



21.5

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

"EL CONCEPTO DE VERDAD EN EL JOVEN MARX"

T E S I S A

Que para obtener el grado de LICENCIATURA EN FILOSOFIA

PRESENTE

ASUNTOS ESCOLARES

JOSE CASTAÑEDA SILVA



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

1. Introducción.....	P. 1
2. El concepto de verdad en Hegel.....	P. 3
2.1. La verdad como autorrevelación de la Razón.....	P. 3
2.1.1. El saber inmediato.....	P. 3
2.1.2. El movimiento de la negación.....	P. 6
2.2. La verdad como totalidad.....	P. 8
2.3. La verdad como correspondencia.....	P. 9
2.4. La verdad del Estado.....	P. 12
3. Verdad y acción en Marx.....	P. 16
3.1. El pensamiento abre la realidad.....	P. 17
3.2. El hombre: verdad y acción.....	P. 22
3.2.1. El hombre: un ser natural.....	P. 22
3.2.2. La verdad en la sociedad.....	P. 24
3.2.3. Pensar libremente.....	P. 27
3.2.4. La verdad de la ley.....	P. 30
3.3. Un nuevo humanismo.....	P. 32
3.3.1. El hombre y el trabajo.....	P. 35
3.3.2. El hombre como ser genérico.....	P. 38
3.3.3. El hombre y la verdadera sociedad.....	P. 39
4. Conclusiones.....	P. 45
Bibliografía.....	P. 43

1. Introducción.

El problema de la verdad es un tema tan antiguo como la historia de la filosofía misma. Todos los pensadores, filósofos, científicos y teólogos, se han planteado la pregunta: ¿QUE ES LA VERDAD? Interrogante que ha dado lugar a respuestas diversas y variadas, contrapuestas y hasta contradictorias. Cada posición respecto al problema ha pretendido, en más de alguna ocasión, ser definitiva y terminar con la discusión. Sin embargo, el problema sigue en pie.

Al respecto, tiene razón Aristóteles cuando afirma: "El estudio especulativo de la verdad es en parte, fácil y, en parte difícil... Cada filósofo dice algo nuevo sobre la Naturaleza, y luego cada uno de los demás no dice nada nuevo o añade muy poco a lo de aquel; pero del conjunto de todas estas cosas se llega a ciertos resultados apreciables." (1)

En este trabajo pretendo retomar el problema de la verdad, - sin olvidar las palabras del Estagirita, y verlo desde la perspectiva marxista, más concretamente en las obras de juventud de Marx. En primer lugar, hago una breve exposición del concepto de verdad en Hegel, ya que este filósofo representa uno de los antecedentes inmediatos del joven Marx. En la parte central, analizo la posición marxista respecto a la verdad. Se trata como se verá, de una solución sui generis. Marx - hace a un lado las soluciones tradicionales y propone una perspectiva diferente: la de la praxis social del hombre.

En la elaboración del trabajo utilizo los escritos que van desde la tesis doctoral Diferencia entre la filosofía democriteana y -

(1) Aristóteles. Obras, Aguilar, S.A., Madrid, España, 1964, p. 930.

epicúrea de la naturaleza, presentada en Abril de 1841, hasta los escritos de 1844, llamados generalmente Manuscritos económico-filosóficos. Considero que es importante este período, en el que Marx, influido por la filosofía hegeliana muestra ya una inquietud filosófico-científica que desarrollará en sus trabajos posteriores.

