Revista de los Archivos Nacionales

Director: Gral. Jorge Volio

La Historia tiene su majestad augusta: la lisonja la envilece, la mentira la afrenta, sólo la verdad le da vida. - **FEDERICO GONZALEZ SUAREZ**, Arzobispo de Quito

Publicación bimestral	Distribución gratuita

Año VIII	Julio y Agosto de 1944 San José, Costa Rica, Centroamérica	Nos. 7 y 8

La filosofía de Karl Marx

Por el Dr. Carmelo Scalia

La filosofía de Marx juzgándola por las notas que redactaba Marx en Bruselas en 1845, cuando criticaba las doctrinas de Feuerbach parte, en metafísica, de una posición idéntica a la de Hegel.

Con todo, las reminiscencias hegelianas no son para Marx sino un correctivo puesto al materialismo de Feuerbach.

Este que en Heidelberg había abandonado al teólogo Paulus para venir a escuchar en Berlín la síntesis de la razón y de la tradición que Hegel exponía entonces a sus oyentes—se separó más tarde de su nuevo maestro para entregarse al sensualismo más radical. El punto de separación entre Hegel y Feuerbach radica en la fenomenología. A la lógica de Hegel, Feuerbach opuso la intuición sensible. Basándose en el esfuerzo muscular y la presión que ejerce el mundo exterior sobre el órgano sensorial, él veía una *realidad* en lo que Hegel llamaba la *ilusión* de lo particular (cf. Albert Levy, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la litterature allemande París, Alcan, 1904, p. 39). Hegel hace descender lo absoluto trascendente de Schelling a la *realidad* y lo identifica con el *devenir*. El yo y el no—yo no proceden de un absoluto inmóvil, el absoluto no es sino el processus que los engendra. Este processus es racional, puesto que todo está escrito en la naturaleza con ca-

---

N. del D.—Tuvimos el honor de ser condiscípulos del Dr. Scalia en la Universidad de Lovaina (Bélgica); concluídos los cursos en Lovaina, Carmelo Scalia, que era uno de los mejores talentos de la clase, marchó a Berlín, a perfeccionarse en el conocimiento de la lengua y de la fisosofía alemanas, profundizando esos estudios como solamente pueden hacerlo quienes se dedican exclusivamente a ello. El artículo que reproducimos hoy, tomado de la *"Revue Neo-Scolastique"*, fué traducido del francés por una eminente personalidad que reserva su nombre, pero a quien rendimos nuestros más cumplidos agradecimientos.

La simple lectura de este artículo convencerá al menos entendido, de que el Marxismo, filosofía política y base espiritual del comunismo (en Costa Rica se llama hoy "Vanguardia Popular") es absolutamente incompatible con la doctrina católica.

racteres racionales y el absoluto no es en el fondo sino la razón misma, el *espíritu* que encuentra su más alta expresión en el hombre, pasando por los grados sucesivos de la naturaleza inorgánica y viviente. En ninguna parte el principio fundamental del idealismo, la *relatividad universal,* fué mejor afirmado.

Es la negación radical de la *cosa en sí,* subsistencia propia e independiente que da a la realidad cierta interioridad incomunicable. Si todo es un esponjarse fuera de sí, sí todo es *relativo* nada puede considerarse *aislado,* nada puede ser tomado fuera de sus relaciones, sin evaporarse en una contradicción. (M. Georges Noël, La lógica de Hegel, París Alcan, 1894.)

De esta reflexión brota el método dialéctico. Porque, si el ser considerado aisladamente se niega en su contradictoria, no se niega sino en apariencia, porque reaparece inmediatamente en la *síntesis* de los dos términos de la oposición. Hegel no rechaza el principio de contradicción, afirma que se puede pensar la contradicción sin poder sin embargo permanecer en ella. La causa está en nuestro poder de abstracción, que nos permite aprehender la realidad en sus momentos ideales abstrayendo cada uno de éstos. En seguida debemos necesariamente usar de la consideración sintética: sólo ella agarra la realidad verdadera. Tales son el principio motor y el ritmo de la lógica hegeliana. La contradicción resuelta en la primera unidad, reaparece en una forma nueva para desaparecer y reaparecer de nuevo hasta resolverse en fin en la unidad definitiva.

Si la realidad verdadera reside en la consideración sintética es que los momentos abstractos; tesis y antítesis, no preceden sino lógicamente. En el orden ontológico, la idea más completa, explicando y suprimiendo la contradicción no es el *resultado* sino el *principio* que hace posibles las consideraciones abstractivas del proceso dialéctico mismo. Así del pretendido *panlogismo hegeliano* no subsiste sino con la ilusión de sus intérpretes. En efecto, si Hegel ha tomado el ser como punto de partida de su dialéctica, no ha hecho de él un *principio absoluto.* Por lo demás, como él mismo lo advierte a sus lectores y en varias ocasiones, la *síntesis*—unidad de la tesis y de la antítesis—es una unidad que preexiste a sus elementos y contiene en cierto sentido más que éstos, puesto que a su vez es el momento abstracto de una unidad, de una síntesis ulterior (cf. Georges Noël, La Logique de Hegel, p. 16.)

Esto nos permite precisar lo que Marx toma de un método con el cual no ha hecho más que *coquetear* según él mismo lo confiesa (Kokettieren, es su propia expresión.)

Además de la influencia hegeliana Marx padece la de la filosofía materialista de Feuerbach. Valdría la pena de ver cómo esa segunda corriente del pensamiento filosófico contemporáneo se encadena a la primera. Digamos solamente aquí que ya para Hegel la *Idea creatriz* no es la inteligencia consciente de sí misma: ésta debe ser servida por el organismo cerebral. Si además se reflexiona en que las doctrinas fundamentales del dualismo espiritualista la creación, la inmortalidad del alma individual, el libre albedrío—son negados lo mismo en el idealismo que en el materialismo—se pregunta uno cuál es en

el fondo la diferencia que separa esas concepciones monistas de la naturaleza. Por lo mismo, la izquierda hegeliana renunciando a las deducciones triádicas de la dialéctica y afirmando sin ambajes que la materia es la verdadera y única realidad y el conocimiento sensible el verdadero y único conocimiento, se acercaba mucho al materialismo de Feuerbach. Sabemos por Engels el buen éxito que éste último obtuvo en el grupo más avanzado de los jóvenes hegelianos.

La fenomenología es el punto de separación de Feuerbach y de Hegel, ya lo notamos antes. Digamos una palabra del método *antropológico* de Feuerbach. Es característico, y tuvo también gran influencia en el autor de *El capital*.

