

MARX Y EL PROBLEMA DEL HOMBRE

PAUL LUDWIG LANDSBERG

I.— *De Kant a Marx*

La posición de MARX se inserta dentro de una evolución histórica que es necesario precisar a fin de comprenderla.

Los filósofos paganos carecían, en principio, de la idea de una historia universal de la humanidad y de la concepción de una existencia esencialmente histórica del hombre. Ambas proceden del cristianismo. En efecto, la revelación sitúa al ser humano dentro de la economía de la salvación: de la Creación a la Encarnación, y de la Redención al juicio y al Reino de Dios, la condición humana está incluida dentro de una secuencia de acontecimientos de los que sale transformada. Los filósofos de la Ilustración pretendieron emancipar a la filosofía y a la ciencia histórica de la interpretación cristiana que, desde San AGUSTÍN hasta BOSSUET, habían recibido y secularizar así una tal concepción histórica del hombre; a partir de este momento, la historicidad del hombre no procede ya del drama temporal único e irreversible en el que participa, sino de su propia naturaleza que podría definirse por la autonomía de la razón respecto de sus tendencias animales, y por la perfectibilidad progresiva que le viene de esta libertad. Esta concepción, que ROUSSEAU propuso en las páginas antropológicas de su *Discours sur l'inégalité*, halló su formulación sistemática en la antropología y en la filosofía de la historia de KANT. Su última obra, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, nos la ofrece en forma sintética. El hombre *debe* colaborar en el advenimiento del reino de la razón en la justicia y en la paz, y *puede* hacerlo porque ésta exigencia no hace sino expresar su esencia misma de ser razonable:

El hombre puede lo que quiere.— Lo cual no expresa sino una pura tautología: puesto que lo que el hombre quiere según la exigencia de la razón moral imperativa, también lo debe, puede por tanto hacerlo, puesto que la razón no le ordena lo imposible.

La humanidad debe tender progresivamente hacia su perfección moral por un triunfo lento y penoso sobre su animalidad y, gracias a este mismo esfuerzo, llegar al estado de sociedad universal y perfectamente racional.

El género humano no puede progresar en la perfección de su destino sino por el trabajo de una serie ilimitada de generaciones; el fin está siempre por venir, pero la tendencia hacia este fin, a pesar de estar inhibida con demasiada frecuencia, nunca puede devenir totalmente regresiva.

En una tal doctrina, el carácter histórico del hombre no alcanza todavía su propia esencia; se fundamenta únicamente en su cualidad—sustancial y específica, es cierto—de ser razonable; pero, sin embargo, esta cualidad ha sido dada, en principio cuanto menos, una vez por todas. A pesar de que la naturaleza humana, en oposición a la naturaleza animal, comporta un progreso que constituye la unidad y el sentido de su evolución, sin embargo, esta naturaleza misma no está sometida al devenir, antes bien, la historia de la humanidad es la realización sucesiva de una posibilidad que le es esencial e inmanente. En una palabra, no es esta naturaleza misma lo que constituye un hecho histórico, sino su realización.

La antropología de FEUERBACH todavía lleva la marca de esta concepción del hombre. Sin embargo, hay una diferencia decisiva: para los pensadores del siglo XVII, la razón humana tenía un origen trascendente: Dios, que era la Razón misma y garantizaba su valor. Él era quien había creado una naturaleza humana que trascendía a la animalidad en todas sus formas, y preexistía como Idea a su propia realización.

Para FEUERBACH, este Dios ya no existe. El hombre, creador suyo, ha descubierto la verdadera naturaleza de esta proyección hecha a su imagen. Las cualidades que de esa forma había *alienado* vuelven a ser propiedad suya: Únicamente existen el hombre terrestre y su tarea mundana. Pero este hombre conserva todavía la universalidad de una idea encarnada. El carácter histórico de la naturaleza humana continúa siendo un carácter universal: lo constituye el progreso de la razón, y, para FEUERBACH, especialmente, el progreso de la autoconciencia. Para éste, el hecho de rechazar la idea de Dios no transforma la naturaleza del hombre, sino que le da únicamente una conciencia más clara y más directa de sí misma.

HEGEL, por su lado, había mostrado el carácter radicalmente histórico de la Idea, así como una cierta idealidad de la historia: el movimiento histórico no es sino el desarrollo de la idea según su dialéctica inmanente. Así, todavía más que en KANT, quedaba fuera de su filosofía el problema real del hombre, el cual se reduce a ser una expresión del espíritu universal y un medio con relación al movimiento histórico de la idea.

