ILUIL, *vol. 26, 2003, 889-902*

LA FILOSOFÍA MATERIALISTA DE MARX EN EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

ECKART LEISER
Universidad Libre de Berlín

RESUMEN

El trabajo intenta encuadrar la filosofía materialista de Marx *en un horizonte histórico que se desprende de una metafísica de corte teleológico o maniqueísta según la que, conforme al «problema cardinal de la filosofía», el materialismo desde el principio de la historia siempre ya estaba ahí, aunque fuera de forma «embrionaria», y siempre opuesto ya al idealismo. Se empeña a establecer algunas condiciones previas que tenían que cumplirse en la evolución histórica del pensamiento humano para poder hablar sensatamente de «materialismo». De esta manera, el materialismo y el idealismo se presentan como dos enfoques históricamente muy enlazados y se hacen mejor asequibles algunas aportaciones al materialismo de* Marx *desde filosofías nada sospechosas al respecto, como las de* Descartes, Spinoza, Kant *y* Hegel.

ABSTRACT

The paper tries to fit the materialistic philosophy of Marx *into an historical horizon which detaches from a kind of metaphysics of a teleological or maniqueistic style. According to this and in conformity with the «cardinal question of philosophy» there is a materialism existing since the very beginning of history, however «embryonic» it may be, and for ever opposed to idealism. The paper endeavours to establish some previous conditions with which the historical evolution of human thinking had to comply in order to be able to speak reasonably of «materialism». By this means materialism and idealism end up in present themselves as two fairly interlaced ways of viewing things, and some contributions to the materialism of Marx on the part of philosophies so unsuspicious as that of* Descartes, Spinoza, Kant *and* Hegel *become accessible.*

Palabras clave: Materialismo, Idealismo, Metafísica, Evolución Histórica, Paradojas Filosóficas.

Recibido el 28 de mayo de 2003 *I.S.S.N. 0210-8615*

Para empezar, el propio concepto del materialismo que circula entre los marxistas no es nada incuestionable, puesto que, sobre todo desde la dogmatización del marxismo en el margen de lo que se llama DIAMAT (y cuyo punto central es el «problema cardinal de la filosofía» formulado por *Engels*), tiene como base una interpretación «ex post» de la historia de la filosofía. En lugar de imponer de esta manera unas categorías emergidas en el tramo más reciente de los tres mil años que comprende la filosofía occidental, a partir de su reinterpretación forzosa, más vale que rastreemos un poco esta historia respecto a planteamientos explícitos que puedan considerarse raíces o formas embrionarias del materialismo de corte marxista.

Así que, ya de entrada, si el DIAMAT remonta su «problema cardinal de la filosofía» hasta los *presocráticos* de la época griega, oponiendo el «materialista» *Demócrito* al «idealista» *Heráclito*, cabe interrogar tal clasificación. Ya que los «átomos» de *Demócrito* tenían una alta carga «espiritual» mientras que el «logos» de *Heráclito* tenía vínculos múltiples con lo material. «Materia» en esta época se refirió a sustancias tan metafísicas como son los cuatro elementos «tierra», «agua», «aire» y «fuego», cada uno de ellos concebidos como «vivo», y por tanto, si cabe hablar de «materialismo», como mucho sería un *materialismo metafísico* [véase HEGEL, 1985 y DIEMER, 1962]. Argumentos como este nos llevan a proponer unos requisitos previos para poder hablar de un enfoque filosófico materialista:

Primero, la secularización de la filosofía, o sea su emancipación de la religión.

Segundo, la elaboración de una distinción más o menos explícita y coherente de las dos fuentes de la experiencia humana: una basada en las ideas y las facultades mentales, en el sentido más amplio, y otra basada en el contacto con el mundo fuera del dominio de las ideas, a través de los sentidos, acciones, sufrimientos etc., o sea con lo que se llama la realidad.

