

¿Materialismo o realismo en Marx?

I. INTRODUCCION

Este artículo intenta definir lo que Marx entiende por «materialismo». Comúnmente las discusiones sobre el materialismo parten de numerosas confusiones; aquí trato de contribuir a aclarar, aunque sea aproximadamente, la problemática del materialismo y señalar las posibles cercanías con el pensamiento realista (moderado) de Santo Tomás.

En México ha habido recientemente una controversia sobre el materialismo, en la que han tomado parte distintos filósofos y pensadores, y algunas de sus intervenciones serán publicadas por la Editorial Tecnos de Madrid.

El conjunto de discusiones contiene en muchos puntos ambigüedades y supuestos históricamente falsos o poco aclarados; en este trabajo trato de aportar al menos algunos elementos indispensables para la discusión de las relaciones entre el materialismo y el realismo.

Una aclaración previa: cuando hablo de Marx y su pensamiento, no lo confundo con el *Diamat* ruso, o «materialismo dialéctico»; es la primera precisión a hacer, pues se puede demostrar definitivamente que el *Diamat* y el pensamiento de Marx son distintos.

Otra aclaración es que, al hablar de Santo Tomás, tampoco me refiero a la interpretación corriente en la «tercera escolástica», que floreció desde finales del siglo pasado hasta antes del Concilio Vaticano II. Me refiero a una lectura de Santo Tomás

más históricamente situada y más abierta a partir de una reflexión filosófica actualizada.

Sin embargo, en este artículo apenas esbozo los puntos de convergencia; en un trabajo anterior (*Cristianismo y Marxismo: Historia de un encuentro*, Ed. Posada, México, 1979) había intentado relacionar más estrechamente la filosofía de la praxis y el realismo tomista; pero me encontré con dificultades insalvables.

El problema central proviene de lo siguiente: la armazón hegeliana del pensamiento de Marx; inicialmente yo suponía, con Colletti, que el pensamiento de Marx se podía desligar fácilmente de la filosofía hegeliana.

A partir de ese primer desglosamiento se podía iniciar una aproximación a las referencias aristotélicas de Marx para desarrollar posteriormente esas alusiones esporádicas de Marx al Estagirita.

Pero Colletti llegó finalmente a descubrir que el pensamiento de Marx y el de Hegel son inextricables en puntos centrales de la filosofía; de ahí que tuve que corregir mis aproximaciones.

Las correcciones debían ser numerosas, y por eso me vi obligado a repensar toda la problemática de Marx desde sus inicios; una manera de empezar es intentando definir lo más precisamente posible el «materialismo» de Marx.

Y justamente aquí hay también muchos problemas debidos a ambigüedades, y es lo que deseo dejar en claro en este artículo: el materialismo de Marx deja varios puntos en el aire.

Podemos asentir al hecho de que Marx nunca elaboró y desarrolló una problemática filosófica propia de modo sistemático: su filosofía inicial de la praxis fue abandonada en varios aspectos por el mismo Marx.

Para tener una aproximación más completa a dicha problemática sería necesario emprender una investigación más amplia que la que me permiten los límites del presente artículo. Se requieren, al menos, investigaciones sobre los siguientes aspectos: una vez definido inicialmente el «materialismo», tendríamos que (a) pasar a buscar la problemática de la *ontología* en Marx,

para (b) situar la problemática *epistemológica* de Marx y tener base para (c) tratar la *lógica* en la obra de Marx.

Por supuesto que la obra de Marx es principalmente económica y supone una cierta «antropología filosófica» o filosofía social, y esto constituye la parte de su pensamiento que está más desarrollada por el mismo Marx.

Por mi parte he desarrollado simultáneamente las perspectivas aludidas en (a) — (c) y las cuestiones referentes a la problemática del análisis social y económico.

II. ¿CERCANIA ONTOLOGICA?

Es difícil aproximar en unas cuantas páginas dos filosofías tan diferentes como son la tomista y la marxista; son Tomás y Marx dos pensadores cuyas raíces históricas son tan diferentes y dispersas que únicamente a través de una reflexión muy a profundidad pueden ser comparadas.

Sin embargo, más allá de una visión historicista a ultranza, las diferencias históricas de Marx y Santo Tomás no se agotan en sus respectivas épocas o en la personalidad de cada uno: un santo de la Iglesia Católica y un revolucionario del siglo XIX.

La experiencia de Santo Tomás no es la experiencia de Marx; y sabiendo, con Aristóteles, que la experiencia es *el punto de partida necesario de todo pensamiento*, no podemos menos que cuestionarnos la posible cercanía ontológica; se requeriría de una reflexión en torno a la vinculación experiencia-historia-pensamiento.

Los tres términos aludidos son capaces de vehicular de por sí problemáticas agotadoras para cualquiera que reflexione sobre ellos. Apuntamos únicamente un dato interesante; en la tercera escolástica solamente un autor como M. D. Chenu ha sido capaz de vincular en sus estudios sobre Santo Tomás la problemática del medio histórico de surgimiento de ese pensamiento¹, aunque todavía no tiene una solución satisfactoria.

1. M. D. CHENU: "El ateísmo metodológico de Santo Tomás"; en VARIOS: *Filosofía y religión*, México, Ed. Grijalbo, 1976.

Para acertarnos camino vamos a emplear un método que no necesariamente está validado de por sí: una analogía histórica a nivel de pensamiento. Esta comparación histórico-funcional, por llamarla de algún modo, la encontré usada de manera casi espontánea en Galvano Della Volpe: Aristóteles critica a Platón como Marx a Hegel² y nosotros podríamos añadir: y como Santo Tomás a San Agustín.

El nombre de Platón sirve para evocar la cumbre del idealismo en la filosofía griega clásica, se usa el de Hegel para evocar el idealismo de la «modernidad» y se hace lo mismo con el de Agustín respecto al idealismo de la Edad Media.

En los manuales de la escolástica «marxista» se contraponen generalmente la pareja idealismo-materialismo. No podemos detallar los planteamientos falseados, desde el punto de vista de una filosofía más estricta, de esos manuales. Igualmente, para deslindar, que el pensamiento de Marx está comprometido con esos manuales como el de Aristóteles con los libros de texto de la tercera escolástica.

Los filósofos de orientación marxista tienen posiciones por relación al «idealismo-materialismo» muy diversas; esto tiene una razón de fondo; *Marx no desarrolló nunca una ontología explícita.*

A partir de algunos textos fragmentados se puede reconstruir de alguna manera, más que una ontología «marxista», un conjunto de supuestos ontológicos que podrían eventualmente servir para desarrollar una ontología en la perspectiva de Marx.

Un autor como Gajo Petroviç encuentra precisamente que Marx «no consideró el problema del ser en su conjunto»³, pero establece una serie de relaciones entre «ser» y «materia»⁴ que nos ayudan a tratar una aproximación más cerrada de los problemas implicados.

2. G. DELLA VOLPE: *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1966, p. 166.

3. G. PETROVIC: *Marxismo contra estalinismo*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1970; la afirmación de que Marx no consideró el problema del ser está en p. 215.

4. *Ibid.*, p. 211.

Para deslindar terreno, empecemos distinguiendo con mayor precisión el pensamiento de Marx de lo que se ha dado en llamar «materialismo dialéctico», ya que solamente habiendo llegado a captar esta distinción estamos en posibilidad de apreciar las fragmentarias ideas de Marx sobre el ser en general.

La especie de filosofía que se autoproclama ser el «marxismo» auténtico y que constituye solamente una versión vulgar hecha de trocitos de múltiples escuelas filosóficas⁵, debe ser criticada antes de aproximarse al pensamiento que sustentaba Marx mismo en su fragmentariedad y complejidad propias.

La mejor crítica que conozco de esa filosofía la ha realizado Lucio Colletti, quien conoce al marxismo por dentro y que ha evolucionado posteriormente hacia posiciones no-marxistas en filosofía (y en política).

Escuchemos al propio Colletti: «Ahí reside la absoluta e irreparable insignificancia del 'materialismo dialéctico', pues éste ha copiado al idealismo, ha suscrito la negación hegeliana del entendimiento y del principio de no-contradicción, sin comprender que eso significa la liquidación misma de la independencia de lo finito respecto a lo infinito, la negación de la irreductibilidad del ser al pensamiento»⁶.

O, en otra de sus expresiones sabrosas, afirma Colletti: «Y así nos topamos, por una parte, con los Casanova, los Prenant, los Teissier, los Cogniot, los Garaudy, los Rosenthal, memorables cada uno a su manera por haber 'dialectizado' las matemáticas, o el renacuajo y la rana, o el universo entero desde la nebulosa primitiva hasta el socialismo, y que en conjunto constituyen la última generación del hegelianismo tardío»⁷.

5. Como ejemplos del eclecticismo dominante en el "materialismo dialéctico" se pueden citar F. T. ARJITSEV: *La materia como categoría filosófica*, México, Ed. Grijalbo, 1962; VARIOS: *Manual de marxismo-leninismo*, México, Ed. Grijalbo, y muchos otros. La literatura es abundantísima y la calidad siempre mediocre; son contados los autores de esa corriente que logran superar bajo algún aspecto la confusión reinante de tomar posiciones hegelianas mezclándolas con el "materialismo".

6. L. COLLETTI: *El marxismo y Hegel*, México, Ed. Grijalbo, 1977, p. 154.

7. *Ibid.*, pp. 155-156.