II.—El carácter radicalmente histórico del hombre en Marx

Después de este breve resumen histórico podemos comprender mejor el pensamiento de MARX. MARX, a la vez heredero y crítico de FEUERBACH y de HEGEL, concibió al hombre como un ser cuya realidad es únicamente terrestre y totalmente incluida dentro de la historia. FEUERBACH, que había destruido la idea de Dios, cometió el error de mantener la afirmación de una esencia universal del hombre, la cual suponía, en verdad, un creador para fijarle su vocación y su deber: para MARX, las ideas preexis-

tentes y las esencias universales no son sino una niebla que debe evaporarse simultáneamente con la idea de Dios, pero tal idea del hombre no es sino una quimera a la que no corresponde ninguna unidad real de la naturaleza humana y de su historia. Es preciso reconocerlo: el pensamiento ateo tiene también su lógica, a la que MARX fue más fiel que FEUERBACH. Para él, el hombre real no es sino el hombre dado en un momento de la historia, el hombre que resulta de unas condiciones terrestres determinadas, que ha sido formado por ellas y se transforma a lo largo de sus transformaciones, totalmente comprometido en el cambio perpetuo de la historia temporal y en la evolución continua de las sociedades humanas. El hombre de FEUERBACH era un burgués ateo que se identificaba orgullosamente con el hombre en general; el joven MARX opuso al punto de vista de FEUERBACH, que era, para él, el de la sociedad burguesa, el punto de vista del materialismo nuevo y de la "sociedad humana o de la humanidad socializada". El hombre de KANT era una *criatura* razonable, que realizaba su perfección libremente. El hombre de FEUERBACH era en primer lugar el creador y luego, por un progreso de la autoconciencia, el destructor de Dios. Los hombres de MARX son seres tales que uno no puede aislar de su situación social e histórica determinada, sin la cual su manera de ser y su comportamiento son totalmente incomprensibles.

Las consecuencias que derivan de esta concepción son importantes. El pensamiento se convierte en la expresión de un estado social determinado y debe seguir el movimiento de la sociedad de la que cada uno de estos estados no es sino un momento; su papel consistirá en tomar parte en la transformación del mundo social permitiendo a ciertos hombres tomar conciencia de la ley dialéctica que dirige su movimiento. MARX aplicará así el principal esfuerzo de su investigación en captar el movimiento de la sociedad capitalista actual en su transformación revolucionaria. Lo que ahora importa es el análisis de la realidad: no se trata ya, por ejemplo, de criticar las ideas religiosas tal como lo hacía con encarnizamiento la "izquierda hegeliana", sino de transformar la sociedad de forma que la fe religiosa se convierta en superflua. A la crítica metafísica le sigue la crítica social, y la especulación idealista es reemplazada por la economía política, que se convierte en una ciencia histórica: las leyes naturales y casi eternas de la economía clásica liberal son reemplazadas por el estudio de la estructura y de la evolución de la economía capitalista que ya no es tratada sino como una forma particular que pertenece a un momento dado de la historia. Tal es el pensamiento esencial del que SOMBART se ha convertido en el principal heredero. Esta economía desemboca en una crítica social que no se apoya, como el "socialismo utópico" inspirado en la filosofía de la "Aufklärung", en ideas trascendentes de libertad, de paz y de justicia; al contrario, no admite ya unas críticas que sean extrínsecas a las cosas, intenta que una función histórica progresiva se haga consciente de sí misma; y la limita a las dimensiones de un hecho social. El marxismo no juzga al capitalismo en nombre de un ideal o de una moral natural; muestra lo que es, cómo y por qué ha nacido, la influencia impulsora de su desarrollo, sus posibilidades actuales y su desaparición necesaria. El papel desempeñado por

la economía capitalista en la evolución de los medios técnicos es exaltado por MARX por haber contribuido al dominio del hombre sobre la naturaleza, mientras que el anticapitalismo "romántico" y "pequeño burgués" no tuvo sino desprecio, incomprensión y hostilidad para con la técnica y la industrialización. Pero llegará un momento en que esta misma evolución de los "medios de producción" invalidará a la economía capitalista; la verdadera crítica es el acto de conciencia que precede y anuncia este momento revolucionario, fruto él mismo de la evolución histórica. Fiel a HEGEL en esto, MARX descubre lo razonable únicamente en lo que existe, pero, en contrapartida, lo que existe, al cesar de ser razonable, cesa de existir y es reemplazado por la sociedad futura. Así, la sociedad clasista será reemplazada inevitablemente por la sociedad comunista, y el comunismo no es un ideal de espíritu, sino un hecho que se impone: "Llamamos comunismo, escribe MARX, al movimiento real que suprime (1) el estado presente". El hombre de esta nueva sociedad será un hombre nuevo que podrá prescindir totalmente de la divinidad, un hombre ateo y no, como FEUERBACH o BAKUNIN, teísta en sentido contrario.