Feuerbach pretende llevar la humanidad a retractar las proyecciones ideológicas que ha hecho de sus facultades, de sus temores y de sus deseos *en el cielo*. Las tres célebres obras de Feuerbach: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad; La esencia de la religión; La esencia del cristianismo*, expresan este método que se inspira en este principio filosófico: el hombre no puede superar su propio sér; luego debemos hallarlo en todo lo que a él se refiere. De ese principio análogo al principio positivista de Augusto Comte, brota el método antropológico que el autor aplica al estudio filosófico de las religiones, ayudándose del *principio de actualidad*. (Harold Höffding, Histoire de la philosophie moderne, p. 283.)

Este último permite lo mismo en filosofía y en historia que en geología—remontar el curso de las edades históricas y prehistóricas, concibiéndolas según lo que se pasa actualmente al rededor de nosotros.

El mismo método ha sido seguido por el italiano Antonio Labriola (Socialismo y Filosofía, p. 166, París Giard et Briere, 1899.)

Conocidas son las conclusiones a que llegó Feuerbach. Apoyándose en la concordancia del contenido de la Fe con los deseos humanos ensaya una interpretación sicológica de todos los dogmas, y concluye que Dios y todo el orden sobrenatural no son sino la objetivación de las necesidades, de los temores, de las esperanzas, y de los deseos del hombre. El secreto de la teología está en la antropología, la teología conviértese en una verdadera teogonía, porque los dioses nacen, viven y mueren con las necesidades y deseos humanos que deben satisfacer. El Dios creador es la personificación de la naturaleza. El hombre atribuye a Dios calificaciones que no son sino una proyección de sus propias facultades. La religión nace del sentimiento de dependencia y del instinto de conservación. Más, agrega Feuerbach, si es cierto que hay que respetar a la naturaleza, nuestra madre, no se debe olvidar que llegados a la vida consciente hemos alcanzado nuestra mayoridad. Esta conclusión concuerda con el idealismo hegeliano para quien el absoluto es la razón personificada en el hombre. Sin embargo, Hegel afirma de una manera vaga y equívoca *que la conciencia del hombre y de Dios es la conciencia que Dios tiene de sí mismo en el hombre*. Feuerbach al contrario proclama francamente que *para tener el conocimiento de Dios, al hombre no tiene más que conocerse a sí mismo;* por consiguiente, que la existencia de los hombres y de

la naturaleza no está condicionada por la existencia de Dios: lejos de eso, la creencia en la existencia de un Dios personal reposa sobre la existencia de la naturaleza que entrega al hombre la materia con la cual hace su Dios a su imagen y semejanza (cf. Albert Levy, La philosophie de Feuerbach, ps. 130, 133, 150.)

Es ante todo el humanismo de Feuerbach, lo que entra en el materialismo histórico, corregido por la influencia hegeliana. De ese modo Marx se separa de los *verdaderos* socialistas. Estos, fieles a las doctrinas de Feuerbach, son en todo sus discípulos perfectos. El humanismo es, en efecto, la consecuencia natural de la crítica de la religión. Era también el fin que perseguía Feuerbach porque como él mismo lo confiesa, si trataba en sus escritos de cuestiones teóricas era en vista de un resultado práctico social.

Según él la religión ha producido la miseria y la desolación en la tierra. El hombre habiendo cedido a Dios sus mejores facultades, esperando encontrarlas en una vida inmortal, se ha aniquilado así mismo. Es así como subsiste la muerte precoz, la muerte que resulta de la miseria, del vicio, del crimen, de la ignorancia, y de la barbarie (Albert Levy, La philosophie de Feuerbach, p. 86.)

Dios ha sido el gran enemigo de la humanidad (Hay que volver al hombre a las cosas reales y entonces a las inquietudes utópicas de la otra vida se substituirá el cuidado de mejorar la vida presente.)

El mismo Feurbach, declara como quiere por su naturalismo poner remedio a la *cuestión social.* Yo niego a Dios, ésto quiere decir para mí: *yo niego la negación del hombre.* A la posesión ilusoria, fantástica, celeste de Dios que entraña por consecuencia natural, necesaria, en la vida real, la negación del hombre, yo substituyo la posesión sensible, real que trae por consecuencia necesaria la posesión política y social del hombre. La cuestión de la existencia o de la no existencia de Dios se reduce para mí a esta otra de la no existencia o de la existencia del hombre. Sin duda yo no pretendo curar sino los males que tienen su origen en la cabeza o en el corazón más que en el estómago y que sufren sobre todo los hombres. Pero, ¿acaso no existen aún muchos males de estómago que provienen de la cabeza? (Werke I Introducción citada por A. Levy, p. 49.)

Marx no podía menos que simpatizar con tales doctrinas y la teoría de la ilusión religiosa desempeñó un gran papel en la orientación de su pensamiento y de sus estudios. Claro, Marx no se detuvo ahí. A las ilusiones nacidas de las contradicciones y de las necesidades del individuo particular añadió las creencias derivadas de la organización de la sociedad en clases. El puede entonces reprochar a Feuerbach el no haber visto en el sentimiento religioso un *producto social;* más no es menos cierto que de la *Essence du Christianisme* saldrán las doctrinas fundamentales del materialismo histórico. Además como muy justamente lo nota Arturo Labriola, la teoría marxista del *valor* es simplemente una aplicación a la economía política de la teoría de las ilusiones de Feuerbach (Arturo Labriola, Marx nell'economía e come teórica del socialismo. Lugano Societá Editrice Avanguardia, 1908, p. 21 y sig.)

Detengámonos en una cuestión que da la clave de la filosofía de Marx. En ese sistema como ya lo hemos indicado, dos corrientes filosóficas diferentes, el idealismo Hegeliano y el materialismo de Feuerbach, entran como componentes, y es en la fenomenología donde se encuentra el punto de separación entre esas dos corrientes filosóficas. Feuerbach, en efecto, proclama los derechos de la sensación contra el exclusivismo lógico de Hegel y afirma así la existencia de un mundo exterior, independiente de nosotros, es decir, la existencia de las *cosas en sí,* negada por Hegel. ¿Cuál es la posición que toma Marx en esta cuestión vital para toda filosofía? ¿Va él como materialista a atenerse al solo testimonio de los sentidos? ¿Llegará hasta afirmar la realidad de una materia que es el *substratum* de todos los fenómenos y que por eso mismo escapa a la elaboración subjetiva de un agente conocedor como lo pensaba Feuerbach? ¿O bien sosteniendo con Hegel la relatividad universal, ¿irá a negar la existencia de un mundo exterior independiente de la actividad del sujeto, sustituyendo únicamente al *espíritu* por la ***actividad sensitiva,*** como creadora de todos los fenómenos particulares, fugitivos, ilusorios y efímeros?