Tratemos de precisar un poco más la razón que aduce Colletti para denominar al 'materialismo dialéctico' hegeliano; independientemente de la complejidad de la posición filosófica global sustentada por Hegel, existe en su filosofía una distinción de consecuencias y alcances muy importantes para cada tema integrado en el sistema de Hegel; esta distinción es la facultad de conocer que Hegel denomina 'entendimiento' y la otra que denomina 'razón'. El entendimiento es una facultad inferior; en su ámbito rige el método del análisis, basado en el principio de no-contradicción.

Pero, añade Hegel, ese modo de operar del entendimiento nos deja con un conocimiento parcializado, cortado de su contexto vivo (el famoso ejemplo del árbol que impide ver el bosque, y la rama fuera del árbol).

Para llegar a tener un conocimiento que abarque la totalidad se necesita superar el método analítico y el principio de no-contradicción; la facultad superior que es capaz de realizar este salto es la «razón», que opera según la dialéctica y que nos posibilita para acceder a conocer la realidad en su fluir vivo y en el desemboque de todos los procesos contradictorios. La síntesis, la totalidad que abarca al conjunto y es capaz de asumir todos los momentos del proceso, eso proviene de la razón.

Esa aproximación de Hegel que niega el principio de no-contradicción estaría asumida en el «materialismo dialéctico» que, en lógica conclusión, Colletti denomina muy poco materialista; ese materialismo lo es tanto como la filosofía de Hegel.

Colletti no se queda ahí; en obras posteriores a la que hemos citado llega hasta encontrar en el mismo Marx aspectos hegelianos que finalmente le hicieron abandonar sus intentos de tener un marxismo libre de la negación hegeliana del entendimiento ⁸.

8. L. COLLETTI: "El problema de la dialéctica"; en VARIOS: *La crisis del marxismo*, México, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, 1979, pp. 35-53. Para tener idea de lo que Colletti dedica ahora como serenatas para el marxismo, voy a citar textualmente algunos párrafos, ya que se puede apreciar mejor su estilo: "El marxismo ha producido una realidad totalmente distinta de la que en un principio había imaginado; (...) A Lenin y a Trotski les ha pasado algo parecido: pensaban dar vida a la sociedad de los libres y los

III. KANT Y HEGEL SOBRE LA «MATERIA»

Una vez que se establece la diferenciación, aunque sea de modo tan somero como en el apartado anterior, entre el pensamiento de Marx y el *Diamat*, pasemos a preguntarnos lo que entendía la filosofía clásica alemana sobre la «materia».

Una de las fuentes de confusión en el *Diamat* es precisamente la interpretación de «materialismo» a través de elementos filosóficos que son simplemente referibles a Hegel.

Aquí se impone una breve revisión de algunos de los aspectos de la definición de materia en la filosofía clásica alemana.

La pregunta que alienta este apartado es: ¿existen elementos de planteamiento materialista de Marx en sus antecesores Kant y Hegel?. La respuesta de la investigación de L. Colletti sobre la dialéctica de la materia y Hegel son concluyentes: efectivamente en el *Diamat* la filosofía de la materia es sencillamente hegelianismo redivivo.

Empecemos, pues, con Hegel, para hacer luego un breve pasaje por Kant. Sabido es que el objetivo central de Hegel es reducir la filosofía a idealismo, o, dicho de mejor manera, elevar la filosofía a su estatuto final, que sería el idealismo objetivo; el punto de llegada sería el Saber Absoluto, en el cual sujeto y objeto se identifican plenamente. El Espíritu, al llegar a su última etapa, encuentra su existencia efectiva y su propia

iguales... y las experiencias de los países comunistas en las más diversas latitudes del mundo (desde Checoslovaquia hasta Cuba) han producido... la dictadura y el Estado Policía" (p. 36). "También la China de Mao reprodujo algunos de los rasgos que caracterizan a todos los regimenes de los partidos comunistas que ejercen el poder. Estos rasgos son bien conocidos: la ausencia completa de democracia política, la jerarquización extrema del poder... la confusión entre Estado y Partido... la degeneración de la lucha política, la deificación de los jefes, contrapunto de la mortificación de las masas... El Partido Comunista Italiano, a pesar de ser uno de los más críticos, sostiene que la Unión Soviética es una 'sociedad socialista con rasgos autoritarios' que en la URSS no hay explotación. ¿Quieren saber qué significa esto?. En la URSS, el sindicato es una ficción; el derecho de huelga es en la práctica un delito; las masas están despoltizadas; la democracia política es nula; las elecciones se hacen con listas cerradas; no hay libertad de prensa; las libertades civiles no cuentan para nada.. He vivido contraponiendo 'los principios a la realidad', al curso efectivo de las cosas. Pero eso se ha terminado. Me he dado cuenta de que era preciso replantearlo todo" (p. 37).

realidad en una identidad consigo mismo en la cual la autoconsciencia absoluta coincide con la objetivación absoluta o, más bien, la objetivación es superada y asumida plenamente como autoconsciencia. Por supuesto que el Saber Absoluto estaba en la mente de Hegel.

Con estas pretensiones de absoluto que alienta Hegel no nos puede extrañar que decrete por su pluma que los seres finitos, los pobres seres sometidos al principio de la separación, de lo determinado, no son seres verdaderos, o mejor: que todos los seres finitos (determinados) encuentran su realidad en su idea, no en su existencia limitada fuera de la idea, sino solamente cuando alcanzan finalmente el grado de universalidad y de necesidad (en la idea); solamente entonces tienen existencia real y verdadera.

Así la «materia» no puede quedarse solamente como una realidad que existe fuera de la mente, fuera de la idea; Hegel pretende encontrar la manera de superar por fin ese estatuto de la materia como limitado y determinado.

«*Omnis determinatio est negatio*», dice Hegel citando a Spinoza; de ahí que Hegel propone negar la negación, es decir superar el estatuto de determinación que es una negación del ser; superar la determinación-negación del ser se hace suprimiendo las determinaciones y situando a todo lo determinado en su dinámica propia (según Hegel), que es difuminarse en la totalidad del infinito; todo lo finito tiene que devenir infinito, lo determinado, indeterminado, o sea absoluto.

Este proyecto de filosofía, uno de los más grandiosos de la modernidad (si no el más grandioso), se acompaña de una lógica que es a la vez una metafísica, una Fenomenología del Espíritu, que es la mayor obra de síntesis interpretativa de la historia del saber de la «modernidad» (de principios del XIX).

Reducir a unas cuantas frases, como lo he hecho, el proyecto y la realización de Hegel bien puede ser simplemente una caricatura; pero también apunta hacia elementos centrales de la tendencia fundamental de Hegel.

Así, en un proyecto de tal naturaleza, la materia tiene el destino de ser superada; en palabras de Hegel: «la materia no

posee verdad tal como aparece fuera y antes del concepto, sino que sólo la posee en su idealidad o en su identidad con el concepto», y, según el comentario de Colletti: «Por tanto, al igual —y aún más— que en la vieja metafísica, también aquí lo finito es excluido y negado». Ahora bien, si la materia debe ser incluida en su concepto que la eleva al infinito, Hegel tiene en consideración varias de las antinomias kantianas sobre el particular. Lo cual nos remite a Kant.

En efecto, al desarrollar Hegel la doctrina del Ser, en el lib. I de la *Ciencia de la lógica*, comenta profundamente las antinomias cosmológicas⁹ y en especial las determinaciones provenientes de la delimitación espacio-tiempo que son características de la «materia».

Hegel no hace otra cosa que «solucionar» las antinomias por medio de la dialéctica. Eso no está tan alejado del pensamiento de Kant, ya que, si bien la *Crítica de la razón pura* (en su última parte, como es bien conocido) declara que la razón encuentra en sí misma insolubles las antinomias cosmológicas, en trabajos anteriores (especialmente en la *Dissertatio* de 1770) Kant tiene reflexiones cercanas a las que posteriormente Hegel desarrollará con mayor vigor y consecuencia.

Efectivamente, aun cuando la dialéctica trascendental de Kant llega únicamente a formular antinomias «irresolubles», Kant mismo había desarrollado ideas semejantes a las de Hegel en otras partes de su proceso filosófico. No es labor de este artículo señalar los pasos de Kant; pero, recordando que la idea de Kant sobre el mundo sensible es su determinación a partir del espacio y del tiempo, es harto conocido que estas categorías sufrirán en manos de Kant una serie de transformaciones.

Kant define en la *Dissertatio* lo sensible así: «sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent. (...). Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceris *materiam*, nempe Sensatio, praeterea autem aliquid quod vocari potest forma, nempe sensibilibium species quae prodit, qua-

9. G. F. HEGEL: *Lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar, 1968, pp. 205-209.

tenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinatur. Porro: quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis *Materiam* constituit praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed quoad qualitates pendet a natura subiecti, quatenus ab isto objecto est modificabilis»¹⁰.

No estamos lejos de la definición de lo que en la escolástica, y en particular en la metafísica barroca, se llama precisamente causa material y causa formal, solamente que aquí está relacionada directamente con el problema de la sensación. Ahora bien, los principios que forman el mundo sensible son el espacio y el tiempo, los mismos que para Galileo y Newton constituyen la «Física» (la filosofía natural, en palabras de Newton). Sabido es cómo Kant da un tratamiento diferenciado a los principios espacio-temporales de la física, de tal forma que en su pensamiento final son *a priori*, y toda la realidad física es reducida a ese estatuto en cuanto a sus principios. Las formas de la intuición pura (el espacio y el tiempo) son obviamente *a priori* para Kant; un físico como Weiszäker se alarma de la evolución de Kant: «Lo importante es qué juicios de la física son *a priori*. En esta cuestión se manifiesta una evolución de las opiniones de Kant. En la *Crítica de la razón pura* se nombran algunos principios básicos (por ejemplo el de la conservación de la materia, de la inercia, de la igualdad de acción y reacción) como pertenecientes a una física 'pura', es decir, no empírica. En los fundamentos metafísicos primarios de la ciencia de la naturaleza se introduce también como un *a priori* la ley de la gravitación. Y en el *Opus postumum* esta tendencia llega tan lejos, que se puede dudar si no debieran valer como *a priori*, en el modo actual de hablar, todos los principios de la física clásica»¹¹.

