a la burguesía, sólo están esperando a que tome posesión de ellas el proletariado asociado, para crear un estado de cosas que permita a cada miembro de la sociedad participar no sólo en la producción, sino también en la distribución y en la administración de las riquezas sociales, y que, mediante la dirección planificada de toda la producción, acreciente de tal modo las fuerzas productivas de la sociedad y su rendimiento, que se asegure a cada cual, en proporciones cada vez mayores, la satisfacción de todas sus necesidades razonables» (131).

Nos ha tocado vivir a nuestra época este período revolucionario, este momento de crisis radical, este tiempo eje, que doblará en dos el acontecer humano, según piensa Marx; «porque la presente sociedad capitalista es la última forma antagónica del proceso social de la producción que desarrolla en su propio seno las condiciones para la solución final del antagonismo entre el trabajo y el

(128) Lacroix: L. c., p. 48. Cfr. Obras Escogidas de Marx-Engels: T. I, p. 37-38.

(129) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 38.

(130) Engels: Prefacio a la edición alemana de 1883 de Manifiesto del partido comunista. Obras Escogidas, T. I, p. 102-103.

(131) Engels: «Carlos Marx». Obras Escogidas, T. III, p. 88.

capital, entre opresores y oprimidos» (132). La sociedad burguesa capitalista es para Marx «el capítulo final del estudio prehistórico de la sociedad humana» (133).

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía» (134).

«A través de toda la historia, hasta el presente –nos dice Marx– es ciertamente un hecho demostrado que los individuos, mediante la expansión de su actividad a una escala histórico mundana, han sido esclavizados más y más por un poder extraño», pero «a través de la revolución comunista... este poder será disuelto, y, por consiguiente, será realizada la emancipación de todos los individuos, en la misma medida que la historia se transforma asimismo en historia del mundo... Este dependencia completa... de la cooperación en la historia del mundo de los individuos (que caracteriza la sociedad capitalista) será transformada por la revolución comunista en una dominación, consciente y controlada, de los poderes nacidos en las reacciones mutuas de los hombres, impuestos antaño sobre ellos como poderes ajenos» (135).

En el momento actual –nos dice Marx– se da un desfase entre la doble dialéctica que constituye al hombre, mientras que «la humanidad domina la Naturaleza, el hombre sin embargo, pasa a ser esclavo del hombre... Como resultado de todas nuestras investigaciones y de todo nuestro progreso parece ser que los poderes materiales se revisten de vida espiritual, mientras que la vida humana se rebaja a fuerza material. Este antagonismo entre ciencia e industria modernas de un lado, moderna miseria y corrupción por otro, este antagonismo entre las fuerzas de la producción y las condiciones sociales de nuestra época, es un hecho tangible, dominante e innegable... Nosotros reconocemos en este antagonismo el espíritu más sabio («el ardiz de la razón» de Hegel) que procede con agudeza a acoplar todas las contradicciones. Nosotros sabemos que para alcanzar la nueva vida, la nueva forma de producción social necesita solamente de hombres nuevos» (136).

Ha sonado la hora final de la liberación del hombre de su esclavitud social, porque ya, al fin, la técnica le ha dotado de medios suficientes para liberarse de su esclavitud material de la naturaleza, porque no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad. La liberación es un acto histórico (léase material) y no mental» (137).

Cuando se haya logrado esta liberación habrá de seguirle necesariamente la liberación mental de todos los mitos teológicos y metafísicos que tienen encadenado al hombre y que aún le mantienen en esclavitud» (138).

Marx ve en el proletariado esos hombres nuevos de que nos habla anteriormente, los cuales ya han llegado al límite de la explotación y por ellos que «de todas las clases que hoy se enfrenta a la

(132) Löwith: L. c., p. 43.

(133) Marx: «A contribution to the Critique of Political Economy». Chicago, 1904, p. 13.

(134) Marx-Engels: «El manifiesto del partido comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 117.

(135) Marx-Engels: «la ideología alemana», Obras Escogidas.

T. I, p. 37.

(136) Marx: «Die Revolution von 1848 und das Proletariat» en «Karl Marx als Deuter, Mensch und Revolutionär». Berlin, 1928, p. 41.

(137) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogida, T. I, p. 23.

(138) Ibidem.

burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria» (139). Ella «es la clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contradicción con todas las demás clases» (140). Ella es hoy, bajo el «despotismo» descarado del propósito de lucro del capitalismo, puro «instrumento de trabajo cuyo coste varía según la edad y el sexo» (141). Con ello «se ha sustituido la explotación velada por las ilusiones religiosas y políticas, por la explotación abierta, directa y descarada» (142). Por tanto son ellos los seres aptos para suprimir toda clase de explotación. Ellos son el instrumento para alcanzar el fin escatológico de toda la historia mediante la revolución mundial. «La burguesía –nos dice Marx– no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios» (143). Ellos se constituyen en un pueblo escogido para la definitiva epopeya de la historia. «El proletariado, la casta inferior de nuestra sociedad –dice Marx– no puede levantarse a sí misma, no puede aderezarse, sin hacer saltar por los aires todas las capas superpuestas que constituyen la sociedad oficial. (144).