III. — Evolucionismo y marxismo

Esta nueva concepción del carácter esencialmente histórico del hombre arranca del "Evolucionismo moderno", que preside toda la ciencia del siglo XIX. Según ella, la materia originaria es la que sin la intervención de ningún otro principio, únicamente por la complicación de los mecanismos vitales, produce la infinita variedad de las especies animales, y en definitiva al hombre mismo. La humanidad, resultado de una serie, larga y continua, de transformaciones temporales que asciende desde la materia originaria hasta los seres humanos, no es en absoluto la realización de una esencia común: en realidad, el género humano no se eleva sino progresivamente, gracias al trabajo social, por encima de la animalidad de que procede. De esa manera, los hombres crean realmente las cualidades que permitirán *posteriormente* distinguirlos de los animales; incluso la razón es un producto sucesivo del trabajo social. Por lo demás, la razón no es sino la noción que abarca un conjunto complejo de hechos sociológicos y psicológicos, pero de ninguna manera una esencia metafísica; la razón se crea aquí abajo en cada momento de la historia, y hablar de "noción universal del hombre", de "idea del hombre", no es sino dejarse engañar por una visión simplificadora de los resultados de la evolución histórica, los cuales sólo existen en virtud de la actividad social y sobre todo técnica del hombre.

Todo lo que se quiera, la conciencia o la religión, sirve para distinguir a los hombres de los animales, pero no comienzan a distinguirse de los animales sino a partir del momento en que *producen* sus medios de vida, acontecimiento que viene *condicionado* por su organización física.

(1) *Aufhebt*: término hegeliano que significa, a la vez, la destrucción del pasado y su integración al futuro en la marcha del progreso dialéctico.

Al emplear la expresión “condicionado” (*bedingt*), MARX eludía la verdadera dificultad que estriba en saber si, entre el comportamiento animal y el trabajo social del hombre, puede existir una evolución continua, o si se requiere la intervención de un principio nuevo. El hecho del trabajo social, ¿no implica ya una diferencia más profunda entre el hombre y el animal? Entonces, ¿es posible un acuerdo entre la idea marxista del hombre y el evolucionismo materialista? La cuestión se hace más insidiosa si se hace referencia a un texto esencial del *Capital*, donde se entiende el trabajo humano como un proceso en el que el hombre transforma la naturaleza que le rodea, y, a través de la dialéctica inmanente a su acto, “transforma al mismo tiempo su propia naturaleza”: pues el hombre está incluido totalmente en el devenir. MARX prosigue su pensamiento distinguiendo del trabajo instintivo y animal el trabajo humano, cuya característica reside en la preexistencia de un plan a la actividad. La araña o la abeja no poseen, según MARX, un plan que preexista a su trabajo, mientras que la voluntad del hombre permanece atenta, a lo largo de todo su trabajo, a las directrices de un plan. MARX añade aquí, a la fuerza natural del hombre, un esfuerzo consciente que procede de la personalidad humana; casi parece afirmar lo mismo que MAINE DE BIRAN, cuya doctrina central estriba en considerar el esfuerzo voluntario como la actividad específica del hombre. A pesar de que MARX no niegue que el trabajo específicamente humano es el producto de una evolución continua a partir del trabajo instintivo y animal, es ciertamente evidente que una hipótesis como ésta toparía con las más graves dificultades, puesto que la diferencia de las dos formas de trabajo es de orden cualitativo y puesto que el trabajo instintivo no es susceptible de progreso. Es ciertamente evidente que hay un principio de evolución inmanente al trabajo consciente, ya que es propio de la naturaleza de este trabajo el perfeccionarse incesantemente hasta desembocar en el trabajo científicamente ordenado, mientras que la primera araña tejía ya su tela, en principio, de la misma manera que las arañas actuales, puesto que no habría podido existir sin este instinto al que debe su subsistencia. Entre este trabajo y el del hombre hay, pues, un hiato, el hiato que separa una actividad esencialmente rutinaria de otra específicamente progresiva, y la cuestión del origen del hombre, en posesión de sus cualidades conscientes, no queda por ello mismo resuelta. El hombre, tal como lo entiende MARX en función del trabajo social, no posibilita la continuidad que quería establecer entre el animal y el hombre, postulado éste del evolucionismo.