La primera filosofía que cumple con estos criterios es la de *René Descartes* (1596-1650). Crecido en un ambiente jesuita de Francia donde aprendió todo este instrumentario intelectual de la escolástica, diseñado para solucionar tanto los problemas teológicos como científicos, se dio cuenta de los fallos y trampas de ese tipo de razonamiento que ni siquiera vaciló en demostrar, y eso en base de argumentos estrictamente «lógicos», la existencia de Dios. A continuación se trasladó a Holanda donde elaboró un sistema filosófico muy

distinto en el cual sostuvo que —en lugar de partir de ese universo exhaustivo de seudoexplicaciones escolásticas para cualquier cosa basadas en su mayor parte en las especulaciones de *Aristóteles*— el principio de toda reflexión filosófica debe ser un «punto cero» que se plasma en la famosa frase «pienso, luego soy» (*cogito ergo sum*). Acto seguido, estableció esta distinción fundamental entre los dos ámbitos de la experiencia humana: el ámbito dominado por el pensar, las ideas y las inspiraciones espirituales y religiosas (lo llama *res cogitans*), y el ámbito de la realidad empírica, los objetos y la naturaleza con el cual los seres humanos contactamos mediante nuestros sentidos (lo llama *res extensa*). La línea divisoria entre los dos ámbitos pasa por el mismo individuo humano ya que su vida se desarrolla en dos dominios bien separados uno del otro: el ser humano tiene una existencia espiritual y otra existencia corporal. *Descartes* llega incluso a diseñar un modelo fisiológico que describe la interacción de las dos dimensiones: la sangre, al pasar por la glándula timo, se carga con la energía espiritual que luego da ánimo al cuerpo [véase DESCARTES, 1993].

Sólo a partir de una distinción como la establecida por *Descartes* (y que en su propio modelo queda ahí como una dicotomía infranqueable) hay fundamento para plantear este «problema cardinal de la filosofía» de corte marxista, porque es esta distinción que se presta para hacer preguntas como las siguientes:

- ¿Cómo es posible que las «res cogitans» entren en contacto con las «res extensa»?

- ¿Hasta dónde llegan las facultades mentales de los seres humanos a la hora de enfocar el mundo fuera de su mente a fin de representarlo «correctamente», es decir, para conocerlo? O sea, ¿en qué medida es posible avanzar desde esta certeza del punto cero que se manifiesta en ese «pienso luego soy» hacia un saber *positivo* del mundo?

- ¿O son dos mundos independientes el de las ideas y el de las cosas, los objetos y la naturaleza?

- ¿O son dos mundos paralelos pero compatibles gracias a una armonía preestablecida?

- ¿O es que el mundo de las «res extensa» es nada más un reflejo, una «sombra» sin sustancia propia del mundo de las ideas?

- ¿O es que, al revés, el mundo de las ideas y, en concreto, la actividad mental son un reflejo, un producto del mundo de las cosas, es decir, una condensación de las experiencias con la realidad, en el sentido de que la mente sería una especie de instrumento originado en la evolución humana para representar pero sobre todo controlar y manejar mejor su entorno?

En la filosofía occidental después de *Descartes* había respuestas para todos los gustos, y sólo las respuestas en la línea de la última de las opciones que acabamos de alistar conforman lo que de buena razón debe llamarse *filosofía materialista.*

Una de las primeras «escuelas» filosóficas que se colocó en ese nuevo marco del discurso inaugurado por la filosofía de *Descartes* y de la cual traté en otra ocasión [véase LEISER, 2000] era el *positivismo* clásico cuyos representantes más destacados son *John Locke* (1632-1704), *Thomas Hobbes* (1588-1679) y *David Hume* (1716-1776). Menospreciando hasta la ultranza las facultades y el poder cognoscitivo de la mente humana, concibió la relación entre el mundo empírico de las cosas y el mundo de las ideas a modo de una subordinación total de los fenómenos mentales al impacto de una realidad exterior de las cosas y de las sensaciones que esas cosas provocan en el individuo. Este individuo, inundado de estímulos que vienen del mundo fuera —en lugar de «positivismo» también se habla de «sensualismo»— no puede sino intentar poner algún orden en este caos sensorial, distinguiendo algunas combinaciones que se repitan de manera más o menos regular. En cierto sentido, el *positivismo* es una respuesta opuesta a la opción materialista puesto que entre el sujeto y el mundo de las cosas hay un abismo infranqueable, pero ante este abismo el hombre tampoco puede refugiarse en el imperio del espíritu ya que la mente es nada más que una pantalla, un receptor pasivo de las sensaciones.