Esta casta nueva, este pueblo escogido, ha pasado por un largo proceso de entrenamiento para capacitarse para su empresa final. «El proletariado –dice Marx– pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento» (145): «masas de obreros, hacendados en fábricas son organizados en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están cobajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales» (146).

Al comienzo la lucha estalla por obreros aislados, luego por los de la misma fábrica, más tarde por los de un mismo oficio, pero aún a nivel local (147). Aún forman una «masa diseminada», pero el desarrollo de la industria acrecienta el número de proletarios, con lo que su fuerza aumenta y van adquiriendo conciencia de la misma. Además, en la medida en que aumenta el número, degenera su condición cada vez más precaria y con ello se van polarizando y radicalizando cada vez más las clases extremas de burgueses y proletarios. Es verdad que «esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente» (148).

Por otra parte, como lo que domina en la burguesía no es sino el interés, se encuentra cada vez en más competencia y más dividida en sí misma, lo cual favorece el triunfo del proletariado.

«Finalmente, en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir» (149).

El proletariado deberá «destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando

(139) Marx-Engels: «El manifiesto del partido comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 120.

(140) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 37.

(141) Marx-Engels: «El manifiesto del partido comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 117-118.

(142) L. c., p. 113.

(143) L. c., p. 117.

(144) L. c., p. 121.

(145) L. c., p. 118.

(146) L. c., p. 117.

(147) L. c., p. 118.

(148) L. c., p. 119.

(149) L. c., p. 120.

la propiedad privada existente» (150), la «propiedad burguesa» (151), e introducir un nuevo estilo de propiedad que le sea característica, en concreto, la propiedad comunitaria de los medios de producción, la sociedad comunista.

El proletariado tiene de antemano asegurado el éxito por ser «un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría» (152) y, por otra parte, «la existencia de la burguesía se torna en lo sucesivo incompatible con la sociedad misma» (153). «La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables» (154).

«Todas las anteriores revoluciones dejaban intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de ésta, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista va dirigida contra el carácter anterior de actividad, elimina el trabajo (asalariado) y suprime la dominación de todas las clases, al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc.,... dentro de la actual sociedad» (155).

Ahora bien, Marx no se conforma con ser simple espectador de los hechos asomado a la ventana de la realidad, sino que preconiza la aceleración del proceso, la lucha incansable por la urgente realización de la plenitud de la historia, que en definitiva sólo se alcanzará con la revolución. La toma del poder por el proletariado «sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución; y, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de la revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases» (156).

Aquí también encontramos un claro antecedente judeo cristiano en aquella afirmación mesiánica de que «sólo los violentos alcanzarán el reino de los cielos». «Marx ve en el proletariado pues, el instrumento de la Historia del mundo para alcanzar el fin escatológico de toda la historia mediante la revolución mundial. El proletariado es el pueblo escogido del materialismo histórico por la simple razón de que se haya excluido de todo privilegio en la sociedad actual... El proletariado tiene una justa reivindicación, porque está también totalmente enajenado de la existencia humana. Constituyendo una excepción dentro de la sociedad actual, viviendo en la frontera de la misma, resulta ser la única clase de la potencialidad de convertirse en normativa; ya que, aunque la desintegración de la sociedad existente está igualmente representada por la burguesía que por el proletariado, solamente este último tiene una misión universal y una misión redentora, porque su singularidad reside en la total negación de los privilegios de la burguesía. El proletariado es una clase que no forma parte de la sociedad actual, hallándose, en consecuencia, fuera de ella, y constituyendo potencialmente una sociedad absoluta, sin clases, concentrando y resumiendo en sí todos los antagonismos de las diferentes esferas sociales, en sus cimas humanas, el proletariado constituye la clave

(150) *Ibidem*.

(151) L. c., p. 123.

(152) L. c., p. 121.

(153) *Ibidem*.

(154) L. c., p. 122.

(155) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 38.

(156) *Ibidem*.

del problema de la total sociedad de los hombres, ya que no podrá emanciparse de la servidumbre del capitalismo sin emancipar al propio tiempo a la sociedad toda» (157).

Es interesante observar el paralelismo de esta concepción marxista con la agustiniana de las dos «civitates». Allí también nos encontramos con dos únicas y grandes clases de hombres, los que buscan tan sólo su propio provecho personal y no dudan en subordinar a este provecho incluso el bien de los demás hombres y los que subordinan incluso su propio bien al servicio de la comunidad. Pero esta explotación tendrá al fin su justa compensación porque la sociedad de los explotados, la civitas de Dios, triunfará a fin sobre la sociedad egoísta de los explotadores.