Arturo Labriola y otro escritor no menos serio Giovanni Gentile, están de acuerdo en afirmar que al negar la *cosa en sí* y al atribuir a la actividad sensitiva el processus dinámico que Hegel había concedido al espíritu o a la razón, el materialismo marxista se ha separado igualmente del materialismo naturalista y de la filosofía de Hegel (Arturo Labriola, op. cit., p. 34 y Giov. Gentile, la Filosofía de Marx, pps. 66 y 147. Pisa Enrico Spoeni, 1899.)

En otros términos, Marx guardando siempre la *forma* de la filosofía de Hegel, habría cambiado la *materia,* es decir, el *contenido,* substituyendo a la actividad abstracta del espíritu, la actividad concreta de los sentidos. Es ese retorno a los sentidos lo que acerca a Marx al materialismo de Feuerbach. Pero atribuyendo a la realidad sensitiva un carácter dinámico, tomado de las concepciones hegelianas, se separa del antiguo materialismo naturalista. Este partía de la hipótesis de una materia concebida como el supósito permanente de la realidad. Feuerbach le había permanecido fiel. Marx funda un materialismo *nuevo* concibiendo la realidad sensible como un perpetuo processus, como un perpetuo *devenir.* Entre el objeto y el sujeto no hay simplemente un nexo accidental determinado por el encuentro fortuito y por el reflejo del objeto en el sujeto; existe un nexo verdaderamente *causal,* no siendo el objeto sino el *producto* de la actividad del sujeto. Así la realidad cesa de ser un *dato* y se convierte en *producto,* el conocimiento no es sino el desarrollo genético de ese mismo *hacer* de la actividad sensitiva, principio determinante de toda realidad. He aquí porqué esta filosofía se llama, filosofía de la *Praxis.*

Esta doctrina está sacada de las notas críticas sobre la obra de Feuerbach, redactadas por Marx en Bruselas en 1845. En ese momento él pensaba definir con Engels su concepción filosófica en una obra dirigida contra toda la filosofía ideológica que desde Hegel tenía curso en Alemania. Esta obra, desgraciadamente, por falta de editor según se dice, no apareció nunca y el

libro fué entregado únicamente a la *crítica roedora* de los *ratones*. Las notas que esbozaban dicho trabajo fueron sacadas del olvido por Engels, quien las publicó en 1888 en un folleto contra Starcke. (El trabajo de Engels es precisamente una discusión crítica de Feuerbach a propósito de una publicación de Starcke.)

Ellas revelan una orientación nueva de la filosofía—no suficientemente nítida, por faltar el contexto y no estar destinadas por su autor a la publicidad. Por todo lo cual resulta difícil cerciorarse del verdadero pensamiento del autor y por lo mismo diversas interpretaciones pueden tener a veces una igual probabilidad—.

Para determinar mejor aún la verdadera posición de Marx en frente de Feuerbach, he aquí lo que escribe el mismo Marx en su primera nota: "El defecto principal de todos los sistemas materialistas propuestos hasta este día, comprendiendo el de Feuerbach, es que el término del pensamiento, la realidad, lo sensible ha sido concebido sólo bajo la forma de objeto o de intuición y no como actividad sensitiva humana, como *praxis subjetiva*. El resultado ha sido que el lado activo, descuidado por el materialismo, ha sido desarrollado por el idealismo—pero únicamente de manera abstracta--puesto que el idealismo ignora la actividad sensible. Feuerbach pone objetos sensibles realmente distintos de los objetos de pensamiento; más no concibe la misma actividad humana como una actividad objetiva. Por lo cual en la *Esencia del Cristianismo*, no considera como verdaderamente humana sino la *actitud teórica*, mientras que la actividad práctica no es concebida y fijada sino bajo su forma sórdidamente judía. Y por ésto no pudo comprender el alcance de la *actividad revolucionaria* que es la actividad *práctica* y *crítica*.

Y añade en la quinta glosa: Feuerbach no satisfecho del *pensamiento abstracto* apela a la *intuición sensible*, pero no concibe la sensibilidad como actividad humana sensitiva práctica."

Parece pues que el pensamiento de Marx sea éste: El *no—yo* es una producción del *Yo*, es decir, una objetivación de éste, limitándose en su contrario, negándose para afirmarse de nuevo en una síntesis ulterior. La realidad es así concebida como *praxis*. Es el retorno al método dialéctico de Hegel. Pero Hegel lo hacía descansar sobre la razón o el espíritu; Marx no quiere tales abstracciones y se detiene en la *actividad sensitiva humana*. Por esto, Arturo Labriola queriendo distinguir esta nueva concepción dialéctica la llama una dialéctica experimental (Arturo Labriola, Marx Nell'economía, p. 35.)

Volvemos pues de Hegel a Feuerbarch pero corrigiéndolo. Una de las primeras consecuencias de esta concepción filosófica es el suprimir la cuestión de la objetividad del conocimiento. En un sistema cuya tesis fundamental es el *nexo* íntimo entre el sujeto y el objeto, y que ve en éste el *producto* de aquél. la cuestión de saber si el pensamiento alcanza a la verdad objetiva es una cuestión vacía de sentido.

El sujeto conoce todo cuanto produce y nada existe sin que él lo haya producido. *No hay cosas en sí* ¿porqué entonces ponerse la cuestión de las

relaciones que éstas tendrían con el sujeto conocedor? Es lo que han notado muy justamente los señores Gentile y Labriola (Giov. Gentile, la Filosofía de Marx, pps. 41, 42 y Arturo Labriola, Marx Nell'economía, ps. 38-39.)

La objetividad que se manifiesta en el pensamiento fluye pues, de sí mismo, así lo declara Marx en la segunda glosa sobre Feuerbach: No se trata de una cuestión teórica, dice él, sino de una cuestión práctica. Es en la *práctica* donde el hombre debe probar la *verdad*, es decir, la realidad y el poder el carácter positivo de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es una vana disputa escolástica.