Un primer pensador de gran calado analítico y conceptual que dejó su impronta en la filosofía clásica como trasfondo histórico del marxismo era el filósofo holandés *Baruch Spinoza* (1632-1677). De procedencia judía, se alejó de su ambiente original e, impactado por su lectura de *Descartes* y sus estudios teológicos, llegó a puntualizar y sistematizar algunos aspectos de la relación entre el mundo material y el mundo de las ideas. Sostiene que mientras en el mundo de las cosas hay causalidad y en concreto relaciones causa-efecto entre fenómenos físicos, y mientras lo mismo vale para la relación entre un fenómeno mental y otro (ejemplo: asociaciones), lo que vincula los dos mundos es un

paralelismo que explica la capacidad de la mente humana de comprender y analizar la naturaleza. Ambos mundos son hechos de una sustancia específica, dotadas ambas de una infinidad de atributos, pero para la mente humana sólo son accesibles dos de estos atributos: la extensión, referente al mundo material, y los pensamientos conscientes, referente al mundo de las ideas. Los demás aspectos del paralelismo entre fenómenos mentales y físicos están sustraídos del proceso cognoscitivo (se manifiestan, hablando en términos psicoanalíticos, en el inconsciente). *Spinoza* elaboró una distinción meticulosa entre dos modalidades que constituyen, según él, el universo: la existencia y la esencia. Un planteamiento que ocupó ampliamente sus reflexiones era la libertad que corresponde al sujeto humano, y eso a pesar del determinismo que caracteriza el universo [véase SPINOZA, 1987].

En cuanto a la oposición materialismo-idealismo, argumentos clave de *Spinoza* se prestan con mucha facilidad para una interpretación materialista: el mundo material es hecho de una sustancia propia, así que es más que el reflejo del mundo de las ideas y ni mucho menos es una modalidad inferior. Entre ambos mundos hay una correspondencia estrecha y es más, el cuerpo humano tiene sus leyes propias y sus necesidades legítimas, para la iglesia de esta época una herejía total. Bajo las consignas de un panteísmo, postula una unidad del universo que engloba tanto la materia como el espíritu. Además de su importancia en sí, hacemos referencia aquí a *Spinoza* porque influenció mucho en filósofos posteriores (p.e. *Hegel*) y particularmente en el materialismo por venir (*Marx* le estudió intensamente).

Sobre todo en el siglo XVIII, en plena coyuntura de la Ilustración, la idea de liberarse de las trabas teológicas y metafísicas de pensar cobró fuerza, y su puesta en práctica, partiendo de estas «res extensa» (o sea el mundo de las cosas) de *Descartes* y de su replanteamiento radical y crítico del saber (desde este «punto cero» plasmado en su frase «pienso luego soy») consistió en elaborar una visión del mundo y una concepción de las ciencias desde un enfoque consecuentemente «materialista». Pongo la palabra «materialista» en comillas porque, fiel al auge de la física de esta época y al pensamiento *mecanicista* que le caracterizó por aquel entonces, era un materialismo muy «mecánico» o «mecanicista». El centro de este movimiento era Francia y se articuló en torno de un proyecto verdaderamente gigante, a saber, la elaboración de una enciclopedia que cubriera todo el saber disponible en aquella época [véase DIDEROT *et al.*, 1970-1980]. Esta enciclopedia salió entre 1751 y 1772, así que su realización y publicación costó 21 años. Los científicos y doctos colaboradores llegaron a

llamarse «los enciclopedistas» y entre los más ilustres figuraron *Diderot* (1713-1784), *d'Alembert* (1717-1783), *La Mettrie* (1709-1751) y *Holbach* (1723-1789). El título de un libro de ellos, «L'homme machine» (El hombre máquina) caracteriza bien el espíritu de este materialismo que carecía, para introducir una contrastación con el materialismo histórico de *Marx*, todavía de todo tipo de categoría dialéctica. Por otra parte, sin embargo, aportó cosas importantes al espíritu social y a las inquietudes políticas de esta época que al final desembocaron en la Revolución Francesa.