IV. — El hombre

Después de las precisiones precedentes, quizás estaremos en mejor situación para despejar algunos rasgos característicos de la interpretación marxista de la humanidad.

1. Cada hombre es un ser finito y fragmentario, imposible de aislar de la realidad restante. Según el panteísmo romántico, el hombre tendía a identificarse, por una participación que se podía llamar sentimental, al

infinito. Con arreglo a HEGEL, la conciencia personal se identificaba con el absoluto por medio del pensamiento filosófico. En el teísmo de un I. H. FICHTE, por ejemplo, la persona humana era finita a fuer de criatura. Conforme a FEUERBACH, el hombre es finito porque es esencialmente un ser terrestre. Para MARX, cada hombre individual es finito porque es un ser social, que toma su parte en el trabajo social y lucha contra la materia adversa, y contra los otros hombres cuyos intereses son opuestos al suyo.

2. Para MARX, ningún hombre existe ni puede existir al margen de la evolución histórica; la humanidad es una mera noción, una abstracción cómoda para designar a la masa de los individuos particulares que existen y viven cada uno a su manera, según sus condiciones sociales siempre diversas, dentro de sus diferentes clases.

3. La evolución continua de la materia engendra al género humano. Lo que pertenece propiamente a los hombres, y que no se encuentra en los animales, les viene de la evolución social, y no hay entre el hombre y el animal diversidad de esencia, sino simplemente un número más o menos grande de diferencias empíricas; cada una de éstas es una consecuencia de la diferencia fundamental que existe entre la vida animal y la *sociedad* humana.

Ante una filosofía que defiende tales tesis, ¿puede hablarse de antropología? ¿Existe todavía un problema del hombre para MARX? La crítica destructiva de la antropología de FEUERBACH es hasta tal punto radical que uno puede preguntarse si acaso deja subsistir todavía algún problema positivo acerca de este asunto. Notemos, sin embargo, que, en su intención última, la antropología no es el análisis de una noción universal del hombre, cosa que por otra parte no ofrecería ningún interés para un pensamiento marxista; su misión fundamental consiste en penetrar la realidad humana; ahora bien, ¿qué duda cabe de que esto es lo que MARX se propone? Todas sus críticas y negaciones implican una concepción determinada de cada hombre en la historia, un estudio de la humanidad considerada como un acontecimiento real, histórico, polimorfo, y por consiguiente una antropología filosófica. Pero, radicalizado el carácter histórico de la existencia humana, el problema del hombre se identifica con el problema de la historia.

V. — *La historia*

La historia ya no es para MARX lo que era para HEGEL: la realización de la idea por sus propias fuerzas; también la idea es un producto del movimiento histórico. Este movimiento arranca de la lucha entre el hombre y la materia, puesto que el hombre necesita la naturaleza material para satisfacer sus necesidades elementales, las necesidades biológicas, que preceden a todas las demás porque están en la base de la vida humana. A lo largo de esta lucha, los hombres establecen entre sí unas relaciones sociales determinadas de las que surgen, conforme a la evolución misma de la lucha,

los momentos concretos y sucesivos de la historia de la humanidad o de la humanidad histórica. Las victorias del hombre sobre la naturaleza le hacen pasar de las sociedades primitivas a las sociedades más evolucionadas; la especialización del trabajo y la distinción de las clases nace de la transformación de esta lucha entre la sociedad humana y la naturaleza material, y, asimismo, la sociedad sin clases surgirá de una evolución de la producción material de la sociedad. Guardémonos, sin embargo, de esquematizar de una manera simplista este conjunto de procesos: MARX admitía una influencia recíproca entre los diferentes factores, e incluso la reacción de un factor sobre la esfera de influencias que lo había producido. Pero, en definitiva, el fundamento de la dialéctica real de la historia es la lucha de la sociedad para asegurar la vida humana. Por otra parte, sería erróneo querer ver en esta lucha permanente una "esencia del hombre". Se trata simplemente de constatar una verdad empírica: este factor es el único duradero en la historia, porque siempre el hombre, para subsistir, ha tenido que satisfacer sus necesidades primarias. Las relaciones de producción, las célebres *Produktionsverhältnisse*, no son sino las relaciones sociales entre los hombres, que resultan en un momento dado de la evolución de la relación fundamental entre el trabajo humano y el mundo material. Sobre este tema, uno de los textos más claros se encuentra en la introducción a la *Crítica de la economía política*: la realidad primordial y duradera de la evolución humana es "la producción social de la vida, en función de la cual se establecen unas relaciones necesarias entre los hombres: las relaciones de producción". He aquí por qué nada hay más superficial que intentar hacer sostener a MARX la absurda idea de que los hombres no cuentan para nada en la historia. Ciertamente, no son libres, pero, sin embargo, no por ello dejan de desempeñar un papel irremplazable en la dialéctica de su historia. Son ellos quienes viven socialmente su vida, contribuyendo así, en su lucha contra la materia exterior, a constituir el conjunto de las relaciones sociales. MARX denomina esta doctrina "el humanismo real", y a pesar de que tenga una idea unilateral, estrecha y mutilada, de la realidad humana, como más adelante veremos, no por ello es una ficción, sino que, por el contrario, lo que pretende es acercarse a ella.