El señor Gentile nota a ese propósito, que puesto que se trata de una filosofía manifiestamente materialista no puede entenderse por pensamiento sino una forma accidental de la actividad sensitiva humana (Giov, Gentile, op. cit. p. 72). Lógicamente deducida del principio fundamental de la universal relatividad, va a nacer en el espíritu de Marx una *nueva concepción* de la sociedad considerada como fenómeno primordial. Es una consecuencia de la aplicación de la dialéctica hegeliana a la sociología. En efecto, para Hegel toda realidad no tiene de verdad más que su relación con todas las demás; tomada en sí, es decir, aislada de sus relaciones, es contradictoria y falsa. En otros términos, querer alcanzar la realidad en su independencia absoluta, es, para Hegel suprimirla, destruirla, negarla. Pero esta negación no es sino aparente, puesto que la realidad así abstraída se afirma y se realiza a través de su negación en la unidad superior. La relatividad universal comporta ese processus dialéctico inmanente, por el cual las ideas y las cosas no se afirman sino para negarse y continuarse en su negación.

Así también para Marx. El individuo considerado aparte de la sociedad es una abstracción; la realidad primitiva es la sociedad. Así el individuo no se afirma sino para negarse continuándose a través de su negación, como sér social.

Para Hegel la realidad verdadera no es una posición absoluta, ésta no es sino un momento ideal.

La realidad verdadera es expansión fuera de sí, participación al compuesto de todas las relaciones. Lo mismo para Marx, la realidad completa del individuo, no es sino su expansión fuera de sí, la sociedad. Para Hegel el pensamiento es la unidad donde se absorben todas las existencias relativas de suerte que el sér existe únicamente por el pensamiento y éste a su vez implica el sér. Así, para Marx, la sociedad es la unidad donde se absorben todas las existencias abstractas, es decir, los individuos. Luego el individuo no existe sino para la sociedad. Para Hegel el objeto y el sujeto están en el fondo indisolublemente ligados el uno al otro, hasta el punto que el sér se eleva necesariamente al pensamiento y que éste es el sér llegado a su perfección. En Marx la sociedad no es nada sino la colección de los individuos llegados a su perfección. Según Hegel el pensamiento pone el sér y los diversos grados del sér como momentos necesarios de su propio desarrollo. Según Marx la sociedad pone los individuos, los grandes hombres y la historia entera como momentos necesarios de su propio desarrollo.

Como lo hace notar el señor Gentile, existe una analogía sorprendente entre la posición hegeliana y la posición marxista. El sujeto, el individuo—energía creatriz del objeto o de la sociedad—*la tesis* de Hegel—es negada por su objetivación—la sociedad—porque ésta posición del objeto es una determinación particular de la actividad del sujeto y toda determinación es, como lo dice Spinoza—una negación: "omnis determinatio est negatio": es la *antítesis*. La sociedad a su vez reacciona sobre el sujeto individual haciendo de él un sér social; lo que constituye un progreso, un aumento de la energía creatriz del sujeto: es la *síntesis*. Por su concepción dialéctica de la sociedad que podríamos llamar realismo social, Marx se opone al atomismo de los filósofos de la Revolución francesa. Estos, partiendo del materialismo naturalista no admiten otra realidad sino el individuo como tal y llegan en su filosofía social a un puro nominalismo. La sociedad no es para ellos una realidad originaria, sino un hecho puramente accidental. Sucedió que un día los hombres para su dicha o su desgracia—el punto es discutido—concluyeron un contrato; en virtud de ese contrato la sociedad fué constituída. ¿Cuáles fueron las causas que empujaron a los hombres a realizar el pacto social? ¿La inquietud de la conservación? ¿El deseo de remediar las consecuencias funestas del instinto egoísta, la lucha del hombre contra el hombre: homo humini lupus? ¿O bien el espejismo de una felicidad que se obtendría por medio del sacrificio de una libertad ilimitada? Hobbes y Rousseau imaginan y discuten esas hipótesis. La divergencia entre ellos es por lo demás muy secundaria. Lo que importa es la posición absoluta del individuo, base fundamental de la concepción materialista. Marx le opone su realismo social. El error de esos filósofos reside según él, en su dualismo.

Ellos oponen el sujeto y el objeto como dos realidades distintas, independientes que no pueden tener sino un lazo permanente extrínseco: el contrato social. No va lo mismo en la filosofía de la *praxis*. Aquí el objeto es el producto de la acción creadora de un sujeto, que no tiene realidad fuera de ese lazo orgánico que lo une indisolublemente a su objeto. Fuera de esa relación intrínseca, individuo y sociedad no son más que abstracciones. El individuo, sujeto de la *praxis* hace la sociedad. Esta reacciona sobre el individuo y lo vuelve social. Desde entonces, si el individuo fuera de la sociedad no es más que una abstracción, resulta de ellos evidentemente que la sociedad es necesaria. Giov. Gentile se pregunta si la supresión de la idea nominalista y de la formación mecanicista de la sociedad que Marx quiere obtener por la aplicación del método dialéctico no constituye *para el materialismo* una verdadera *diminutio capitis* (Giov. Gentile, La filosofía di Marx, p. 81). Más lejos veremos las razones de esta observación del profesor de Palermo. Contentémonos por ahora con subrayar una diferencia fundamental entre Marx y Hegel. Marx sustituyendo a la razón de Hegel la actividad sensitiva humana no ha podido conservar sino el aspecto formal del processus dialéctico. Por lo demás, él mismo ha declarado que no ha querido sino *coquetear* con la dialéctica hegeliana. Y en efecto, para Hegel *el processus* de lo indeterminado a lo determinado es una pura *apariencia* que ha engañado sólo a aquéllos que

han querido ver en su sistema un verdadero panlogismo. Hegel sin embargo, no cesaba de advertir que lo concreto no podía salir de lo abstracto y que lo que parece ser el *resultado* de su dialéctica es en realidad su *principio* porque en sí contiene los elementos incompletos que ha debido atravesar el processus dialéctico y permite sólo él, ponerlos. Entonces como lo nota M. Georges Noël, en el paso de una categoría inferior a otra más avanzada, la nueva categoría, la *síntesis*—no debe ser considerada como extraída de aquélla que fué su punto de partida la *tesis*—, puesto que lejos de estar en ella encerrada es ella al contrario la que la contiene. No se podría tampoco considerar la síntesis como una combinación externa y artificial de la tesis y de su negación—la antítesis—porque siendo éstos, en frente de la síntesis, dos términos abstractos, no se podría extraer de ellos *lo concreto* de una simple yuxtaposición de abstracciones. Por tanto esta idea sintética que explica y suprime la contradicción, no es el resultado de ellas. La contradicción precede en el orden lógico y lleva a descubrir la idea sintética. Pero no es lo mismo en el orden ontológico. Hegel pues, remontando de lo abstracto a lo concreto va, no del principio a la consecuencia, sino todo lo contrario, de la consecuencia al principio. En la marcha dialéctica, las verdaderas relaciones de las ideas son invertidas. (Cf. G. Noël, La logique de Hegel, p. 16.)