Mientras tanto, desde Alemania, donde el materialismo francés tenía poca repercusión, venía un impulso muy distinto con el propósito de explicitar, sistematizar y puntualizar los planteamientos puestos en la agenda de la filosofía por parte de *Descartes*. Culminó en uno de los sistemas filosóficos más completos y más coherentes que jamás había en la historia de la filosofía occidental y cuyo creador era *Imanuel Kant* (1724-1804). Nacido en Königsberg (hoy Kaliningrad, Rusia), pasó los primeros 46 años de su vida estudiando las matemáticas y las ciencias naturales y dando clases particulares y seminarios sin remuneración, en calidad de «docente privado», hasta conseguir, en el año 1770, la plaza de un profesor universitario para la lógica y la metafísica. Su aproximación racionalista y crítica a cuestiones de la religión le puso en conflicto con las autoridades de Prusia lo que culminó en la prohibición, dictada en el año 1792 por el rey Federico Guillermo II, de manifestarse sobre esta materia, tanto en sus seminarios como en sus escritos, y eso tres años después de la Revolución Francesa.

En cuanto a nuestro tema, a saber, la visión materialista respecto a la relación hombre-mundo y la base del saber, una aportación clave de *Kant* se encuentra en su *Crítica de la razón pura* del año 1781 [véase KANT, 1984]. La primera distinción que establece allí es la entre *proposiciones analíticas* y *proposiciones sintéticas*, basándose en reflexiones epistemológicas que ya había antes. Lo novedoso es que *Kant* desarrolla estas categorías ya no desde un planteamiento metafísico sino desde la experiencia individual de cualquier ser humano, es decir del hombre concreto y no ese hombre abstracto construido por los escolásticos. Según él, no hay individuo que no sepa manejar en su mente esos dos tipos de proposiciones distintos, aunque carezca de un instrumentario filosófico para explicitarlas: Una proposición analítica es del tipo «un caballo negro es un caballo» donde la verdad de lo dicho es inherente a la proposición misma, sin necesidad de referirse a una situación real: la veracidad de la proposición corresponde a lo que se llama una *implicación lógica*. En cambio, una

proposición sintética es del tipo «este caballo es negro» cuya veracidad tiene que basarse en un contacto concreto con el mundo y una experiencia generada a través de tal contacto como es, en el caso presente, una impresión visual. Las proposiciones sintéticas son, según *Kant*, en parte evidentes y en parte susceptibles de cuestionamientos y disputas.

Más importante en relación con nuestro tema es la distinción que *Kant* establece entre proposiciones «a priori» cuya validez no depende de ningún criterio empírico, y las proposiciones «a posteriori» para cuya verificación en última instancia hay que recurrir a los datos y hechos proporcionados por los sentidos. Además de las proposiciones «a priori» de tipo analítico (véase nuestro ejemplo) que no aportan ningún saber nuevo ya que sólo sacan una conclusión lógica ya inherente de la proposición examinada, *Kant* introduce aquí una categoría nueva que es importante desde el punto de vista materialista pero también con vistas a este punto cero de la certeza que *Descartes* contrapuso a aquel saber dogmático de la escolástica. Según *Kant*, entre las *proposiciones a priori*, aparte de aquellas de tipo analítico, hay otras del tipo sintético. Son proposiciones que sí aportan un saber nuevo y bien entendido un saber independiente de la instancia de los sentidos, es decir, de la experiencia empírica. Es un saber antepuesto a cualquier saber empírico y como tal trasciende el mundo *cartesiano* de las cosas, pero sin recurrir a disposiciones dogmáticas, ya que su única base es la razón. El campo clásico donde se genera esta especie de saber son las matemáticas. Cuando un niño descubre que «2 + 3 = 5», añade un elemento nuevo a su saber no contenido en ninguno de los tres números implicados en el cálculo, y encima dispondrá de ahora en adelante de una regla aplicable a cualquier tipo de objetos empíricos.