Las diferentes estructuras de las sociedades, e incluso las diversas ideologías de los hombres dependen en última instancia de las relaciones sociales, siendo éstas a su vez inmanentes a la organización del trabajo material: el ser precede a la conciencia, y la vida material, que es como el núcleo elemental del ser, precede a las capas que son, a la vez, más evolucionadas y menos necesarias. Tal es la tesis central de esta concepción "materialista", que, sin duda, no se mostrará como excesivamente enigmática: esta concepción es *materialista* porque interpreta la historia en función de la satisfacción de las necesidades materiales de los hombres y de sus relaciones con la naturaleza material exterior, que es indistintamente un medio y un obstáculo para esta satisfacción. Para esta antropología, el hombre no se define ya por el diálogo que mantiene con Dios, no es ni su criatura ni su amigo, tampoco es una participación de la Razón o de la Idea, sino, únicamente, a lo largo de un proceso dialéctico sin fin, a la vez criatura y creador

del mundo material que le rodea. Junto con éste forma la unidad constitutiva del movimiento de la evolución. A falta de la eternidad, el hombre tiende hacia el futuro, no porque lo prefiera al pasado, ni para realizar un ideal, sino porque el futuro es la dirección hacia la cual se dirige la evolución; la oposición kantiana entre el querer, el poder y el deber pierde aquí todo sentido: para MARX, el comunismo es una tendencia de hecho, y no es en absoluto un ideal de la voluntad. Ya no hay ningún tipo de tensión entre lo que debe ser y lo que será, porque el deber ya no tiene ninguna relación con la moralidad, sino que está implicado en el movimiento mismo de la evolución empírica. Su identificación final es una mera tautología. Hablar de *ideal*, de un estado *preferible* a otro, significa ya admitir un cierto dualismo, que falta en absoluto en el pensamiento marxista. Ciertamente que hay una voluntad que tiende, a través de la lucha de clases, hacia la sociedad comunista sin clases: la voluntad del proletariado; pero ésta no actúa sino debido a la presión de la condición actual de la clase proletaria en el mundo capitalista, y no debido a la influencia de un ideal. Esta voluntad, producto necesario del orden social, no se distingue en su principio de cualquier otra fuerza del movimiento dialéctico de la historia: la conciencia de la clase proletaria, como toda conciencia, es un producto de las realidades sociales, y, en primer término, de la concentración industrial; pero el resultado de su acción sobre la evolución de la sociedad no queda anulada por ello. En el seno de ese flujo incesante de la realidad, todo es acción y reacción, pero con la consecuencia de que la conciencia no puede ser sino el factor subjetivo y secundario que acompaña a la evolución de los medios y de las relaciones de producción. En todo ello, nada se opone a la interpretación materialista de la historia, imposible encontrar ningún idealismo, ningún dualismo, ningún indeterminismo. Al contrario, el determinismo es aquí absolutamente riguroso.

VI. — *El conocimiento*

Pero, ¿cómo explicar la conciencia del hombre que analiza la evolución? ¿Cómo concibió MARX su propia actividad de pensador? La posición de HEGEL era, a ese respecto, cómoda, y, podría decirse, confortable: los hechos históricos expresaban el movimiento de la Idea, y el filósofo podía así conocerla de una manera íntima y adecuada. Pero si los hechos históricos son unos datos reales externos a la conciencia, y si sus leyes son unas reglas inductivas fundadas en ellos, la situación del pensamiento se hace entonces precaria. Conviene recordar aquí que, según la lógica interna de la doctrina marxista, tanto el pensamiento como la conciencia participan totalmente en el movimiento del conjunto de los hechos, y no son sino un hecho entre otros. En consecuencia se hace imposible admitir un conocimiento *objetivo*, en el sentido tradicional del término, del mundo histórico, que es, para MARX, el único mundo real y el único susceptible de ser estudiado. Por ello los científicos marxistas se han mostrado totalmente consecuentes con sus principios al aplicarlos al estudio de la naturaleza extra-humana. ¿Acaso no forma parte, siendo el polo opuesto y complementario de la sociedad