Marx habiendo variado el contenido de ese procedimiento dialéctico no puede servirse de él sino falseándolo. Por más que afirme que el individuo, fuera de la sociedad que él crea por su objetivación y aparte de ese nexo íntimo que lo religa a la práctica social, es una abstracción; que el individuo produce la sociedad y que por un retorno dialéctico, ésta reacciona sobre él y lo hace social; que por consiguiente la sociedad es un fenómeno necesario y absolutamente primitivo—por más que él afirme todo eso, el individuo es tan poco una abstracción que, sin individuos no hay sociedad posible. Es pues, un elemento que preexiste realmente a la síntesis y la produce. La sociedad no es el principio, sino el resultado de un processus dialéctico.

Así, cuando Marx aplica este método a las sociedades y nos las muestra saliendo sucesivamente de las contradicciones inmanentes que trabajan la precedente sociedad, ésta es verdaderamente un principio. La nueva sociedad que concilia esas contradicciones, no es simplemente un producto lógico, sino un producto real y no puede ser anterior a dichas contradicciones. La contradicción no es ya aquí un simple medio de investigación lógica sino una causa verdadera, real, efectiva. Si, antes de la producción de su efecto hay que considerarla como una pura abstracción, entonces lo concreto sale de lo abstracto.

Agregaremos que el aspecto formal del processus dialéctico *da* a Marx el carácter fatal del desarrollo social que él opone a los socialistas utópicos. Cada momento de ese processus es la unidad de las categorías anteriores y al propio tiempo un momento abstracto de una categoría más alta. (G. Noël, La logique de Hegel, p. 18.)

Es por eso que para Marx el paso de un orden social a otro orden social no es arbitrario sino que sale de las fuerzas antagónicas que se desarrollaban en el seno de la sociedad inmediatamente anterior.

La concepción dialéctica de la sociedad conduce a Marx a una crítica más profunda del antiguo materialismo.

Para éste el hombre es un producto del medio ambiente, de la educación recibida, y por ello la sociedad se divide en dos grandes clases: la clase de los educadores que imprime una dirección al orden social y la clase de los educados que siguen tranquilamente la ruta trazada por los primeros.

Marx juzga falsa esta concepción; en efecto las circuntancias mismas son determinadas por el hombre, y la educación supone educadores que, a su vez, han debido ser educados.

La sociedad, en la concepción dialéctica, aparece como un todo orgánico, a la vez causa y efecto de sus condiciones. Así la coincidencia entre las variaciones de la ambiencia y de la actividad humana se explica perfectamente sin tener que salir de la sociedad. La educación misma no puede explicarse sino por un retorno dialéctico de la *praxis*. El hombre que determina las circunstancias, es determinado en seguida por ellas, en tanto que éstas, reaccionan sobre él. (Giov. Gentile, op., c. ps. 78 y ss.) Marx evita así la contradicción que se ha pretendido hallar entre el determinismo de su concepción de la historia y el teleologismo de su acción política.

Esta tesis es la tercera que Marx esboza en sus notas. He aquí el texto: La doctrina materialista quiere que los hombres sean los productos de la ambiencia y de la educación, que los cambios realizados entre los hombres resulten de cambios del medio y de la educación. Esta olvida que el medio es variado precisamente por los hombres y que el educador mismo ha de ser educado. Y por ello llega fatalmente a dividir la sociedad en dos grupos de los cuales el uno está encima de la sociedad (por ej. en Robert Owen). La coincidencia de los cambios del medio y de la actividad humana no puede ser concebida y comprendida racionalmente sino como un retorno de la *praxis* sobre sí misma.

Volviendo ahora de la filosofía social a la historia, es fácil ver cómo esta noción particular del realismo social combinada con el naturalismo de Feuerbach, conduce a Marx a establecer una de las principales tesis del materialismo histórico, a saber, que la historia es un *doble* del orden económico subyacente.

En efecto, Feuerbach pretendiendo explicar antropológicamente la religión, afirma que Dios no es más que una proyección ideológica de nuestras necesidades orgánicas en las regiones fantasistas de lo infinito. Nuestro sentimiento egoísta no hallando satisfechas sus necesidades en la vida real, las objetiva en una divinidad capaz de satisfacerlas por su potencia infinita.

Así, contrariamente a Hegel, Feuerbach concluye que Dios, se conoce en el hombre, que el hombre crea a Dios a su imagen y semejanza, es decir, en relación con las necesidades orgánicas que constituyen su esencia individual.

La consecuencia de esta filosofía, como lo observa Giov, Gentile, es clara: La historia no puede tener otra explicación sino la interpretación materialista. (Giov. Gentile, op. c. p. 38.)

Sin embargo, nota Arturo Labriola, Marx en una glosa muy condensada reprocha a Feuerbach no haber considerado que el sentimiento religioso es un *producto social.*

Los lectores que hayan seguido el croquis que hemos dado de la filosofía de la praxis, según esos dos autores, comprenderán la lógica de esta observación. Feuerbach explica la asociación de un mundo imaginario o religioso por las necesidades insatisfechas del organismo, por los deseos y los temores del hombre, por el choque de las fuerzas de la naturaleza. Más esta explicación en conexión lógica con su naturalismo, se hacía insuficiente en la filosofía de Marx la cual había superado el punto de vista del materialismo naturalista. Si el individuo como tal no es real, si el individuo social es el único individuo real, debemos concluir que el sentimiento religioso no puede ser un producto individual sino muy al contrario un producto social. Y por consiguiente no es en las necesidades insatisfechas del organismo donde hemos de colocar el fundamento de la proyección ideológica, sino en las relaciones sociales trabajadas por una contradicción íntima.

Además, aunque materialistas, las explicaciones de Feuerbach no tienen más que un valor sicológico; Marx al contrario busca una explicación objetiva. Quiere encontrar en la realidad exterior la razón del desdoblamiento que crea la religión. Este último no es sino la repetición en la conciencia, de un desgarramiento del mundo real (cf. Albert Levy, La philosophie de Feuerbach, p. 274.)

Feuerbach resumía su materialismo naturalista en este adagio típico que se hizo famoso: *el hombre es lo que come* (1). Con tal expresión Feuerbach indicaba que las necesidades del estómago nos dan solas la explicación de las acciones humanas. La filosofía de la *praxis* en contacto con ese materialismo debía llevar a Marx a esta conclusión: los hechos de la historia no pueden explicarse sino por las necesidades económicas y estamos aquí en presencia de una de las tesis fundamentales del materialismo histórico: La historia sigue las evoluciones de la economía. En efecto, Marx da a la idea de Feuerbach mayor amplitud. Enumera gran número de proyecciones ideológicas que el hombre destaca de sus relaciones concretas. Además trata de estudiar las condiciones materiales de donde salen esas proyecciones ideológicas para explicarlas.