Kant atribuye esta validez de las *proposiciones sintéticas a priori* al estatus trascendental de la razón. En esta valoración destacada de la razón entran dos aspectos: *primero*, el papel creativo y estructurante de la mente humana en el proceso de generar saber, y *segundo*, la imposibilidad de reflejar el mundo de las cosas en nuestro saber de forma inmediata o «absoluta». Lo que sabemos, siempre sabemos en virtud de nuestra mente, y este saber siempre está condicionado y estructurado por nuestras categorías mentales, entre las que figuran categorías tan primordiales como el tiempo y el espacio. Otras categorías importantes e inherentes de nuestra mente son la *unidad*, la *pluralidad* y la *totalidad*, la *reciprocidad*, la *necesidad* y relaciones de tipo *causa-efecto*. Sin embargo, según *Kant*, el saber accesible mediante tales categorías mentales tiene sus límites: no sale del margen de las experiencias y contactos directos con

el mundo de las cosas a través de los sentidos. En cuanto a planteamientos colocados en niveles más complejos y concretamente en el «metanivel» que implica al mismo sujeto *más* su relación con el mundo como totalidad, la razón y su poder cognoscitivo no alcanzan. El intento de aclarar problemas como la evolución del mundo, el papel del hombre en la historia y el margen de la libertad que le queda en sus acciones frente al determinismo acaba, por consiguiente y conforme a *Kant*, en inconsistencias y contradicciones lógicas. Recoge algunos de estos «impasses» de la razón humana en sus así llamadas «antinomias»:

Para dar un ejemplo, el razonamiento puede llegar a la conclusión siguiente: «Al mundo pertenece algo que, o bien como su parte o bien como su causa, es un ser absolutamente indispensable». Pero con el mismo rigor puede llegar a la conclusión: «En ninguna parte, ni dentro del mundo ni fuera del mundo, existe un ser absolutamente indispensable que represente su causa.» Otro ejemplo es la conclusión: «La causalidad regida por las leyes de la naturaleza no es la única de la cual son deducibles los fenómenos en el mundo. Para explicarlos es necesario suponer otra causalidad que se debe a la libertad.» Coexiste fácilmente con la conclusión opuesta que reza: «No hay libertad sino que todo sucede única y exclusivamente según las leyes de la naturaleza.»

Es evidente que en el materialismo de corte marxista sean exactamente este tipo de cuestiones que se plantean y es más, el marxismo se atribuye la capacidad de resolverlas. Así que para el materialismo marxista estas «antinomias» de *Kant* marcan una línea divisoria donde las dos filosofías se enfrentan y donde, más en concreto, el escepticismo gnoseológico de *Kant* choca con la pretensión gnoseológica sin límites del marxismo, y por consiguiente los marxistas rechazan semejante escepticismo como inaceptable.

Parece una paradoja de la historia de la filosofía que el paso desde este escepticismo gnoseológico de *Kant* hacia el concepto marxista de la mente humana pasa por la filosofía del exponente más radical de precisamente aquella corriente filosófica que el marxismo ve como su antagonista «natural» y a la que declaró una guerra implacable. Hablamos del *idealismo* y de *Hegel* como su protagonista más importante y el creador de un sistema que lo aborda de la manera más completa y exigente. Ya sabemos que el marxismo considera la mente humana como producto de la evolución de la materia y como herramienta que se hace más y más potente en el curso de la historia de la humanidad y cuya capacidad de acumular el saber en principio no tiene límites. En cambio, el idealismo sostiene exactamente lo contrario, es decir, la

prioridad de la mente como lugar de las ideas frente a cualquier fenómeno del mundo material.

A primera vista estamos aquí ante una «contradicción» que clama al cielo. Por otra parte, esta «contradicción» cabe perfectamente en la «lógica dialéctica» expuesta por *Hegel*, conforme a la que una idea siempre engendra dentro de sí misma su negación, seña de una falta inherente de ella, y según la misma «lógica dialéctica» esta negación más adelante cobra fuerza hasta hacerse el protagonista. Con lo que ya hemos hecho alusión a algún que otro concepto clave de la filosofía de *Hegel*: *tesis* y *antitesis* como antagonistas unidos en el interior de una *contradicción* y enredados en una lucha sin tregua.