Löwith comenta: «En consecuencia, no resulta un azar que el antagonismo *último* entre los dos campos hostiles de la burguesía y del proletariado corresponde a la creencia cristiana y judía en una lucha final, en la última época de la historia, entre Cristo y el Anticristo; que la misión del proletariado corresponde a la misión históricomundial del pueblo escogido; que la función redentora y universal de la clase más degradada se conciba en el patrón religioso de Cruz y Resurrección; que la transformación última del reinado de la necesidad en uno de la libertad corresponda a la transformación de la civitas terrena en una civitas Dei; y que el entero proceso de la historia según se esboza en el Manifiesto Comunista, corresponde al esquema general de la interpretación judeocristiana de la Historia como un providencial avance hacia una meta final llena de significado. El materialismo histórico es esencialmente, aunque de una forma secreta, una historia de perfección y de salvación en términos de economía social. Lo que asemeja ser un descubrimiento científico, del cual pudiera deducirse, siguiendo la moda de los revisionistas marxistas, el aspecto filosófico y el vestigio de una actitud religiosa, está por el contrario –de la primera a la última de sus frases–, inspirado por una fe escatológica, que, a su vez, determina el alcance y el contenido totales de todas sus afirmaciones particulares. En verdad hubiera sido casi imposible elaborar la visión de vocación mesiánica del proletariado sobre una base puramente científica, e inspirar a millones de seguidores, mediante un mero relato de hechos» (158).

Esta última afirmación es extremadamente interesante. Resulta imposible extraer como conclusión de una historia donde los débiles son una y otra vez explotados, que les tocará a ellos justamente la redención y el protagonismo de la última y definitiva liberación del hombre de sus cadenas. Esto no es lo que testimonia la Historia.

«En cualquier caso –comenta Lacroix– el comunismo es una voluntad de orden y reconciliación en oposición al desorden y a la contradicción. Tal es el sentido de la historia. La humanidad se busca a sí misma. Puesto que es un ser social quien determina la conciencia de los hombres, éstos permanecerán alienados mientras subsistan las antinomias. El malestar de la conciencia no es más que el reflejo de las perturbaciones que sufre la sociedad, de la lucha de clases. Pero lentamente, incluso dolorosamente, mediante su esfuerzo milenar, la humanidad conquista su ser objetivo» (159).

Para los marxistas el partido comunista no es propiamente un partido, sino un nuevo orden, el orden verdadero, de la sociedad en el que encuentra su paz perdida por la antinomia de las clases sociales, que ha imperado en el largo proceso de la historia hasta nuestros días.

(157) Löwith: l. c., p. 45.

(158) L. c., p. 52-53.

(159) Lacroix: l. c., p. 50-51.

Podemos llegar a una última conclusión muy interesante para la historia de la filosofía. Si la revolución económica-social que introduce el nuevo orden es tan radical, también ha de ser radical el cambio en filosofía, se impone una filosofía «a radice» diferente de la anterior. «¿Acaso –se pregunta Marx– se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre? ¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante» (160). Y desaparecido el estado de dominación de una clase sobre las demás, y rota y superada la antinomia entre la infraestructura socio-económica y la estructura jurídico-política, volvemos necesariamente a una conciencia directa y conforme con la realidad, la filosofía desaparece como especulación abstracta y se torna ciencia positiva, saber encarnado, estudio empírico de la realidad no alienada.

Si «la revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales» (161), y exija una filosofía radicalmente distinta de la anterior; «términa la especulación» y «comienza la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, el proceso práctico de desarrollo de los hombres» (162). Y con ello se «pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible» (163). «Todo lo que queda tan sólo en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia» (164).

Como había dicho Marx en la tesis XI sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo» (165). Es la denominada filosofía de la praxis, que trata de «revolucionar el mundo existente; de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos» (166). La acción, y acción ahora mismo y sin desmayo, es lo único importante. Esta nueva manera de filosofía «no explica la práctica partiendo de la idea, sino que explica las formaciones ideológicas partiendo de la práctica material» y consiguientemente llega a la conclusión de que «todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica espiritual... sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales... de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución» (167).

Consiguientemente «la filosofía, la teología, la sustancia y todas las demás porquerías» serán disueltas y con ello «el absurdo religioso y teológico» (168), ya que «la filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir» (169).

La filosofía queda asumida y disuelta en la praxis revolucionaria. Con ello el marxismo se nos

(160) Marx-Engels: «El manifiesto del partido comunista». Obras Escogidas, T. I, p. 127.

(161) L. c., p. 128.

(162) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 22.

(163) Engels: «Ludwig Feuerbach...». Obras Escogidas, T. III, p. 394.

(164) Engels: «Del-socialismo utópico al socialismo científico». Obras Escogidas, T. III, p. 139.

(165) Marx: «Tesis sobre Feuerbach». Obras Escogidas, T. I, p. 10.

(166) Marx-Engels: «La ideología alemana». Obras Escogidas, T. I, p. 23.

(167) L. c., p. 39.

(168) L. c., p. 22-23.

(169) L. c., p. 22.

muestra como una doctrina de salvación, un tipo de moral como lo ha entendido un marxista de nuestra época, Merleau Ponthy.

Pero antes de toda acción, y si queremos que ésta sea realmente humana, racional, se impone la reflexión y antes de transformar al mundo es preciso entenderlo o intentarlo, al menos. Heidegger comentando la tesis XI de Marx sobre Feuerbach nos dice: «En la cita de esta frase y en su seguimiento se pierde de vista que una transformación del mundo supone una transformación de la representación del mundo, y que una representación del mundo sólo se debe obtener una vez que se haya interpretado el mundo suficientemente» (170).