Por lo que en su cuarta glosa escribía: Feuerbach por el hecho de la proyección religiosa, (religiöse Selbstentfremdung), llega a un desdoblamiento del mundo en un mundo religioso representativo y en un mundo real. Pero parece no advertir que cumplido ese trabajo, la cosa principal está todavía por hacer. En efecto, se necesita entonces explicar primeramente cómo el subs-

---

(1) Esta expresión fué empleada por Feuerbach en un *compte rendu* muy entusiasta que hizo de la teoría de los alimentos de Moleschot (1850). He aquí en que términos se expresaba: La teoría de los alimentos tiene grande importancia para la ética y la política. Los alimentos se transforman en sangre, la sangre en corazón y cerebro, en pensamientos y en sentimientos. La alimentación humana es la base de la cultura y de la opinión humana. ¿Queréis reformar al pueblo?, dadle en vez de declaraciones sobre el pecado, mejores alimentos. *El hombre es lo que come.*

trato terrestre de ese mundo religioso se crea él mismo y se constituye en los pueblos en dominio independiente; en seguida, cómo ese substrato se desdobla como consecuencia de las contradicciones que presenta. Debe ser entonces *reformado* por la solución de dichas contradicciones. Así por ejemplo, después que se haya explicado el misterio de la Sagrada Familia (heilige Familie), por la familia terrestre, ésta deberá ser el objeto de una *crítica teórica* y de una *reforma práctica*. Lo que quiere decir que pertenece a la crítica encontrar en la familia terrestre la contradicción íntima que hizo nacer la ilusión religiosa y que en seguida se debe *transformar* prácticamente la familia a fin de destruir el principio mismo de esta ilusión. La existencia de un mundo imaginario de ideas prueba que el mundo terrestre está profundamente desequilibrado: desde entonces reconocer ese desequilibrio equivale a querer suprimirlo. (Art. Labriola, Marx nell'economía, p. 44). Es lo que decía y muy explícitamente Marx en su última glosa: "Los filósofos no han hecho sino interpretar diversamente el mundo; pero de lo que se trata es de trasformarlo" (interpretándolo) (interpretirtverändern). La conclusión de Marx tiene por eso un alcance revolucionario. Aún más, Art. Labriola descubre en esta conclusión una característica del marxismo: en efecto en ella ve la revolución dotada de un valor científico; mirada como un instrumento de la ciencia teórica porque al reformar las basamentas económicas, se advierte que el reflejo ideológico cambia igualmente. Es una verificación de la teoría que ha enseñado que el mundo del espíritu no tiene subsistencia propia, no siendo más que el reflejo del mundo material. (Art. Labriola, op. c. p. 44.)

Con lo que llevamos dicho de las relaciones de Marx con Hegel y Feuerbach nos será fácil resumirlas comprendiendo cómo Marx para dar una continuidad lógica a sus investigaciones fué conducido a profundizar los problemas de economía política y social que lo llevaron a la publicación de su obra maestra *el capital*. En efecto Marx se sintió profundamente sorprendido al notar las consecuencias sociales de las teorías de Feuerbach sobre la religión. Pero incapaz de renunciar a la filosofía hegeliana en la cual su pensamiento había sido moldeado, quiso hacer una síntesis de Hegel y de Feuerbach. Trató pues de unir el humanismo de Feuerbach con la concepción dialéctica hegeliana del progreso necesario. Puede decirse que toda la doctrina del materialismo histórico se resume en esas dos ideas fundamentales: la primera, que la historia es un processus necesario e inmanente, la segunda, que la historia sigue la evolución de la economía. La primera de esas teorías coloca a Marx entre los hegelianos, la segunda lo pone entre los discípulos de Feuerbach.

"En la "Esencia del Cristianismo". Feuerbach pretende devolver a toda existencia su esencia enajenada, regresar a su fundamento material toda proyección ideológica. Marx nota a su vez que esto no es sino una etapa de la crítica y que es necesario continuarla para examinar y revolucionar las condiciones que han permitido el desarrollo de la ilusión religiosa. La crítica de la Teología debe pues continuarse en la crítica de la Economía. Desde luego que se renuncia al cielo probando su inanidad, hay que restablecer el *paraíso* en la tierra y para ello curar las llagas sociales que han causado la ilusión religiosa, de otro modo se volverá siempre a caer en ella.

Y puesto que Marx, al aplicar a toda relación social la teoría de la ilusión, le ha dado mayor extensión, la misma reflexión se justifica para cualquiera otra proyección ideológica.

El señor Antonio Labriola (no confundirlo con Arturo), que en Italia es uno de los intérpretes más sutiles del marxismo, nota con toda exactitud que Marx no creía poder suprimir el nublado de la ideología antes del advenimiento de la revolución, la cual haría desaparecer las contradicciones sociales y permitiría ver la realidad desnuda.

Sinembargo, puesto que es en las relaciones sociales económicas—en cuanto están trabajadas por íntimas contradicciones—donde se debe buscar la base de toda proyección ideológica Marx ha tenido que volverse hacia la Economía política para verificar y fortalecer sus convicciones filosóficas. Así explica Arturo Labriola cómo Marx que de 1840 a 1850 se había encerrado en los estudios puramente filosóficos, pasó en los siguientes años al estudio de la Economía. (Art. Labriola, Marx, nell'economía, ps. 44 y 45.)

Marx lleva pues sus miradas al basamento económico del edificio político y social y allí encuentra la oposición de clases: proletariado y clase poseedora, ambas formas de enajenación humana, según él, es decir, dos términos de una relación feuerbaquiana. (A. Levy, La philosophie de Feuerbach.)

Pero Marx siempre bajo la influencia de las doctrinas filosóficas hegelianas puede allí descubrir mucho más. Bajo esa relación feuerbaquiana, deseaba una oposición hegeliana. Las clases—proletariado y burguesía—pueden muy bien corresponder a la tesis y la antítesis de Hegel. Y como el principio motor de todo la dialéctica hegeliana es la contradicción inmanente en la realidad, así la contradicción inmanente en la sociedad—la lucha de las clases—se convierte en el principio motor de la evolución social.