Hegel tuvo una idea muy concreta de esta lucha de la que según él ni siquiera se escapan las relaciones humanas, como expone en un capítulo de su *Fenomenología del Espíritu* dedicado a la relación «amo-siervo»: El sujeto, para convertirse de un «ser cerrado sobre sí mismo» en un «ser de sí», según *Hegel* precisa del reconocimiento del mundo, y ese mundo se encuentra cuajado en el Otro. El sujeto, por ende, no tiene más remedio que negar este condicionamiento del propio ser por este Otro, y esta negación adopta la modalidad de una «lucha a muerte». Hay que reducir al Otro a nulo, a una cantidad negligible y en última instancia a un muerto, y para conseguirlo hay que poner en el juego la propia vida desde la negatividad. Significa para *Hegel* que la propia vida es el obstáculo más fundamental en el camino hacia la identidad absoluta, y la solución está en depreciarla y trascenderla. De manera que el hacerse con una identidad absoluta pasa por un desprecio de la vida. De ahora en adelante el dilema lógico de representarse como sujeto no condicionado por nada encuentra su escenificación en la relación «señor-siervo»: El siervo oficia de instancia imprescindible para el señor. Está intercalado entre la percepción del señor de sí mismo y el mundo de las cosas inmediatas, y sirve para hacer efectivas las acciones y sobre todo las palabras del señor. La operación delicada consiste en reducir al siervo a nulo, pero sin anularlo, ya que cumple una función vital para el señor. Sin anularlo, hay que quitarle su subjetividad y convertirle en un suministrador de un reconocimiento unilateral, una tarea difícil de verdad y más como modelo universal para hacerse sujeto. Bien entendido, *Hegel* aquí no habla de la esclavitud sino de relaciones humanas «normales» y una dinámica que es mutua.

Eso era sólo una nota puesta en paréntesis y adelantada a una exposición del ideario de la filosofía de *Hegel* un poco más detallada: Para empezar, la

biografía de *Hegel* (1770-1831) sigue la pauta típica de muchos doctos alemanes. Por muchos años se gana la vida como profesor privado en casas señoriales, actividad que combina con sus estudios universitarios. Llegados a los 31 años obtiene el título de «docente privado» con el derecho de dar cursos gratuitos en la universidad de Jena, luego vive unos años de la herencia de su padre; agotados estos recursos incluso trabaja de periodista y al fin y al cabo, en el año 1816, cuando ya tenía 46 años, consigue una cátedra de filosofía en la universidad de Heidelberg. En el año 1818 le nombran profesor en la Universidad de Berlín donde trabaja hasta su muerte.

Hegel estaba muy influenciado por la filosofía griega, por *Spinoza*, *Jean-Jaques Rousseau*, *Kant*, *Fichte* y *Schelling*. Más adelante se desmarca de *Kant*, dejando de un lado la auto-limitación crítica de este, y recupera el concepto de lo absoluto y de la totalidad, pero sustituyendo en su elaboración la teología por la razón. Lo absoluto en la filosofía de *Hegel* es el *espíritu absoluto*, y este espíritu absoluto actúa en una totalidad que engloba la mente humana. En esta mente se manifiesta, aunque de manera imperfecta, deficiente y relativa, pero aún así a escala histórica y cultural progresa cada vez más. Dicho de otra manera, *Hegel* concibe la realidad como el engendro del espíritu absoluto en su proceso de *autopoiesis*. Mientras que en la naturaleza el espíritu absoluto se *objetiviza* y eso de manera más bien negativa, puesto que allí se encuentra «condenado», por decirlo así, a una especie de autoajenamineto - en la mente humana se *subjetiviza*, en una dinámica cuyo destino final es reconocerse a sí mismo en un proceso de autoconcienciación. Pero, lamentablemente, no puede prescindir de ese rodeo por el mundo material, incluido el cuerpo humano, como soporte para autorealizarse [véase HEGEL, 1966].