Lo que quiere decir muchas cosas; por una parte, que lo que inicialmente se trata de solucionar(el estatuto teórico de la física clásica) acaba siendo prácticamente reducido solamente

10. I. KANT: *Dissertatio* de 1770, Madrid, Ed. C. S. I. C., 1961, p. 79.

11. C. F. v. WEISZAEKER: *La imagen física del mundo*, Madrid, Ed. B.A.C., 1974, pp. 98-99

a un *a priori*, y ya no a juicios sintéticos *a priori* como en un momento se postulaba.

En segundo lugar, que el contenido empírico y fenoménico de la física clásica se queda en un lugar secundario o como simplemente inexistente; pero en la misma *Dissertatio* encontramos tendencias a «superar» el mundo sensible y fenoménico (con todo y su «materia»), y, obviamente, eso fue un importantísimo antecedente para que Hegel llegara simplemente a proponerse superar la materia incluyéndola en el infinito, más allá de sus determinaciones; al fin y al cabo este mundo sublunar y fenoménico siempre ha sido el problema central para un pensamiento que se respete (comentaría el propio Hegel).

Kant, sin embargo, no suprime la diferencia entre espacio empírico y espacio mental; justamente se aleja de Leibniz al diferenciar a ambos mostrando su irreductibilidad, pero, a medida que avanza la investigación kantiana, lo fenoménico queda cada vez más reducido a mero inicio o trasfondo de la investigación. La misma «cosa en sí» u objeto del propio mundo exterior es una paradoja insoluble en la misma filosofía kantiana, y ya Jacobi mencionaba que sin la cosa en sí no se puede entrar en el sistema de Kant y con ella no se puede permanecer en el sistema.

En este sentido, tanto por sus resultados textuales y lógicos, como por la perspectiva abierta, Kant tiene como consecuencia la impresión de dar un giro a la filosofía, pero muy distinto del que se imaginaba el mismo Kant al principio de sus investigaciones.

Todo esto nos lleva a ver en Hegel tanto un contradictor de Kant como un continuador de las perspectivas globales resultantes del pensamiento del filósofo de Königsberg, pese a las intenciones distintas y los frenos que él mismo se impuso.

A la antinomia del espacio empírico y del *continuum* mental de la matemática postulados por Kant, Hegel les va a dar un tratamiento al mismo tiempo diferente y semejante.

En efecto, el espacio y su delimitación discreta, discontinua, propia del espacio empírico kantiano, lleva a Hegel a definir por un lado la materia precisamente como determinación,

pero al mismo tiempo descubre que la matemática es resultado a su vez de una facultad cognoscitiva determinada, del intelecto; es el intelecto el que piensa la materia en su determinación (y en su discontinuidad). Pero ahora el problema ya no es saber si esa discontinuidad proviene o no de la mente o de la *hyle* del fenómeno empírico. Para Hegel ese problema ya no existe: se trata ahora de saber cómo se supera esa contradicción.

Kant trataba de encontrar el método de la metafísica diferenciándolo del método matemático (en contra de Leibniz); Hegel trata de encontrar el método para superar las determinaciones.

En este contexto, el pensamiento de Marx se presenta como extremadamente difuso y oscilante; Marx nunca llega a formulaciones definitivas en cuanto a filosofía se refiere. Su camino es ensayo, corrección continua, y, sobre todo, nunca dedica a la filosofía el tiempo empleado en la economía.

Los manuscritos filosóficos son obras juveniles, *La sagrada familia* (escrita junto con Engels) es también ensayística juvenil, *La ideología alemana* fue «abandonada a los ratones», es decir nunca se pensó en publicarla. En fin, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es un ensayo sugestivo, pero nunca terminado y nunca elaborado como una obra de filosofía en todo rigor.

Hay, sin embargo, un aspecto de la concepción de la materia en Hegel que pudo inducir a Marx hacia un desarrollo «materialista». En su esfuerzo por superar el idealismo hegeliano, que pensaba toda la realidad histórica como «materia de la astucia de la razón» universal, Marx va a proponer que es precisamente esa «materia» (la historia real) el verdadero sujeto y no mera expresión de algo más (del espíritu).

Mientras que Hegel extiende el concepto de «materia» en un momento dado de su discurso a toda la realidad histórica, que es considerada dependiente de la idea, Marx intentará revertir esa concepción, haciendo que la «materia», es decir la historia real extramental, sea su propio fundamento del mundo y de su propia historia.

Aquí tenemos un desplazamiento del concepto de «materia», que ya no se reduce a su primer lugar epistemológico (la física), sino que es ampliado a la consideración de toda la historia como «materia» y el espíritu como su forma.

Es en contra de este aspecto que el pensamiento de Marx se alzaría principalmente; hay también otra derivación del concepto de «materia» extendido a toda la realidad social: los discípulos de Hegel, la «izquierda hegeliana», habían llegado a una concepción de la historia como producto de las élites, que se servían de la masa como «materia» de la iniciativa de las élites.

Contra Bauer y compañía, Marx intentará desarrollar una teoría que no tome a la masa como mera «materia» de las élites, sino que hará de la masa el sujeto de la misma actividad histórica: también por esto se pudieron inclinar Marx y Engels a denominar «materialismo» a su propia concepción contrapuesta a la designación de la masa como «materia» de las élites; lo que es llamado «materia» por la teoría elitista es lo que Marx designará como sujeto real de la historia y no mero contingente pasivo de los acontecimientos ¹².

IV. LA «DEFINICION» DE MATERIALISMO POR MARX

Ahora bien, mientras que Kant y Hegel dedicaron páginas y páginas, incluso obras enteras, a tratar de los problemas de la física, en Marx no encontramos tales desvelos.

Curiosa situación que a un pensador asociado comúnmente con el «materialismo» no se le haya ocurrido hacer nada parecido a los tratados de Kant o Hegel sobre las cuestiones de la física.

La ausencia de ese tratamiento va aunada a otra significativa ausencia: Marx nunca usó la expresión «materialismo dialéctico» referida a su propia posición filosófica.

En cambio, Engels sí intentó forjar una filosofía de la naturaleza: su libro *Dialéctica de la naturaleza* es una joyita de he-

12. R. MONDOLFO: *El humanismo de Marx*, México, Ed. F.C.E., 1973, p. 40.

gelianismo trasnochado y tardío. En Engels sí encontramos una expresión cercana (pero no idéntica) a la de materialismo dialéctico. Sin embargo, el bautizo de «materialismo dialéctico» se debe a Jorge Plejánov, el así llamado «padre» del marxismo ruso¹³.

Las oscilaciones de Marx son sumamente significativas e instructivas para quien se acerque a leer con mente de investigador los textos del gran pensador que fue Marx.

Primero será interesante hacer notar cómo evoluciona Marx por relación a Hegel; en un primer momento el joven Marx recién llegado a la Universidad rechaza a Hegel, pero inmediatamente después declara que ha caído en manos de su adversario¹⁴.

Marx no se cansa de criticar a Hegel a lo largo de todos sus escritos, pero, cuando está por redactar su obra cumbre (*El Capital*), vuelve a leer la *Lógica* de Hegel para estructurar el libro más conocido de la historia de la economía¹⁵.

Marx se declara «materialista» pero, cuando otros pensadores tratan a Hegel como un perro muerto, Marx se declara discípulo de aquel gran pensador clásico de Alemania¹⁶.

Así pues, ¿qué clase de materialista es este Carlos Marx que critica y se declara discípulo de Hegel al mismo tiempo?, ¿cómo se puede diferenciar la posición de Marx por relación a la filosofía de Hegel?

Que existen diferencias es claro; pero que esas diferencias no están en lo que comúnmente se cree también debe estar claro; Marx no hace una simple *inversión* de la filosofía hegeliana, como si ahí donde Hegel pone «Espíritu» Marx pusiera «Materia».

13. L. GRAHAM: *Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*, México, Ed. Siglo XXI, 1976. Según Graham, parece que fue Plejánov el que empezó a emplear la expresión "materialismo dialéctico" hacia el año 1891, años después de la muerte de Marx (1883); Graham cita, sin embargo, un pasaje de Engels en el que emplea una expresión aproximada a "materialismo dialéctico", sin que sea idéntica.

14. M. DAL PRA: *La dialéctica de Marx*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971, p. 25.

15. K. MARX: *Carta a Engels del 14 de enero de 1858*.

16. *Prefacio a la segunda edición de El Capital*.

Por ejemplo, encontramos obras que creen estudiar y criticar al «marxismo-leninismo» con la crítica de las leyes de la dialéctica y de la materia ¹⁷, con lo cual sus autores demuestran ignorancia de la problemática tan diferenciada entre los distintos autores «marxistas». Marx no era marxista (en su propia frase).

Engels es un pensador asociado al pensamiento de Marx, pero de ninguna manera idéntico; Lenin pretende interpretar a Marx, pero otros marxistas pueden con la mano en la cintura demostrar cómo Lenin era un aprendiz de filósofo (cosa literalmente declarada por el mismo Lenin) y cómo Lenin no entiende a Marx en aspectos fundamentales de filosofía ¹⁸.

Veamos, aunque sea brevemente, algunas de las oscilaciones de Marx en cuestiones de «materialismo»; fijémonos en primer lugar en la tesis doctoral del joven Marx, que trata de *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y Demócrito*.