humana, de la unidad dialéctica del devenir real? Las ciencias se convierten entonces en unas fuerzas que permanecen inmanentes a la historia y que nada son fuera de ella. Porque la naturaleza en sí no existe, como tampoco la humanidad en sí; la *naturaleza*, que es el producto de la ciencia, corresponde a un momento determinado de la evolución del trabajo social. Una transformación tan radical de la noción del hombre como la operada por el marxismo tenía que arrastrar consigo un cambio en la concepción de la ciencia, puesto que la antropología y la teoría del conocimiento están implicadas. La misma lógica que, de la negación de Dios concluía la negación del hombre, debe conducirnos también a rechazar las ideas universales de conocimiento y de verdad como si se tratasen de quimeras. El marxismo, como todo empirismo y todo nominalismo consecuente, desemboca en el pragmatismo. La crítica marxista dirigida contra W. JAMES es la crítica de un pragmatismo dialéctico e histórico contra un pragmatismo no-dialéctico y no-histórico. No cabe duda de que MARX había ya anticipado el principio fundamental del pragmatismo, y de que incluso lo superaba en un cierto sentido. He aquí, por ejemplo, una de las *Once tesis sobre Feuerbach*:

La cuestión sobre si el pensamiento humano es capaz de alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. Es en la práctica donde el hombre debe probar la verdad de su pensamiento, es decir, su realidad, su poder, su "aquendidad" (2). La cuestión acerca de la realidad o de la irrealidad, la verdad o el error de un pensamiento desvinculado de la práctica, es una mera disputa escolástica.

La verdad es, pues, una noción pragmática que no se define por la relación entre la afirmación del pensamiento y lo que es, sino por la relación entre el acto del pensamiento y el movimiento que aquél contribuye a realizar en el futuro. Una teoría sólo es verdadera en un momento histórico y en la medida en que es capaz de conducirnos hacia una nueva fase del movimiento de la historia. Éste es el sentido de la más famosa de las *Once tesis*:

Hasta ahora los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diferentes maneras. Ahora bien, de lo que se trata es de transformarlo.

Conforme a esta tesis, MARX se lanza a una actividad gigantesca, de tipo esencialmente especulativo; pero no intentemos ver aquí una contradicción entre la doctrina y la vida, puesto que la tesis no invita al abandono de la vida especulativa, sino que lo que exige es una especulación que sea transformadora de la realidad, y ciertamente, para MARX, en esto consiste esencialmente la verdad.

Pero, creer que esta acción de la conciencia pueda crear por sí misma

(2) "Aquendidad": *Dieesseitigkeit*, término utilizado por FEUERBACH para designar un pensamiento inmanente a las cosas de la tierra.

alguna cosa significaría todavía una actitud un tanto idealista, a pesar de que se trate de un idealismo práctico; la acción de la conciencia tiene una fuerza muy limitada y sólo participa en la evolución, de la que es un producto necesario, por una actividad reducida que MARX caracterizó como actividad mayéutica. El nacimiento del mundo nuevo es necesario y la toma de conciencia de esta necesidad puede ciertamente ayudar a su alumbramiento, pero sin causarlo de ninguna manera. Los que piensan ver aquí un fallo del determinismo marxista olvidan que, para MARX, la conciencia también está rigurosamente determinada por la evolución social. Pero, cambiada así la noción de verdad, la participación en la evolución, lejos de ser un obstáculo, será para el pensamiento un medio de alcanzar la verdad, que consiste en participar en una evolución que prolonga ella misma. El papel que desempeña el pensamiento comunista consiste en expresar, por su participación en ella, la tendencia de la humanidad hacia la sociedad comunista, y el criterio decisivo de su verdad se encontrará en los efectos que entonces acontecerán. Este pensamiento, como toda conciencia, no es nada más que un fenómeno secundario, producto del estado social. El marxismo se entiende a sí mismo como una necesidad que interviene en un momento dado de la evolución de las cosas, al igual que HEGEL concebía su filosofía como una intervención necesaria para que el movimiento de la Idea llegara a su fin. Desde este punto de vista, es ciertamente evidente que se hace difícil definir la falsedad de una teoría; sólo puede hablarse de *ideologías* falsas en la medida en que están condenadas a perecer las clases engendradas por las tendencias sociales que aquellas expresan. Así, por ejemplo, la economía política burguesa es actualmente falsa porque la burguesía es una clase condenada, mientras que hay coincidencia e incluso identidad entre la verdad del marxismo y la victoria final del proletariado: esta victoria será la prueba demostrativa de la interpretación justa de la evolución social por el marxismo; interpretación que le ha sido posible porque participaba en su verdadero movimiento. Hay aquí, claramente, una especie de círculo vicioso: la valoración de las ideologías y el criterio de esta valoración presuponia ya la verdad del marxismo, y, en consecuencia, a pesar de que este encadenamiento de ideas sea sumamente lógico en sí mismo, salta a la vista su incapacidad final de fundamentar la certeza definitiva. Es imposible escapar del escepticismo cuando se ha destruido la idea de verdad objetiva — idea que sirve de guía, en realidad, para todos los espíritus.