La evolución que acabamos de bosquejar tiene su resorte en la dinámica dialéctica. Esta dinámica, en lo que respecta a la *naturaleza*, se limita a repeticiones y movimientos circulares, mientras que en la *historia de la humanidad* hay progreso e incluso revoluciones que pasan por la emergencia de elementos nuevos. Entre otras cosas es esta noción tan marcada de progreso que ulteriormente se presta tan bien para una reinterpretación marxista y posteriormente el ideario del *materialismo histórico*. *Engels* más tarde, en su «Dialéctica de la naturaleza» [véase ENGELS, 1978], complementa este tipo de progreso histórico por otro progreso en la evolución de la naturaleza. *Hegel* estudia detalladamente la historia de la humanidad y para él el progreso se plasma allí en tres niveles consecutivos que marcan la capacidad progresiva de la mente humana de dar testimonio del espíritu absoluto: *primero*, el arte (haciendo referencia a

la antigüedad), que expresa los principios de la razón que caracterizan al espíritu absoluto por medio de la belleza; *segundo*, la religión (haciendo referencia al monoteísmo) en la cual el medio para representar el espíritu absoluto son las imágenes y los símbolos; y *tercero*, la filosofía (haciendo referencia tácitamente a su propio sistema), donde los principios de la razón se hacen explícitos como base de la reflexión y el análisis.

Evidentemente, a la filosofía de *Hegel* es intrínseco un principio teleológico, es decir, la idea de un destino final de la historia de la humanidad. He aquí otro elemento que su idealismo comparte con el materialismo de *Marx*. Pero mientras que *Marx* define nítidamente el destino final de la historia de la humanidad, a saber el comunismo, el legado político de *Hegel* no es tan claro. Por una parte, aboga por la libertad y los derechos del individuo cada vez más amplios como manera más digna de aproximarse al espíritu absoluto. Por otra parte idealiza el Estado como órgano indispensable para garantizar un orden racional de la sociedad. Y aunque se entusiasmó en algún momento por la Revolución Francesa, está lejos de considerar la república o la democracia el modelo al que hay que aspirar. Puesto que *Napoleón* o el absolutismo ilustrado también tenían su simpatía.

Esta ambigüedad política y social se reflejó en los movimientos que se originaron entre los sucesores de *Hegel* después de su muerte. Había dos fracciones bien opuestas una a la otra: los hegelianos de derecha empecinados en una interpretación religiosa y conservadora de su obra (entre sus exponentes figuraban *Gabler*, *Hinrichs* y *Daub*) y los hegelianos de izquierda (entre ellos *Bauer*, *Strauss*, *Feuerbach* y, durante un período, *Marx* y *Engels*) inspirados en el elemento progresista e ilustrador de su pensamiento. *Engels*, en su texto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* [véase ENGELS, 1969] resume esta situación posthegeliana así: «Como hemos visto, la doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. Personalmente, Hegel parecía más bien inclinarse, en conjunto —pese a las explosiones de cólera revolucionaria bastante frecuentes en sus obras— del lado conservador; no en vano su sistema le había costado harto más «duro trabajo discursivo» que su

método. Hacia fines de la década del treinta, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófico-elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí habían valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado. En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal-absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido.»(p. 20 y ss.).

El potencial «progresista» de *Hegel*, pero también su déficit, se manifiesta de forma muy particular en *Feuerbach* (1804-1872). Discípulo incondicional de *Hegel*, en el año 1841, a diez años de su muerte, publica un libro con el título *La esencia del cristianismo* donde se desdice radicalmente del ideario hegeliano que tilda de «idealista» y proclama un materialismo que culmina en la frase «Der Mensch ist, was er ißt» (en castellano: el hombre es lo que come). Hace furor este libro y se convierte en biblia de la vanguardia revolucionaria de la época y tampoco *Marx* y *Engels* se escapan de este entusiasmo feuerbachiano. El detonante del libro es el argumento que tras toda religión y particularmente la religión cristiana está la necesidad del ser humano de reconocer y reflejarse a sí mismo en una imagen idealizada del hombre. Sin embargo, lo que parece una declaración de guerra contra la Iglesia resulta ser el manifiesto para una refundación de la religión, basada ahora en una necesidad originaria arraigada en la psicología humana de la cual se alimenta el amor entre los hombres y particularmente entre los sexos. Así que estamos ante la metamorfosis del amor cristiano al prójimo hacia el amor carnal y ante el fenómeno de un materialismo de palabras que retrocede ante sus consecuencias y acto seguido invoca la religión y la psicología para legitimar sus objetivos.