Al final del capítulo IV, en el que Marx examina la idea de tiempo en Epicuro y Demócrito, dice lo siguiente: «Puesto que el átomo no es más que la forma natural de la autoconsciencia abstracta, individual, así la naturaleza sensible sólo es la autoconsciencia empírica objetivada e individual, y ésta es lo sensible. Los sentidos son, pues, los únicos criterios en la naturaleza concreta, de igual modo que la razón abstracta lo es en el mundo de los átomos» ¹⁹.

No creo que sea necesario advertir que las expresiones y la doctrina provienen de Hegel (y de los desarrollos antecedentes de Kant sobre el mundo físico), como puede quedar patente por las consideraciones mínimas anteriormente mencionadas sobre estos autores.

Ahora bien, notemos inmediatamente que tanto Demócrito como Epicuro son considerados «materialistas» y, si los dos

17. Como ejemplo, B. ORTONEDA: *Principios fundamentales del marxismo-leninismo*, México-Madrid, 1974.

18. L. COLLETTI: *El marxismo y Hegel*, México, Ed. Grijalbo, 1977, pp. 215-247.

19. K. MARX: *Tesis Doctoral*, México, Premiá Editora, 1976, p. 78.

pensadores materialistas de la antigüedad son interpretados hegelianamente, también podemos sospechar que *todo el «materialismo» moderno es interpretado por Marx hegelianamente.*

Esta sospecha es efectivamente comprobable si seguimos cuidadosamente el desarrollo del pensamiento de Marx; nos despedimos de la Tesis Doctoral prometiendo volver a ella para otro asunto; por lo demás, para que no se crea que la tesis de doctorado en su conjunto es distinta de las frases hegelianas citadas, señalo en nota algunas otras de las expresiones centrales y definitivamente hegelianas a lo largo y lo ancho de toda la Tesis ²⁰.

Pero veamos primero algunas de las oscilaciones de Marx en su búsqueda por superar el idealismo de Hegel; Marx parece aceptar en algunos textos las ideas del sensismo inglés de tipo Locke: «Si el hombre se construye todo conocimiento, sensación, etc., a partir del mundo de los sentidos y de la experiencia que realiza, se trata entonces de ordenar el mundo empírico de modo que el hombre experimente en él lo que es verdaderamente humano y se habitúe a ello, que se experimente como hombre...» ²¹. Es más, Marx piensa que la ciencia debe partir de la realidad sensible para constituirse como ciencia: «Sólo cuando la ciencia parte de ella en la doble configuración de conciencia sensible y de necesidad sensible, es decir, sólo cuando parte de la naturaleza, es ciencia real» ²².

Bien sabido es que muchas de las afirmaciones sensistas de Marx proceden de L. Feuerbach; sin embargo, Feuerbach tiene ya una apreciación distinta del empirismo sensista; lo acepta, pero críticamente, como podemos constatarlo en el siguiente texto: «No sólo sentimos maderas y piedras, no sólo carne y hueso, sentimos también sentimientos cuando apretamos las manos o los labios de un ser que siente; no sólo percibimos con el oído el rumor del agua y el susurro de las hojas, sino

20. M. DAL PRA: *La dialéctica en Marx*, pp. 30-56.

21. Citado según A. SCHMIDT: *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Ed. Siglo XXI, 1976, p. 16.

22. K. MARX: *Manuscritos económico-filosóficos*, México, Ed. Grijalbo. 1962, p. 88.

también la voz llena de alma del amor a la sabiduría; no sólo vemos superficies de espejos y fantasmas de colores, sino también miramos en la mirada del hombre. No sólo lo exterior, por consiguiente, también lo interior; no sólo carne, también espíritu; no sólo la cosa, también el yo es objeto de los sentidos... Todas nuestras ideas nacen... de los sentidos; *en esto tiene razón el empirismo*; sólo que olvida que... el más esencial objeto de los sentidos del hombre es *el hombre mismo*, que sólo en la mirada del hombre al hombre se enciende la luz de la conciencia y el entendimiento..., la comunidad del hombre con el hombre es el *principio y criterio primero de verdad y generalidad*»²³.

Como vemos, Feuerbach admite el principio del empirismo en cuanto sensista, pero corrige ese empirismo al atribuir como objeto central de la sensación al hombre mismo, para luego postular que el criterio de verdad viene de la sensación no individual sino compartida: sensismo y altruismo, según dice acertadamente Alfred Schmidt en su admirable estudio sobre Feuerbach²⁴.

Ahora bien, es perfectamente claro que la formulación más radical y consecuente del sensismo es la de Hume, quien estimuló a Kant a proceder al giro crítico de la filosofía, pero quien tiene una contradicción de base en su postura filosófica²⁵.

Nos podemos preguntar si el sensismo altruista de Feuerbach no posee alguna contradicción como ésa, y efectivamente existe: Feuerbach de hecho, al meter dentro del mismo saco sensaciones de piedras y actividad interhumana, cae en un nominalismo, ya que llama de la misma manera realidades muy diferentes²⁶.

Sin embargo, es un lugar común el que Marx critica a Feuerbach al atribuirle una concepción estática de la actividad sen-

23. A. SCHMIDT: *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Ed. Taurus, 1975, p. 73.

24. *Ibidem*.

25. E. CASSIRER: *Kant, vida y doctrina*, México, Ed. F.C.E., 1978, pp. 142-168.

26. A. SCHMIDT: *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, p. 158.

sorial; la *Tesis V* sobre Feuerbach es la formulación más sintética: «Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana». Lo cual tiene algo de exagerado y algo de verdad, ya que Feuerbach sí concibe la sensoriedad como actividad práctica, pero no como la práctica que Marx quería definir específicamente, y según la cual le achaca fundamentalmente la ausencia de un análisis de la actividad productiva humana y de la práctica política.

En *La sagrada familia*, Marx (con la colaboración de Engels) hace una especie de genealogía ideal de la filosofía materialista, inglesa y francesa fundamentalmente; es interesante hacer notar cómo en esa obra se distinguen dos tipos de materialismo: el de Locke y el de Descartes.

Veamos cómo es enfocado Descartes en cuanto «materialista»: «En su física, Descartes había dotado a la materia de fuerza autocreadora y concebido el movimiento mecánico como obra de la vida de aquélla. Y separó por completo su física de la metafísica. Dentro de su física, la única sustancia, el fundamento único del ser y del conocimiento, es la materia. El pensamiento mecánico francés siguió a la física de Descartes en oposición a su metafísica. Sus partidarios eran antimetafísicos de profesión, es decir físicos»²⁷.

Obviamente es una interpretación de Descartes muy discutible, pero no exenta de sentido; lo que debemos notar, sin embargo, es que el intento de Descartes de fundar un nuevo método no está asumido en esa interpretación, y es evidente un aspecto central de su pensamiento; pero por otro lado es claro que el pensamiento de Descartes fue efectivamente leído no en su contexto global, sino fragmentariamente y tuvo efectos semejantes a los que Marx y Engels indican en su escrito juvenil.

Otra notoria tendencia en este escrito es la lectura en una línea de profanización (o secularización, como diría M. Weber)

27. K. MARX — F. ENGELS: *La sagrada familia*, México, Ed. Grijalbo, 1969, p. 192

de la evolución de la filosofía; Marx y Engels señalan los efectos desacralizantes y antiteológicos de varios de los pasos de la filosofía «moderna».

También es interesante señalar que Marx y Engels hablan del sensismo francés (citan a Condillac), pero sin detenerse en esos pensadores como definitivos; notoria es también la manera como se refieren al materialismo mecanicista francés: se refieren a Leroy y La Mettrie, pero ese materialismo mecanicista es señalado como algo a superar, aunque dentro de la genealogía del materialismo²⁸.

Ahora bien, podemos preguntarnos si efectivamente Locke y Descartes pueden ser interpretados como «materialistas», siendo así que en sus escritos demuestran sus creencias cristianas; la respuesta debe ser obviamente matizada y no es el tema de este trabajo; anotemos únicamente esto: si por un lado tanto Locke como Descartes son renovadores en algunas de sus aproximaciones, por otro lado tienen profundas raíces en la tradición filosófica anterior que es terreno común a los cristianos pensadores de aquellas épocas; por otra parte, tienen como objetivo introducir nuevos aspectos en la cultura «moderna» (la física en Descartes, la política en Locke); pero que ellos mismos se puedan considerar «materialistas» y que de su obra se pueda concluir eso, es sumamente problemático. No se puede menos que decir que en esas apreciaciones Marx y Engels se dejan llevar por un entusiasmo juvenil que los lleva a ver materialismo en todos lados.

Existe otro punto esencial en este escrito juvenil que merece ser señalado, aun sea brevemente: Marx y Engels parecen confundir, o fundir en un solo bloque, tres aspectos diferenciables; asumen que la ciencia moderna es igual a la filosofía que la acompaña, y que la filosofía positivista acompañante del surgimiento de la ciencia moderna es materialista.

Voy a citar un texto algo extenso, pero que sirve de demostración del modo como interpretan Marx y Engels a Bacon, al

28. *Ibid.*, p. 193.

positivismo y a la ciencia moderna: «El verdadero fundador del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna fue Bacon. Para él la ciencia de la naturaleza es verdadera ciencia, y la física basada en la percepción, la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. Anaxágoras, con sus homeomerías, y Demócrito, con sus átomos, son las autoridades a que se refiere con frecuencia. Según su doctrina, los sentidos son infalibles y constituyen la fuente de todos los conocimientos. La ciencia es experimental, y consiste en aplicar un método racional a los datos ofrecidos por los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son los principales requisitos de un método racional. La primera y más importante de las cualidades inherentes a la materia es el movimiento y no sólo el movimiento mecánico y matemático, sino más aún, el impulso, el espíritu de vida, la tensión o para emplear la expresión de Jacob Böhme, los dolores (Qual.) de la materia. Las formas primarias de ésta son fuerzas del ser, individualizadoras, inherentes a ellas y que producen las diferencias entre especies.