La concepción fundamental de la dialéctica de Hegel es el desarrollo por la unión de las contradictorias, es decir, un método en que se avanza de noción en noción por medio de la negación. La verdad es la síntesis de dos nociones que primeramente han sido opuestas como antagonistas—tesis y antítesis—. Pero cada síntesis se pone en tesis en frente de otra antítesis y termina en una nueva síntesis. La dialéctica de Hegel desemboca en estas dos proposiciones: Todo lo que es real es razonable, todo lo que es razonable es real. Y todo lo que es real deviene (se hace) en el curso del tiempo razonable y por consiguiente deviene real; todo lo que en la idea es razonable está destinado a ser realizado aunque por el momento pueda ser irreal.

Esos enunciados de la racionalidad de todo lo que es real y de la realidad de todo lo que es razonable se resumen en una proposición más general: Todo lo que existe está destinado a pasar un día en el más allá de la existencia (E. R. A. Seligmann The Economic Interpretation of History, in Political Science Quarterly, vol. 16. p. 619.)

Engels en un artículo de la Neue Zeit (1886), nos dice qué fuentes fecundas fueron para Marx las conclusiones de la dialéctica hegeliana. Bajo un aspecto conservador, todo lo que pudiera tener cierto carácter de definitivo es excluído. La verdad queda sometida a la misma ley del *devenir* ininterrum-

pido que rige la realidad movible. La verdad misma no es más que la expresión siempre cambiante de esta realidad (Levy op. cit. p. 319). Así las doctrinas de Hegel lejos de consagrar lo pasado consagran la revolución inmanente. Bastábale pues a Marx apoyarse sobre el hegelianismo para establecer la primera de las dos tesis fundamentales de su concepción materialista de la historia, la tesis del proceso evolutivo histórico necesario e inmanente.

Se ve aquí cuál es la corrección puesta por Marx al humanismo de Feuerbach, y cómo el socialismo científico se separa del socialismo utópico. Se ve también cómo se precisó el método de Marx.

Citemos íntegramente esta hermosa página de M. Levy: Marx comienza por oponer clase poseedora y proletariado: son siempre dos formas de enajenación humana, es decir, dos término de una relación *feuerbaquiana.* Pero ellas constituyen, por otra parte, la tesis y la antítesis de una oposición hegeliana, y, en tal sentido su evolución está determinada de antemano. El proletariado resolverá la contradicción que lo hace sufrir suprimiendo los dos términos. Forzosamente en rebeldía contra una situación donde él pierde toda humanidad, el proletariado no podrá liberarse a menos que cambie todas las condiciones de la vida inhumana de la actual sociedad toda entera. Importa poco saber qué fin se propone el proletariado: La curva misma de su movimiento se halla definida por su posición.

Desde entonces no fué tanto del ideal feuerbaquiano de la organización humana de la sociedad que Marx y Engels se preocuparon, sino de la situación del proletariado y de la dialéctica que hace de la oposición misma de las clases el resorte del progreso, puesto que la capa inferior fatalmente sublevada por la miseria es imposible que surja sin arrastrar la caída de toda la superestructura social que pesa sobre ella. La fijación del término que deba alcanzarse no tiene importancia puesto que el movimiento conduce a él necesariamente. No se trata ya de entenderse sobre las intenciones sino de conocer bien los hechos; la filosofía del porvenir tiende a borrarse ante la ciencia del pasado y del presente: no se busca a definir los principios sino a determinar las leyes. Por otra parte, el papel del proletariado y el papel del pensamiento se hallan invertidos ahora. Al principio el proletariado era un medio, un órgano, un utensilio al servicio de la idea comunista; ahora la idea misma no es más que la expresión teórica del movimiento, una proyección de la realidad en la conciencia, un *epifenómeno* (A. Levy, op. c. ps. 282 a 284.)

No creemos que pueda condensarse mejor en pocas líneas el origen, el alcance y las consecuencias teóricas y prácticas de la concepción marxista del movimiento socialista—movimiento socialista diferenciado del socialismo utópico por éste abandono del *ideal moral,* al cual se sustituye una verdadera apología de la *necesidad.* Y así vemos que el socialismo marxista ha producido en sociología idénticos efectos que la filosofía de Hegel en los estudios históricos. Tomando contacto con lo real, se ha profundizado el estudio del movimiento social y de las condiciones económicas, trayendo así a las ciencias positivas y particularmente a la sociología preciosos materiales.

Pero, y aquí tenemos al reverso de la medalla, si el marxismo ha dado a los estudios económicos y sociales un gran impulso, estamos en derecho de dudar de la solidez de sus bases filosóficas.

El señor Prof. Gentile las ha sometido a una crítica finísima en las últimas páginas del estudio que consagró a la filosofía de Marx.

Hemos visto como derivaba todo el sistema de una intuición general de la realidad, concebida no como posición absoluta, sino como universal relatividad. La expansión fuera de sí sería una dispersión al infinito, si no se absorbiése en una unidad final. Por esto Hegel hace residir esta unidad en el pensamiento o razón que es inmanente a la realidad. Pero Marx sustituye la razón por la actividad sensitiva humana. Ahora precisamente ese cambio lo arrastra a numerosas contradicciones.

En el dominio de la actividad sensitiva y *desde el punto de vista psicológico* el sentido crea la sensación porque más allá del sentido, sólo existen fenómenos *físicos;* pero, la posición que Marx toma en frente de Hegel es muy distinta. Nos trasporta de la fenomenología a la lógica, es decir, de la terminología hegeliana a la metafísica; y desde entonces ya no es el *hecho psíquico* lo que uno considera, sino, la realidad en general. Pero Marx tomando por punto de partida la conciencia sensible, choca forzosamente con el *dato* exterior de la sensación que escapa necesariamente a la actividad creadora del sentido y que muy al contrario, es su antecedente indispensable, que dicta la ley a los sentidos; las diferentes velocidades de las vibraciones del éter, por ejemplo producen las diversidades de los colores. (Giov. Gentile, op. cit. p. 148 y S.)

Marx se encuentra así cogido en un lazo. De él no podrá salir sino renunciando a las premisas filosóficas fundamentales del materialismo histórico. En efecto, si pensamos en las vibraciones del éter, nos es imposible pretender que son ellas una pura abstracción y que no existen sino como colores. Marx no puede mantener la concepción de la práctica dialéctica (*praxis*) aplicada a la materia, es decir, a la actividad humana sensitiva, sin negar en la construcción de su sistema, las bases mismas del materialismo.