VII. — *La persona*

Preguntémosnos ahora, en lugar de proseguir una crítica que superaría el marco de este estudio, lo que podría responder el marxismo a un hombre deseoso de dirigir su existencia y que le solicitara una regla de conducta.

Lo más verosímil sería esta contestación: "Tú eres un ser social que ha nacido en un momento determinado de la evolución social, y te encuentras dentro de una determinada situación vital, perteneces a una clase definida:

no tienes, pues, que hacer ninguna elección, únicamente tienes que actuar y tu actuación estará en conformidad con el momento histórico en que vives y con tu condición. Si eres un intelectual, puedes enrolarte en el proletariado, pero tu adhesión y tu misma concienciación no son sino el efecto estrictamente determinado de la proletarización real de tu propia situación social". — "Pero, replicará el hombre, esta respuesta únicamente me dice que siempre he actuado como tenía que actuar, y que siempre actuaré igualmente. La respuesta no responde a mi pregunta. Este determinismo sólo tiene el valor de una actitud retrospectiva, pero no hace referencia alguna al problema que me plantea la vida. Mi cuestión no ha sido resuelta: sólo ha sido eludida."

En efecto, se puede pretender, en verdad, que jamás ha existido un solo *marxista*, quiero decir, un solo hombre cuyas decisiones concretas, sean políticas o no, hayan sido motivadas esencialmente por unas posturas marxistas. El mismo MARX, incluso cuando pensaba el marxismo, obedecía a unos motivos de orden totalmente distinto. En el alma de cualquier hombre, también en la del que se pretende marxista, existe un lugar para el deseo de justicia, para el odio y para el amor, en una palabra, para un ideal. El abismo entre los verdaderos motivos de una acción buena o mala y la teoría determinista, por la cual se explica posteriormente, es inevitable.

Algunos marxistas, cuya existencia he podido seguir durante largos años, demuestran en la práctica un "idealismo" indudable, mientras que muchos de sus adversarios que proclaman el idealismo ponen su "fe idealista" al servicio de intereses estrictamente materiales. Sin duda es mejor actuar bien y pensar mal que a la inversa, pero esta constatación no debe detener nuestra crítica, y el valor moral de algunos marxistas no demuestra en absoluto la verdad de la doctrina: distinción que se impone aquí por el hecho de que el marxismo no da ninguna directriz al hombre para conducir su vida y que, por consiguiente, los motivos personales exclusivamente, de valor muy distinto, pueden intervenir en las decisiones del "marxista". Resulta inevitable que, en la práctica, los errores de la doctrina atenten gravemente contra las intenciones personales, incluso rectas, de sus partidarios.

No sabríamos, en efecto, insistir demasiado en ello: la vida de la persona humana, en cuanto tal, no ha sido tomada en cuenta por el marxismo por la simple razón de que su determinismo conduce a la negación misma de la persona. Para el marxismo, el hombre es únicamente un ser social que actúa en función del grupo; el *individuo* y también la *persona* desaparecen. La verdad es más compleja: el hombre, sin duda, es siempre y necesariamente un ser social, pero sus actos dimanen en última instancia de un centro más profundo que la sociedad, y sus opciones fundamentales proceden de su libertad. Los distintos colectivismos, al negar la supervivencia personal, desestimarán siempre esta dimensión fundamental del hombre. Si la muerte, en efecto, destruye al hombre en su totalidad, sólo la sociedad perdura y puede dar a nuestra existencia terrestre un sentido que resista a la certeza del morir. Pero, estamos ciertos de ello, es el alma y no la sociedad la que es inmortal. La *socialización del hombre* es, pues, uno de los más graves peligros del mundo moderno. Pero no es exclusivamente el

marxismo quien trabaja en esta dirección. Ahora bien, sean las que sean las influencias de clase o raza, existe en el centro del hombre una libertad que reacciona frente a ellas, y que, adoptándolas o rechazándolas, constituye en definitiva a la persona. El individualismo consiste en el error de querer aislar al hombre de la sociedad, pero el colectivismo también es un obstáculo para reencontrar al hombre integral.