«En Bacon, su primer creador, el materialismo conserva latente y en forma todavía ingenua, los gérmenes de su desarrollo total. La materia sonrío al hombre con poética luminosidad sensorial. Por otra parte, las propias doctrinas aforísticas están henchidas de las incoherencias de la teología.

«En su ulterior desarrollo el materialismo se tornó unilateral. Hobbes fue el primero que sistematizó a Bacon. La sensorialidad perdió su perfume, y se convirtió en la sensorialidad abstracta del geómetra. El movimiento físico fue sacrificado al movimiento mecánico o matemático; la geometría fue proclamada la ciencia principal»²⁹.

Como podemos ver, se mezclan en una sola cosa muchas de las corrientes de la filosofía moderna y de la cultura moderna en general; se equipara el pensamiento de Bacon con la ciencia moderna; la filosofía de la ciencia y ciencia son puestas en

29. *Ibid.*, pp. 194-195.

el mismo saco; a ambas se las llama «materialismo»; incluso se llama materialismo a la geometrización del pensamiento; y obviamente la geometría tiene muy poco de «material» y mucho de abstracto; aquí Marx parece haber olvidado totalmente las lecciones de Kant sobre las diferenciaciones necesarias entre espacialidad empírica y espacialidad abstracta.

Por mucha simpatía que se tenga a la poética luminosidad sensorial de los jóvenes Marx y Engels, no se puede menos que hacer notar la profunda confusión de elementos fusionados para encontrar la genealogía del «materialismo». Es igualmente arbitrario decir que el materialismo de Bacon o de otros pensadores está «henchido de incoherencias teológicas», ya que esas incoherencias son precisamente rasgos distintivos de esos pensadores y es perfectamente demostrable históricamente cómo los rasgos teológicos de Locke, Hobbes o Descartes son parte inherente de esos pensadores.

Tampoco es admisible la lectura que encontramos en *La sagrada familia* de la unión necesaria entre la filosofía de Bacon y la negación de la religión, ya que es perfectamente posible, con una simple distinción, sostener una filosofía positivista y sostener al mismo tiempo una postura de fe; sabido es cómo desde una postura de «filosofía analítica» se pueden diferenciar bastante claramente conocimiento y creencia³⁰.

Es, sin embargo, una tendencia constante a lo largo de todo su pensamiento (y no solamente de sus ensayos juveniles) la de identificar ciencia y materialismo; toda la ciencia moderna es entendida como materialista a despecho de la realidad verificable de la adhesión a posturas cristianas de los fundadores de las ciencias y de algunos continuadores contemporáneos a Marx. Igualmente notoria es la falta de relación necesaria, nunca demostrada, entre la práctica científica y las posiciones filosóficas de los científicos. Identificar la práctica científica con una filosofía determinada no es únicamente confundir niveles de abstracción, sino que nadie *ha demostrado jamás* la

30. A. PHILLIPS GRIFFITHS (ed.): *Knowledge and Belief*, Ed. Oxford University Press, 1966.

conexión directa, suficiente y necesaria, entre «filosofía» y ciencia.

Otro de los materialismos mencionados, el mecanicismo, tiene su propia problemática; en *La sagrada familia* se mencionan como materialistas mecanicistas principalmente a los franceses (La Mettrie, sobre todo), sin embargo, es sumamente conocido que el mecanicismo tiene en Inglaterra un desarrollo amplio y deslumbrante. Es particularmente interesante referir la polémica entre el Obispo Berkeley y Newton; Newton se negaba expresamente a hacer depender la ciencia física de la metafísica, la filosofía natural o filosofía segunda de la filosofía primera.

Hoy en día después de Mach, Einstein y Planck, muchas de las posiciones de Newton han sido debatidas ampliamente por los físicos mismos; pero en el siglo XVIII ya Kant había enfocado desde la filosofía los asuntos del espacio absoluto con mucha finura ³¹.

Ni Marx ni Engels parecen hacerse eco de las discusiones llevadas a cabo por Leibniz y Kant sobre la mecánica clásica; se me ocurre (cosa que debería probar ulteriormente) que en Alemania y entre los jóvenes hegelianos especialmente no debía ser mucha la información sobre cuestiones de física. Pero es sumamente raro que en dos generaciones se hayan olvidado los enfoques de Kant. Es un problema para la historiografía el investigar esos asuntos.

«Look round the world: contemplate the whole and every part of it: you will find it to be nothing but one great machine» (Hume, *Dialogues*, II); la sensación de encontrarse en un universo-máquina debía ser de gran placer para los hombres que, como Descartes y Newton, contemplaban el universo con ese gran gusto de encontrar mecanismo en todos lados. Una gran euforia y la sensación de un gran descubrimiento embargó a varias generaciones de intelectuales entusiastas por la idea de tener frente a sí una especie de inmenso reloj desarmable en sus partes.

31. C. F. V. WEISZAEKER: *La imagen física del mundo*, p. 93.

Esta sensación de apropiarse por fin algo indomable por mucho tiempo alcanza la generación de Marx y Engels y nos la transmiten en sus escritos juveniles con todo candor. Independientemente de las ideas de los autores que ellos mencionan, podemos decir que «materialismo» significa fundamentalmente una *actitud ante el mundo*, actitud que consiste en aproximarse *profanamente*, secularizadamente, al mundo; antes que nada, el «materialismo» se distingue y configura por el descubrimiento de la «naturaleza» en contra de las mistificaciones de Hegel y sus seguidores. La naturaleza como objeto despojado de sus misterios, libre de mistificaciones y perfectamente explicable a partir de sí misma, naturaleza que se explica por la física, por la ciencia de la naturaleza.

Ahora bien, el «materialismo» de Marx se distingue tanto del materialismo francés sensista à la Condillac o del empirismo inglés (à la Locke); igualmente este materialismo alemán se diferencia, desde Feuerbach, del materialismo mecanicista.

El verdadero materialismo es definido por Marx de la manera siguiente. «La gran hazaña de Feuerbach consiste:

1) en haber probado que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamiento y desarrollada de un modo discursivo; y que también ella debe ser condenada como otra forma y modalidad de la enajenación del ser humano;

2) en haber fundado *el verdadero materialismo y la ciencia* real por cuanto Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social 'entre hombre y el hombre';

3) en haber contrapuesto a la negación de la negación, que afirma ser lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento»³².

Como se puede ver, el «verdadero» materialismo, según Marx, proviene de Feuerbach y tiene por fundamento una relación social entre el hombre y el hombre; estamos muy lejos del sensismo inglés, de la afirmación de los sentidos de modo

32. K. MARX: *Manuscritos económico-filosóficos*, pp. 109-110.

abstracto. El paso distintivo del «materialismo» alemán de Feuerbach consiste, pues, en poner como objeto básico la *relación social* que fundamenta todo pensamiento y toda ciencia.

Ahora bien, surge naturalmente la pregunta: ¿qué tan materialista es este materialismo de la relación social?, ¿no estamos en una ambigüedad y estamos hablando nominalistamente de «materialismo»? ¿qué clase de «materialismo es éste al que aspiran Marx y Engels desde sus años juveniles?.

La respuesta a la pregunta por la definición del «materialismo» de Marx y Engels puede ensayarse desde una comparación con Aristóteles, y, a través de él, con Santo Tomás; pero no nos adelantemos.

Para rematar la delimitación del materialismo en cuanto a las raíces atribuidas por Marx a esta corriente, citemos otra parte de *La sagrada familia*; primero Marx-Engels presentan unas citas de Hegel sobre la «materia» y el objeto en sí, para luego contrastarlas con la posición de Feuerbach; transcribimos literalmente el pasaje, ya que es sumamente aleccionador para nuestra problemática: «Esta teoría especulativa de la creación la encontramos casi literalmente en Hegel; y podemos encontrarla ya en su primera obra, en su *Fenomenología*: 'Es la enajenación de la autoconsciencia la que establece la coseidad... Y, en esta enajenación, se establece como objeto o como objeto en cuanto sí mismo. De otra parte ello lleva implícito, al mismo tiempo, el otro momento de que ha cancelado igualmente y revocado en sí esta enajenación y objetividad... Este es el movimiento de la conciencia' (Hegel, *Fenomenología*). 'La autoconsciencia tiene un contenido que la distingue de sí... Este contenido es, de por sí, en su diferencia, el yo, pues es el movimiento del superarse a sí mismo... Este contenido, indicándolo de un modo determinado, no es otra cosa que el movimiento mismo que acabamos de indicar, pues es el espíritu que se recorre a sí mismo, y cabalmente para sí, como espíritu' (Hegel, *Fenomenología*). Respecto a esta teoría hegeliana de la creación observa Feuerbach: 'La materia es la autoenajenación del espíritu. Con ello, obtiene la materia misma espíritu y entendimiento; pero al mismo tiempo, se la establece de nuevo co-

mo un ente nulo, no verdadero, en cuanto que es sólo el ente que surge de esta enajenación, es decir, despojado de la materia, de la sensoriedad, el que se predica como el ente en su perfección, en su verdadera figura y forma. Lo natural, lo materialmente sensible es también aquí, por tanto, lo que se trata de negar, como en la teología la naturaleza emponzoñada por el pecado original' (Feuerbach, *Filosofía del futuro*)».