Engels examina detalladamente esta contradictoriedad y este viraje «romantico» de *Feuerbach* cuya fascinación también atrapó a él. La negación del «hombre abstracto» de *Hegel*, de ese portador del espíritu absoluto, le empuja a fin de cuentas a otro ideal abstracto: un principio metafísico del amor que forma la base del amor entre personas y que hasta engloba su modo más palpable, el amor sexual. *Engels*, en la mejor tradición histórico-materialista, atribuye esta desfiguración de un impulso materialista y revolucionario a las peripecias de la existencia material de *Feuerbach*. Dice: «La culpa hay que echársela única y exclusivamente a las lamentables condiciones en que se desenvolvía Alemania, en virtud de las cuales las cátedras de filosofía eran

monopolizadas por pedantes eclécticos aficionados a sutilezas, mientras que un *Feuerbach* que estaba cien codos por encima de ellos, debía aldeanizarse y avinagrarse en un pueblucho. No tuvo, pues, *Feuerbach* la culpa de que no se pusiese a su alcance la concepción histórica de la naturaleza, concepción que ahora ya es factible y que supera toda la unilateralidad del materialismo francés» (p. 36 l.c.). *Feuerbach* pierde más y más el contacto con la realidad social y la lucha política y cuando llega la revolución de 1848 en Alemania (que más bien era una «intentona revolucionaria») le da tal susto que se retira definitivamente a su casa de campo. Y el campo de esta época era la «Alemania profunda» de verdad, un ambiente desconsolado y un desierto intelectual y cultural total.

Con lo que hemos llegado al final de nuestro recorrido un tanto vertiginoso por la historia de la filosofía occidental en busca de los raíces del materialismo, a saber el proyecto marxista. Según *Engels* es el materialismo histórico de *Marx* en el que desemboca el ocaso de la «filosofía clásica» que culminó en el sistema de *Hegel*. Ya se sabe qué era la conclusión que *Marx* sacó del desenlace hegeliano de la filosofía clásica: no dejar de un lado las reflexiones de *Hegel* y sus resultados, tildando su filosofía de un engendro estrafalario más del pensamiento occidental o como *Feuerbach* la vio, su extravío más abstracto y por ende inhumano. Más bien hay que considerarla como el nivel más avanzado de la reflexión filosófica que había hasta entonces, un logro del pensar humano aunque deformado a causa de su sesgo idealista. La primera tarea, entonces, consistió en rescatar y conservar su «núcleo racional» que *Marx* localizó sobre todo en su método dialéctico. A continuación la tarea consistió en potenciar la utilidad de este método, poniendo las cosas «boca arriba», es decir, despojar el razonamiento hegeliano de sus premisas idealistas y reinterpretarlo desde una visión materialista del mundo y los seres humanos. En otras palabras, se trató de dar una vuelta a la filosofía de *Hegel*, fiel a su propio principio dialéctico del progreso, impulsado por superar una tesis, sustituyéndola por su negación, la antitesis. Introduciendo la antitesis materialista, *Marx* puso manos a la obra hasta llegar, paso tras paso, a su análisis magistral que para él fue el *Capital*.

BIBLIOGRAFÍA

DESCARTES, R. (1993) *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Meditationes de prima philosophia - 1641). Hamburgo, Felix Meiner Verlag.

DIDEROT, M. *et al.* (1970-1980) *Encyclopédie ou diccionaire raissoné des sciences, des arts et des métiers*. Parma, Franco Maria Ricci.

DIEMER, A. (1962) «Materialismus». En: *Philosophie*. Frankfurt, Fischer Bücherei.

ENGELS, F. (1978) *La dialéctica de la naturaleza*. Madrid, Akal, D.L.

ENGELS, F. (1969) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid, Ricardo Aguilera Editor.

HEGEL, G.F.W. (1966) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.F.W. (1985) *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid, Sarpe, D.L.

KANT, I. (1984) *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara.

LEISER, E. (2000) «¿Cómo saber? El positivismo y sus críticos en la filosofía de las ciencias». *LLULL 23*, 357-397.

SPINOZA, B. (1987) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza, D.L.