VIII. — *El humanismo marxista*

A pesar de las severas críticas, que creemos haber justificado suficientemente, no desestimamos ni el interés ni el valor que el marxismo puede tener. Será un mérito perenne de la filosofía de MARX el haber planteado, más radicalmente que KANT y más concretamente que HEGEL, el problema del carácter histórico del hombre, de su "historicidad". No podemos intentar ofrecer aquí un ensayo de solución de este gran problema de la unidad y de la multiplicidad de la humanidad. Sería preciso mostrar que la unidad real del hombre a través de la historia no se fundamenta en la permanencia de sus necesidades elementales; pero esto no quita el que MARX haya tenido razón al recordarnos, contra un idealismo falaz, la realidad, primaria en cierto sentido, del hombre corporal y de sus necesidades. Si ciertamente no vivimos sólo de pan, el pan cotidiano es la primera de las gracias que el hombre implora. Definir el hombre como "una cosa que piensa" o como "un alma alojada en un cuerpo" denota orgullo y es insuficiente. Si hacemos notar contra MARX que la persona tiene un polo espiritual, que en el alma de cada hombre existe un lugar secreto donde puede y debe encontrar a su creador, no por ello dejamos de reconocer con él que cada uno de nosotros es un ser corporal que debe comer, beber y dormir, y que debemos trabajar por ello. Hay algo de verdaderamente criminal en un idealismo de biblioteca, que ignora o que trata como bagatela despreciable el combate de toda una humanidad por su pan cotidiano. *¿Primacía de lo espiritual?* Sí, sin duda, pero sólo en un cierto sentido. En efecto, el hombre no existe en última instancia sino para un fin esencialmente espiritual, aunque la Iglesia, que enseña la resurrección, no profesa ningún desprecio por este cuerpo que se convertirá en el órgano del espíritu y será asociado a su gloria.

Pero esta primacía de lo espiritual no consiste simplemente en la negligencia de lo material. El asceta tiene el derecho e incluso el deber de renunciar a cualquier satisfacción sensible, si tal es su vocación divina, pero, ¿qué diremos del hombre político, mundano y satisfecho, que trata de "materialismo sórdido" la aspiración de la masa obrera a una vida no miserable? ¿Quién de los dos, en este caso, es más materialista, el rico o el miserable? ¿Acaso no hay una justa reivindicación en este supuesto materialismo del pobre? ¿Es exclusivamente falta suya que las preocupaciones materiales se le impongan hasta el punto de ocultarle con demasiada frecuencia las realidades del espíritu? Uno de los deberes de la sociedad humana es el de velar para que todos posean un mínimo de bienestar: la miseria, aun-

que pueda ser, en ciertos casos, una condición de salvación, ordinariamente es la madre de muchos males. Por lo demás, no nos vemos reducidos a una alternativa entre materialismo marxista e idealismo burgués. El marxismo tiene, al menos, el mérito de poseer una concepción “realista” de las cosas — “realista” está tomado aquí en su sentido estrictamente filosófico —, y de no negar orgullosamente la existencia de un no-yo para limitarse exclusivamente a la afirmación de la conciencia. Una concepción cristiana y total del mundo y de la naturaleza humana debe despejar las verdades parciales de cada doctrina e integrarlas en una concepción completa del hombre, a la vez espiritual y corporal.

Esta antropología cristiana puede servir entonces de base a una filosofía personalista de la sociedad inspirada por la justicia y el amor. El humanismo de MARX, aunque es real, no es sino *parcial*, y, para escapar del más funesto de los errores, debe ser trascendido por un *humanismo integral*. Pero este humanismo parcial tiene, al menos, el mérito de recordarnos que, a despecho de un idealismo fácil, los problemas sociales que plantean las condiciones de una vida humana en nuestra sociedad industrial no pueden ser dejados sin solución, si se quieren evitar las peores catástrofes. Un simple cambio de conciencia no sabría ser una solución para una filosofía que es a la vez espiritualista y realista: es preciso también transformar el mundo en el que vivimos.