Por esta larga cita podemos claramente notar que la problemática del «materialismo» de Marx es claramente la doctrina de Hegel sobre la necesidad de superar la materia (la dialéctica de la materia) por un lado, y, por otro, la formulación de Feuerbach del verdadero materialismo que acepta la *positividad de la naturaleza*. La materia no es nada a superar, nada a negar.

Ahora podemos preguntarnos sobre la evolución del pensamiento de Marx y de Engels en su etapa madura; Engels parece que olvidó totalmente los planteamientos del joven Marx expresados en las *Tesis sobre Feuerbach*.

En efecto, Engels desarrolla en su libro *Dialéctica de la naturaleza* precisamente la tesis hegeliana del superar la determinación de lo material situándolo en lo infinito. Engels quiere hacer «materialismo», pero de hecho es tan materialista como Hegel. De las posiciones filosóficas de Engels sobre la materia se derivan las posiciones de la escuela soviética de «marxismo» y son presentadas sin rubor ante el mundo bajo el candoroso nombre de «materialismo dialéctico»... y que cualquiera que haya leído a Hegel puede reconocer exactamente el pensamiento de la *Fenomenología del Espíritu*, a pesar de su hechura moscovita.

En resumidas cuentas, Marx nunca aclaró definitivamente sus críticas a Hegel, nunca desarrolló su pensamiento filosófico de modo riguroso, así que muchos de los aspectos centrales de la filosofía quedan en él en estado ensayístico o simplemente como supuestos.

Aclaremos, sin embargo, que el mismo Engels tiene ciertas precauciones en cuanto al uso de la palabra «materia»; porque en varios de los intentos críticos que circulan a veces como

objeciones al «materialismo» encontramos confusión al respecto; y conviene excluir tal confusión. En efecto, Engels aclara: «La materia como tal es una pura creación del pensamiento y una abstracción. Prescindimos de las diferencias cualitativas de las cosas cuando las reunimos bajo el concepto de materia como corporalmente existentes. La materia como tal, a diferencia de las materias determinadas, existentes, no tiene por lo tanto nada de sensible-existente»³³.

Pero, incluso con una aclaración como ésta, Engels sigue siendo un hegeliano, neto y claro. El materialismo dialéctico y Hegel tienen sus vidas unidas hasta que la muerte los separe.

V. ¿DEL «MATERIALISMO» AL REALISMO?

Ahora que hemos expuesto brevemente la ambigüedad de la problemática del materialismo en Marx y Engels, y una vez descubierto el nominalismo detrás de un término que significa cosas contradictorias e insostenibles a la vez en una filosofía mínimamente coherente, quedan varias preguntas.

Una primera sería ésta: ¿qué permanece hoy en día de aquella actitud ante el mundo que es el fondo del «materialismo» alemán decimonónico?, ¿qué nos aleja y qué nos acerca a los alemanes del XIX que buscaban ser «materialistas»?

Otra pregunta fundamental sería ésta: ¿qué puede ser rescatado como filosóficamente válido del esfuerzo de Marx hoy en día?, ¿qué elementos existen en Marx mismo que puedan ayudar a superar el hegelianismo casi omnipresente?

Para responder a estas dos preguntas empecemos a diferenciar los elementos encontrados en la breve exposición de la problemática del materialismo de Marx y Engels.

En un intento de clasificación de los elementos del materialismo alemán del XIX podemos distinguir:

- 1) Una actitud de sentido profano, secular, del mundo.
- 2) Una crítica a Hegel.

33. A. SCHMIDT: *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 30.

3) El postulado de la existencia del mundo exterior como existente en sí sin necesidad de recurrir a la autoconsciencia para justificarlo (sentido número 1 de «materia»).

4) La búsqueda para encontrar el objeto en cuanto objeto no identificable con la idea del objeto; la no reducción de la determinación del objeto en sí a su concepto (sentido número 2 de «materia»).

5) La búsqueda de la sensorialidad como fuente única de todo conocimiento (sentido número 3 de «materia»).

6) La búsqueda de una explicación coherente del universo físico en la ciencia de la naturaleza (sentido número 4 de «materia»).

7) El postulado de que la sensoriedad no es atomística sino social, la relación social interhumana como objeto principal de sensoriedad (sentido número 5 de «materia»).

Ahora preguntémonos por lo que nos separa en cada caso y lo que nos acerca; indudablemente que la «secularidad» es un hecho de nuestra cultura, esto ha sido ampliamente discutido por Max Weber y sus discípulos en cuanto análisis de la época contemporánea; en la Iglesia, los teólogos del Vaticano II y posteriores han discutido concienzudamente este asunto.

Sin embargo, hay varias cosas distintas: no es la misma profanidad la de principios del XIX y la nuestra, ni la de mediados del siglo pasado. Mucho ha cambiado: el mito del progreso ha sido definitivamente erosionado por olas sucesivas y en la actualidad es un mito ineficaz, la destructividad de las ciencias aplicadas a la industria bélica (armas nucleares en particular) hacen de la ciencia de hoy tanto un fenómeno positivo como negativo, la sociedad burguesa ha demostrado definitivamente su incapacidad para solucionar problemas básicos de la convivencia humana y los regímenes del socialismo *real* no son el paraíso soñado. Nuestra secularidad es distinta porque nuestra experiencia histórica es distinta. El siglo XX ha visto demasiados horrores como para participar de algunos entusiasmos demasiado fácilmente.

Por relación a Marx en particular, es especialmente significativo evocar que nuestra secularidad pasa por la experiencia del stalinismo, por la conversión del marxismo en una ideología sustentadora de una burocracia totalitaria y sin límites a su poder. Esta experiencia de varios pueblos es absolutamente ineludible para cualquiera que piense el marxismo desde el siglo XX: el stalinismo es un «*hard fact*».

En cuanto al elemento (2), la crítica a Hegel, cualquiera que haya sido entrenado en el pensamiento de Santo Tomás y de Aristóteles sabe hacer una crítica del idealismo y de Hegel en particular; sin embargo, hay críticas y críticas.

En efecto, la tercera escolástica pretendió combatir el idealismo (con un tomismo «ortodoxo») o establecer un puente entre Santo Tomás y Kant; pero el defecto central de la tercera escolástica vicia de raíz toda su crítica o sus puentes.

La tercera escolástica parte de una cultura desaparecida, muerta; parte de textos y no de la *realidad* de nuestra cultura; la tercera escolástica predica el realismo pero no lo ejerce. La realidad existente es el punto de partida de todo realismo *in actu exercito*.

La cultura moderna es el hecho desde el cual partir, esta cultura contemporánea que tiene nexos con la modernidad, pero características diferenciables, es la realidad actual; ningún texto puede sustituir el contexto real en el que vivimos: ni siquiera los excelentes trabajos de Santo Tomás o de Aristóteles.

Así, la crítica que hoy en día podemos y debemos hacer a Hegel es necesariamente distinta; porque Hegel forma parte de la modernidad, de la realidad cultural que nos antecede inmediatamente.

Los elementos (3) - (5) de nuestra lista tienen atingencia directa con la filosofía aristotélico-tomista y su problemática; serán estos elementos los que trataremos de analizar más de cerca.

El elemento (6) corresponde a la problemática de la filosofía de la ciencia, y requeriría un estudio más exclusivo, ya que involucra cantidad de problemas complejos; digamos

simplemente que el postulado general de explicabilidad del mundo físico por una disciplina autónoma es aceptado hoy en día con toda la naturalidad de un hecho establecido; en la cultura actual nadie cuestiona esa realidad, es punto de partida y no aspiración; existen, sin embargo, diferencias notables al respecto: la evolución sufrida por la misma física y la relativización de la mecánica clásica por la física de la relatividad, la cuántica o la atómica (nombres que evocan de alguna manera el cambio).

Asimismo es diferente la filosofía potencialmente correlativa a la práctica científica cubierta bajo el nombre de «física»: los planteamientos baconianos de ingenuo positivismo son casi insostenibles y de hecho existen escasos representantes con actitud baconiana de la ciencia; el neopositivismo (positivismo lógico o filosofía analítica) ha sufrido una evolución importante como para no diferenciar agudamente las prácticas científicas mismas y la interpretación que de ellas se dan. Una ciencia de la ciencia, en la medida en que es posible, está en ciernes y en proceso. Las filosofías de la ciencia actuales son todavía más problemáticas a medida que se toma conciencia de la complejidad involucrada.

Y no digamos nada de las pésimas relaciones establecidas entre ciencia y filosofía bajo el stalinismo: el caso Lysenko está ahí como testimonio del absurdo de una biología pretendidamente «dialéctica».

En cuanto al punto (7), lo referente a las relaciones sociales como objeto principal del «materialismo», digamos que efectivamente la filosofía aristotélica admite también un acercamiento semejante; pero se requiere de un estudio detallado de lo que significa una teoría social en el ámbito de las perspectivas de Aristóteles, y se requeriría de un análisis más cerrado de lo que implica una filosofía de la praxis en Marx. Tema de por sí para otro trabajo.

Centrémonos, pues, en los elementos (3) - (5); el postulado de la existencia de un mundo exterior, el postulado de un objeto en sí no reductible a su concepto y el postulado de que los sentidos son la única fuente originaria de nuestros conoci-

mientos: todos estos postulados están en Aristóteles y en Santo Tomás.

Pero estos postulados son tratados de modo diferente en Marx, pues pasan por las discusiones de la modernidad filosófica que establecen giros de significado a esos postulados.

Sin embargo, digamos con I. M. Bochénski que, en cuanto tales, las proposiciones en las que se formula la filosofía «materialista» son también interpretables como cercanas a la filosofía de Aristóteles³⁴.