Por eso G. Gentile, afirma con mucha razón que Marx queriendo corregir a Feuerbach y al antiguo materialismo oponiéndose a la concepción atomista de la sociedad y al naturalismo, que consideraba al hombre como un producto del medio, ha hecho sufrir a la concepción materialista una verdadera *diminutio capitis.*

Y, a decir verdad qué significa pues esta afirmación que la sociedad es un hecho necesario y primitivo, si ella no sobrepasa *lo inmediato* sensible para alcanzar *algo* que no es materia, sino *relación, racionalidad?* Las únicas realidades sensibles son los individuos como tales, y los materialistas consecuentes se detenían en éstas y concebían la sociedad como un fenómeno puramente accidental, porque consideraban a los individuos como esencialmente independientes los unos de los otros.

Marx considera esta concepción nominalista de la sociedad como una abstracción. No permite que se tomen los individuos aparte de sus relacio-

nes; pero entonces su negación de todo lo que supera la realidad sensitiva es condenada como ilegítima por la simple lógica misma. En efecto, la relación no es algo que se toque, sino un lazo mental racional. El *lazo social,* él, es un lazo ético (of. G. Gentile, p. cit. p. 150.)

Marx había sido conducido a su realismo social por la concepción de la *praxis* inmanente a la realidad sensible, esta concepción exigiendo una relación esencial entre el sujeto y objeto. Por eso se opone Marx al materialismo naturalista que no ve en el hombre sino un animal determinado por el medio y en él descubre algo más que la simple materialidad, con lo que él crea él mismo, el medio cuya influencia sufre.

El señor Gentile hace también notar que el materialismo histórico es a la vez determinista y teleologista—determinista por que explica el movimiento histórico por el desarrollo dialéctico necesario—y teleologista por que él proclama, que si los filósofos no han hecho hasta el presente sino *interpretar* el mundo, ahora se trata de *cambiarlo*. Más, esta concepción revolucionaria, natural en el materialismo del siglo XVIII—que considera a la sociedad y a la historia por consiguiente, como un hecho accidental, modificable por la simple voluntad de los individuos, se hace *ilógica* dentro del materialismo histórico. Este mira en efecto, la evolución social, como el desenvolvimiento natural de un *praxis* inmanente. En resumidas cuentas, este eclecticismo de doctrinas heterogéneas, fué el pecado original de la filosofía marxista. Este eclecticismo desemboca a una irreparable contradicción entre el contenido y la forma del sistema es decir entre la materia, tomada como única realidad, y el concepto de la *praxis* incorporada al sistema marxista.

No podemos terminar este estudio de la filosofía de Marx, según sus notas sobre Feuerbach sin hablar de otra interpretación dada por M. Levy. Según este escritor la posición de Marx en metafísica no sería la que hemos descrito en pos de Gentile y Labriola. Aunque esta manera de ver de M. Levy no nos haya convencido perfectamente, por largo tiempo nos ha dejado en la duda.

Según M. Levy el relativismo universal habría sido abandonado por Marx. Leyendo la primera glosa sobre Feuerbach pareciera que Marx admitiría junto con éste y todos los materialistas que a nuestras representaciones de las cosas corresponden objetos reales, distintos, fuera de nosotros. El único reproche que Marx haría a Feuerbach sería el no haber considerado la realidad como fuente de actividad; desearía él integrar en el sistema materialista esas fuerzas activas que el idealismo señala, pero devolviéndoles el carácter real y sensible que el idealismo no podría reconocerles.

Levy resume así el pensamiento de Marx. Lo mismo, dice él, que a nuestras representaciones corresponden objetos reales, fuera de nosotros, lo mismo a nuestra actividad fenomenal corresponde una actividad real, fuera de nosotros, una actividad de las cosas; en ese sentido la humanidad no participa solamente en lo absoluto por el conocimiento teórico sino también por la actividad práctica y toda actividad humana adquiere así una dignidad, una nobleza que le permite ir a la par de la teoría: la actividad revolucionaria tiene desde hoy un alcance metafísico (Levy op. cit. p. 291.)

Según esta nueva interpretación, Marx parece más bien acercarse a Kant cuyo criticismo tenía en cuenta lo mismo las fuerzas activas de las cosas en sí—en la intención o más bien en la impresión que ellas producen sobre los sentidos—que las fuerzas activas del entendimiento (las categorías.)

Si así fuere, el problema crítico reaparece con toda su gravedad y la respuesta que a él da, una fórmula muy enigmática, contenida en la segunda glosa sobre Feuerbach, se nos manifiesta demasiado insuficiente.

Entendido así, acaso Marx escapa a la vieja dificultad: ¿Qué nos garantiza la fidelidad de las relaciones entre el pensamiento humano *y las cosas en sí?* ¿Qué nos prueba que nosotros alcanzamos la realidad objetiva? La respuesta debe ser buscada en la frase que ya hemos señalado. La cuestión de si el pensamiento humano alcanza la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad, la potencia, la inmanencia de su pensamiento. Cualquier querella sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aisla de la práctica es una vana disputa escolástica.

He aquí ahora el comentario de M. Levy: Para responder a la objeción, Marx ha dado pues un nuevo paso en la vía del materialismo histórico. La esencia de las cosas es a sus ojos la actividad: el pensamiento humano no puede alcanzar sino las leyes de esta actividad y la única manera que tengamos de probar que nuestro pensamiento alcanza la verdad es el mostrar que nuestro pensamiento nos procura el medio de intervenir con eficacia en la práctica; si tenemos el poder de actuar, de colaborar a la obra que elabora la actividad de las cosas, es pues, porque el pensamiento nos ha dado el secreto de la realidad. Para demostrar que se tiene la buena llave, no hay que discutir, basta abrir. (A. Lavy. op. c. p. 292.)

Ese comentario no está muy claro que digamos. Si Marx admite la existencia de un mundo objetivo independiente del pensamiento o más exactamente de la actividad sensible humana, pronto se echa de ver, a su respuesta al problema criteriológico, que no ha distinguido entre los dos problemas fundamentales de la ciencia de la certidumbre.

Mientras que la cuestión no mira sino la realidad objetiva de nuestros conceptos, la respuesta de Marx no se puede aplicar sino al otro problema, el de la naturaleza de la síntesis mental por la cual se afirma la unión de dos términos en un juicio.

La cuestión de la realidad no puede ser resuelta por la práctica: debe ser resuelta por la teoría. No es una cuestión de fenomenología o de constatación psicológica, es una cuestión de psicología sintética y de metafísica a la vez.

M. Levy continúa la explicación de las notas de Marx sobre Feuerbach según su distinción de la actividad humana y la actividad de las cosas o actividad universal a la cual nosotros participamos en la práctica.

Este estudio no carece de interés; pero la explicación de M. Levy no ha podido convencernos. La del señor Gentile nos parece más exacta y más conforme también con la formación idealista de Marx.

Berlín

(Revista Neo-Escolástica de Lovaina)