Con todo, preguntémosnos si Marx mismo pensaba estar cerca o lejos de Aristóteles; la respuesta podemos encontrarla en varios textos en donde Marx se refiere al Estagirita.

Volvamos a la *Tesis doctoral* de Marx y ahí encontramos lo siguiente: «Parece acontecerle a la filosofía griega lo que no debe suceder a una buena tragedia: presentar un desenlace débil. Con Aristóteles, el Alejandro Magno de la filosofía griega, creeríamos que termina en Grecia la historia objetiva de la filosofía...»³⁵.

Aristóteles es presentado como la figura principal de la filosofía griega; Marx tiene así un aprecio destacado por Aristóteles; el texto citado no es el único ni elegido al azar, fuera de contexto. Marx abunda en elogios: «No habría, entonces, nada extraño en el hecho de que la filosofía griega, después de haber alcanzado la más elevada floración con Aristóteles, se hubiera marchitado inmediatamente»³⁶.

Todavía más, Marx conocía y cita a uno de los investigadores y conocedores más connotados de la filosofía aristotélica del siglo pasado: Trendelenburg. Dice Marx: «Parece difícil fijar la opinión de Demócrito sobre la verdad y la certeza del saber humano. Nos hallamos en presencia de pasajes contradictorios; o mejor, no son los fragmentos sino las ideas de Demócrito que se contradicen. En efecto, la afirmación de Trendelenburg en su *Comentario sobre la psicología de Aristóteles*,

34. I. M. BOCHENSKI: *Materialismo dialéctico*, Madrid, Ed. Rialp, 1976, pp. 150-151.

35. K. MARX: *Tesis Doctoral*, p. 15.

36. *Ibid.*, p. 36.

según la cual sólo autores posteriores revelan dicha contradicción, que Aristóteles habría ignorado, es realmente inexacta»³⁷.

Además en numerosas ocasiones Marx cita en la *Tesis doctoral* a Aristóteles; encontramos 23 citas de Aristóteles en toda la Tesis, número muy alto, ya que la tesis no trata de la filosofía aristotélica; cita Marx 6 libros de Aristóteles: la *Metafísica*, la *Física*, el *De Anima*, el *De Coelo*, el *De la generación y la corrupción*, y el *De la generación de los animales*. La más citada es la *Metafísica*, llegando a 7 citas; el *De Coelo* le sigue con 5 citas, el *De Anima* con 3 y el *De generatione et corruptio- ne* con 2; los otros libros están citados solamente una vez.

Podríamos pensar que una tesis sobre la filosofía griega es difícil que desconozca a Aristóteles; pero es notable que nunca cita a Platón, lo que puede entenderse de varias maneras: una de ellas es que Platón no aporta nada al tema tratado, y también puede entenderse que el interés de Marx, centrado en Epicuro y Demócrito, orienta definitivamente sus citas. No deja de ser notable, sin embargo, el silencio absoluto sobre la figura filosófica que es Platón.

En otras obras Marx cita a Aristóteles; notablemente en su obra principal. En una parte de *El Capital*, Marx menciona al Alejandro Magno de la filosofía, diciendo: «Las dos peculiaridades de la forma de equivalente analizadas en último lugar se vuelven inteligibles si nos remitimos al gran investigador que analizó por vez primera la forma de valor, como tantas otras formas del pensar, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a Aristóteles»³⁸.

En otras tres ocasiones cita Marx a Aristóteles con elogios que no suele hacer a nadie, ya que es bien conocido su estilo mordaz y sarcástico sobre todo frente a las muestras de estupidez humana con las que se topó en sus investigaciones. Efectivamente, cita el libro *De Republica* de Aristóteles, edición de

37. *Ibid.*, pp. 25-26.

38. K. MARX: *El Capital*, México, Ed. Siglo XXI, 1980, T. I, Vol. 1, p. 72.

Bekker, en tres ocasiones además de la referida anteriormente³⁹.

Sin embargo, existe otro pasaje mucho más importante que, sin mencionar el nombre de Aristóteles, utiliza un aspecto básico de su filosofía; aludo al pasaje de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en donde Marx recurre a un término griego de procedencia aristotélica: «Hegel adjudica una existencia independiente a los predicados de los objetos, pero abstrayéndolos de su sujeto, que es realmente independiente; el sujeto real aparece después como su resultado, en tanto que hay que partir del sujeto y considerar su objetivación. La substancia mística llega a ser, pues, sujeto real, y el sujeto real aparece como distinto, como un momento de la substancia mística. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación general en lugar de partir del ser real (*üpokeimenon*, sujeto), y dado que necesita sin embargo un soporte para esas determinaciones, ese soporte viene a ser la idea mística. El dualismo consiste en que Hegel no considera lo universal como idea de la realidad finita, es decir, de lo existente y de lo determinado, es decir no considera al ente real como el verdadero sujeto de lo infinito»⁴⁰.

En este texto tenemos una perspectiva completamente cercana al «realismo» aristotélico-tomista y en el contexto de la filosofía de Hegel; la cercanía, no solamente conceptual sino de perspectiva global en filosofía, no puede ser mayor.

Deducir de esto, sin embargo, que Marx es un aristotélico es obviamente exagerado; Marx sigue impactado principalmente por Hegel; pero preguntémosnos si el pensamiento de Marx no tiene posibilidades de superar sus limitaciones hegelianas a partir de Aristóteles.

39. *Ibid.*, pp. 104, 186 y 200.

40. K. MARX: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, México, Ed. Grijalbo, 1968, p. 33. En las primeras ediciones aparece la palabra griega "*üpokeimenon*"; en las ediciones últimas han quitado la referencia a la palabra griega, suprimiendo el paréntesis en que Marx la añadió; no sabría si atribuir este hecho al descuido o a la intención de borrar la referencia a Aristóteles.

Esta pregunta es la que anima toda la investigación de la relación Marx-Tomás de Aquino: cualquier cercanía entre Marx y Aristóteles sería una posible cercanía entre Marx y Tomás de Aquino.

VI. DOS INTERPRETACIONES DEL MATERIALISMO: BOCHENSKI Y SCHMIDT

Ahora bien, si hemos de llegar a una mayor precisión de lo que significa «materialismo», deberíamos intentar al menos confrontar dos interpretaciones sobre el materialismo que han sido defendidas con cierta amplitud.

I. M. Bochénski se dedicó durante una parte de su vida al estudio del materialismo dialéctico; en una de sus obras dedicadas a este tema nos aporta algunas precisiones que son útiles, pero que al mismo tiempo hemos de criticar.

Bochénski nos presenta su interpretación del materialismo de la siguiente manera: primero destaca el hecho de que las proposiciones referentes a la definición del materialismo constituyen un conjunto no ligado coherentemente, lo cual es cierto; hemos insistido continuamente en la asistematicidad de las posiciones de Marx y Engels sobre el tema.

Luego distingue tres grupos de tesis sobre el materialismo: metafísicas, ontológicas y psicológicas. Metafísicas, en lo referente a la negación de la existencia de Dios; ontológicas, en donde se fusionan dos problemas distintos: lo real es exclusivamente material y la negación del ser ideal en sentido platónico (según la expresión de Bochénski); el nivel psicológico es aquel grupo de tesis que intenta relacionar las afirmaciones sobre materia y espíritu ⁴¹.

Fijémonos sobre todo en el punto ontológico, que es el que se refiere fundamentalmente a lo que aquí se discute; una de las tesis del materialismo citadas por Bochénski dice así: la materia es el sujeto de todos los cambios; y comenta Bochéns-

41. I. M. BOCHENSKI: *El materialismo dialéctico*, pp. 139-140.

ki: la materia como sujeto es obviamente otra manera de llamar a la substancia ⁴².

En opinión de Bochénski, la palabra «materia» tiene entre otros significados el de substancia; y si nos atenemos al uso que de esa palabra se hace en varios de los textos que se proclaman materialistas es efectivamente así: una de las acepciones de «materia» ontológicamente pensada es «substancia»; sin embargo, Bochénski no toma en consideración un aspecto: aun cuando se pueda interpretar materia como substancia, no es necesariamente la misma substancia del aristotelismo, pues existe una problemática específica de la substancia desde la perspectiva hegeliana.

Bochénski comete dos errores globales: en primer lugar, hace caso omiso de las diferencias en el pensamiento de Engels y el de Marx; engloba bajo «materialismo dialéctico» a Marx-Engels-Lenin-Stalin y a los expositores oficiales rusos; dicho en nuestra terminología: Bochénski confunde el *Diamat* con el pensamiento de Marx. En segundo lugar, hay otro aspecto que impide a Bochénski una comprensión más adecuada del materialismo: el distinguir la exposición de la dialéctica con respecto al tratamiento de las tesis ontológicas; aunque es metodológicamente útil la presentación de las tesis ontológicas por un lado y la presentación de la dialéctica por otro, no está permitido separar un aspecto del otro, y Bochénski no concibe unitariamente ambos aspectos: el punto de prueba de este aserto lo constituye precisamente la interpretación de «materia» como substancia, sin relacionar el substancialismo con la dialéctica ⁴³.

En el extremo opuesto está la interpretación de A. Schmidt sobre el pensamiento de Marx; en efecto, Schmidt intenta separar el pensamiento de Marx de la doctrina de Engels sobre la materia, y, principalmente, del *Diamat* ruso; la obra funda-

42. *Ibid.*, p. 141.

43. J. ZELENY: *La estructura lógica de "El Capital"*, México, Ed. Grijalbo, 1978, pp. 52 y 57.

mental de Schmidt se llama *La doctrina de Marx sobre la naturaleza*, traducido como *El concepto de naturaleza de Marx*⁴⁴.

La perspectiva de Schmidt es la de situar el pensamiento de Marx en una línea consecuente de filosofía de la praxis; es decir, interpretar el materialismo como un desarrollo consecuente de la concepción del sujeto humano como creador, como sujeto de la praxis.

No se puede exponer una síntesis fácil del pensamiento de Schmidt sobre la naturaleza en la doctrina de Marx; pero el mismo Schmidt se atreve a resumir sus interpretaciones en un diálogo que sostuvo con Werner Post y que puede dar una idea de la concepción del pensamiento de Marx como «filosofía» de la praxis.

Resumiendo el pensamiento de Alfred Schmidt en unas cuantas tesis, obtenemos lo siguiente:

1) El materialismo ha de interpretarse siempre en relación a su base histórica, a su base polémica⁴⁵. Esta base polémica sustenta las siguientes perspectivas:

2) Una actitud desmitologizadora, liberadora de miedos y mitos⁴⁶.

3) Una actitud crítica propia de una clase social⁴⁷.

4) Contiene en un grado mayor o menor un utopismo que intenta cambiar la situación histórica⁴⁸.

5) Y, fundamentalmente, intenta pensar la realidad desde la perspectiva de la praxis, del factor del sujeto humano⁴⁹.

Dice Schmidt para expresar la tesis (5): «En el concepto de materialidad Marx quiere asumir la actividad humana, la praxis, las luchas sociales, brevemente: la riqueza de la historia»⁵⁰.

44. W. POST y A. SCHMIDT: *El materialismo*, Barcelona, Ed. Herder, 1976, p. 20.

45. *Ibid.*, p. 8.

46. *Ibid.*, p. 13.

47. *Ibid.*, p. 14 et passim.

48. *Ibid.*, p. 28.

49. *Ibidem*.

50. *Ibid.*, p. 31.

Resaltando las diferencias entre las perspectivas de Marx y Feuerbach, el mismo Schmidt nos explica: «Feuerbach dice: la naturaleza es lo primero, la idea es lo segundo; deducimos por tanto, la lógica de la naturaleza. Marx en cambio dice: la cosa no es tan sencilla; no deducimos la lógica de la naturaleza misma, sino de las formas históricas de nuestra confrontación con ella»⁵¹.

O sea que no es la mera afirmación de la exterioridad de la naturaleza por respecto al pensamiento lo que caracteriza la actitud de Marx, sino que añade a esa postura la mediación de las formas históricas de la praxis.

En resumen, Schmidt trata, ayudado por las investigaciones de la Escuela de Francfort, de llevar el pensamiento de Marx librándolo de sus posibles interpretaciones positivistas y de una recaída en la filosofía de la naturaleza: «Si el materialismo es el principio más verdadero de la interpretación del mundo, constituye una cuestión sobre la que no decide su contenido doctrinal, sino en la medida en que éste, desmenuzado críticamente, brinda una interpretación del dolor humano»⁵².

Ahora bien, Schmidt reconoce varias paradojas no resueltas por ese materialismo peculiar de la perspectiva de la praxis. Expresa: «*Penser c'est sentir*' era una frase eficaz en política de clase, sin que por ello quedara eliminada *la cruz de todo materialismo, la de tener que explicar cómo la materia llega a pensar*»⁵³. Y añade: «El concepto de una 'filosofía materialista' es en sí paradójico, pues eleva a principio precisamente lo que se sustrae al carácter de tal: la materia que no se da como substancia unitaria, sino como una multiplicidad de materias articuladas cualitativa y cuantitativamente; (...) el materialismo se presenta como el intento problemático —en sentido estricto— de sistematizar lo que se resiste al carácter de sistema»⁵⁴.

51. *Ibid.*, p. 75.

52. *Ibid.*, p. 18.

53. *Ibid.*, p. 11.

54. *Ibid.*, p. 46.

Este carácter de ausencia de sistema está vinculado a la perspectiva de una filosofía negativa elaborada por la escuela de Francfort: en lugar de postular una teoría acabada, la teoría crítica asume una postura que intenta sobre todo denunciar un estado falso, y se trata menos de enunciar una teoría general⁵⁵.

Sin embargo, esto tiene consecuencias epistemológicas: «No busca, pues, Marx fijarse estacionariamente de una vez para siempre en una teoría realista del conocimiento, sino que el contenido esencial de la teoría precisamente es que hay niveles en la llamada independencia del mundo objetivo respecto de la conciencia, los cuales a su vez son estadios del trabajo histórico»⁵⁶.

O sea que la mediación histórica de la praxis deviene esencial para interpretar la teoría de Marx; sin embargo, el mismo Schmidt previene contra una interpretación meramente historicista: Marx supo distinguir, según él, la naturaleza humana en general, de la naturaleza humana que se modifica históricamente en cada época⁵⁷.

Con todo, si bien con la interpretación de Schmidt se salvan varios de los obstáculos anteriores de un pensamiento materialista encerrado en una filosofía de la naturaleza, no queda nada claro cómo se pueden solucionar las mismas paradojas presentadas por Schmidt.

El recurso a la praxis tiene su límite; y Schmidt no saca todas las consecuencias de la admisión por parte de Marx de la naturaleza humana en general y la condicionada históricamente; ahí tenemos una de las principales problemáticas; pues, si bien recurrir al factor subjetivo evita la recaída (y no totalmente) en una visión materialista al estilo del *Diamat*, nos pone frente a nuevas limitaciones: ¿cuáles son las características de esa naturaleza humana en general y cuáles las relevantes de las formas históricas?

55. *Ibid.*, p. 34.

56. *Ibid.*, p. 75.

57. *Ibid.*, p. 50.

Si al final Marx tiene perspectivas más bien pesimistas (y Engels las acentúa todavía más)⁵⁸, hemos de preguntarnos si no está inscrita en la misma teoría una limitación que lleva a postular casi un eterno retorno.

Schmidt nos dice algo interesante: «Cierto que tradicionales motivos han seguido influyendo en Marx; él era —*cum grano salis*— un aristotélico. Como tal suponía que la naturaleza lleva en sí una dinámica que produce cosas cualitativamente nuevas y superiores»⁵⁹.

Ahora bien, si Marx era una especie de aristotélico, Schmidt no nos dice en qué aspectos podemos suponer con fundamento que detrás de ese aristotelismo especial de Marx se pueden encontrar algunas salidas para sus paradojas «materialistas».

VII. A MODO DE CONCLUSION

En realidad, de esta primera etapa no se puede concluir mucho; simplemente digamos que las interpretaciones diversas de «materialismo» señaladas aquí son susceptibles de ser asumidas en una filosofía realista aristotélica.

Y no solamente eso, sino que varias de las paradojas del pensamiento materialista de Marx pueden superarse, en cierta medida, desde una perspectiva aristotélica, que es más consistente que la desarrollada por el mismo Marx y por la Escuela de Francfort.

Señalemos también que Marx no se preocupó demasiado por confrontar su pensamiento sistemáticamente con la ciencia de su época: ostenta una *nonchalance* sobre la física que es sumamente criticable, si tenemos en cuenta el esfuerzo tan poderoso desarrollado por Kant en esa línea.

Así el materialismo de Marx sufre de inconsistencias y de ambigüedades formidables y de lagunas considerables, detectables fácilmente cuando se analiza *con sentido crítico* su obra.

58. *Ibid.*, p. 69.

59. *Ibidem*.

La conclusión más importante y ya suficientemente fundada sería, pues, ésta: *los intentos por parte de Marx para superar las limitaciones hegelianas conducen a la línea del realismo aristotélico.*

Este realismo está presente en Marx, pero de forma inconsistente y sólo un estudio posterior sobre los puntos principales de las limitaciones hegelianas de Marx nos podrá hacer capaces de desarrollar el núcleo aristotélico libre de las limitaciones del idealismo.

En trabajos posteriores intentaré señalar cómo es posible tal operación o conjunto de operaciones relacionadas con la ontología, la epistemología, la lógica y la economía, que es el punto crucial de la investigación de Marx.

Se puede probar, y otros lo han hecho ya, que la economía de Marx es una construcción hegeliana, idealista: que *El Capital* es una especie de culminación, *post mortem*, de la filosofía de Hegel.

Curioso destino el del pensamiento de Marx: haber insistido toda su vida en superar a Hegel y acabar completándolo; y esa presencia del hegelianismo en Marx es lo que dificulta fundamentalmente un acercamiento provechoso de Aristóteles a Marx: Hegel se interpone.

Así nuestra pregunta por la relación Marx-Tomás de Aquino no solamente supone la anterior de Marx-Aristóteles, sino que deberíamos responder con anterioridad la pregunta por la relación Marx-Hegel.

Solamente intentando rendir cuenta de la filosofía hegeliana en el sentido aristotélico podemos plantearnos la posible superación del hegelianismo de Marx.

Dicho de otra manera: se requiere una investigación previa que sitúe el proyecto filosófico de Hegel en confrontación con Aristóteles, para ver los posibles nexos con una intención de filosofía realista.

En esto debemos criticar la aproximación de la tercera escolástica a Hegel: no se trata de hacer una crítica al idealismo desde otra posición filosófica, sino de ver cómo el idealismo exige desde su interior su superación realista.

Esta es una investigación que supone un esfuerzo inmenso, ya que no solamente se trata de ver los límites del idealismo, sino su validez, aun cuando limitada, y en esa validez la tendencia hacia el realismo.

A modo de conclusión, por ahora, digamos: los intentos de superar el idealismo por parte de Marx nos conducen al realismo, pero ¿no estaba antes en Hegel el principio de su propia superación?

JORGE IÑIGUEZ