2. El concepto de verdad en Hegel.

2.1. La verdad como autorevelación de la Razón.

2.1.1. El saber inmediato.

El camino a la verdad, según Hegel, tiene un proceso histórico que se manifiesta en la diversidad de sistemas filosóficos que, por ser contradictorios, van mostrando el desarrollo progresivo de la misma. Unos eliminan a otros, como formas incompatibles, pero por otro lado todos son igualmente necesarios. Esta igualdad necesaria es la que justamente constituye la vida del Todo. (1)

Para llegar a la "cosa misma" (2), se pasa por distintos niveles. En un primer inicio del conocimiento, la conciencia individual, esto es, el hombre que quiere ascender el largo y trabajoso camino de la Ciencia, se encuentra en la "certeza sensible". "u objeto es el "esto", el "ahora", el "aquí"; es el saber de lo inmediato, de lo que es como "aparece", es el saber en su comienzo. Es una captación no científica de los objetos, espontánea, proporcionada por los sentidos.(3)

(1) Cfr. Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu, trad de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, F.C.E. México, 1966, p.9

(2) Hegel plantea que el filósofo debe describir esa "experiencia" de la conciencia en la búsqueda de la "cosa", tal como se presenta a la misma, sin añadir algo a través de la reflexión, sino simplemente como es. No se trata de buscar solamente la "razón de las cosas" o "buscar las causas", sino sobre todo "considerar la cosa tal como es en sí misma y para sí misma", es decir, analizarla tanto en sus posibilidades de ser, como en su situación actual.

(3) Cfr. op. cit., p. 65.

En este primer momento, el objeto no se presenta inmediatamente a la conciencia. Es decir, no se muestra directamente como lo que es, sino que aparece como indeterminado, se encuentra entre lo universal y lo singular, porque el "esto", el "aquí" o el "ahora" se pueden referir a cualquier cosa, momento o tiempo. "Si digo una cosa singular, la digo más bien como totalmente universal, pues todo es una cosa singular; lo mismo que esta cosa es todo lo que se quiera." (1) Se puede decir que hay una especie de desigualdad entre el sujeto y el objeto: una desigualdad que hay que superar. Sólo la "conciencia ingenua", como la llama Hegel en este nivel, cree que este modo de ver las cosas es el más seguro.

La siguiente etapa es la de la percepción. En ésta desaparece la fugacidad del objeto y se presenta ya como dotado de propiedades que coexisten en la cosa, pero no se penetran, ni se afectan las unas a las otras, porque cada una está determinada en sí misma y, sin embargo, la cosa es una. El conjunto de todas esas cualidades forman la "coseidad". Lo "blanco", lo "salado", no son propiedades exclusivas de la sal, se encuentran en otros objetos, sin embargo, en la sal, estas cualidades forman parte de la cosa en cuanto tal, y todo ese conjunto forman la "coseidad" de la sal.

De esta manera, se ha dado un paso más en el camino del conocimiento, se ha superado lo superficial, y además van apareciendo los elementos contradictorios de la cosa, pues en tanto que universal se halla anclada en la "coseidad", es independiente, es una substancia; - en tanto que es singular, está determinada por sus propiedades y excluye lo "otro".

En el entendimiento, que corresponde a la tercera fase, la conciencia se enfrenta al objeto con los elementos contradictorios de

(1) Ibidem., p. 70.

la fase anterior: unidad en la diferencia, esto es, la cosa es una en la multiplicidad de propiedades. Ahora bien, lo que se requiere es una fuerza interna que mantenga a la cosa como unidad, y así pueda ser comprendida como la sustancia. Esta fuerza la descubre la conciencia - y le permite penetrar en el mundo de la esencia, que es un mundo suprasensible.

La cosa existe de esta manera bajo una ley: la fuerza, que unifica ese mundo sensible y contingente, y lo convierte en inteligible y necesario, permite además captar la esencia de la cosa misma. Esta determinación o unificación es posible porque el entendimiento concibe el mundo de las cosas, no como algo estático, sino dinámico y envuelto en contradicciones. "... la cosa encierra una contradicción, pues lo interior o la esencia se convierte en el más allá suprasensible del objeto y pretende ser, al mismo tiempo, algo sensible o fenómeno."(1) El entendimiento es el que descubre esa contradicción que hay en la cosa, como el elemento de la verdad: el interior de la cosa que se opone a su manifestación.

El conocimiento es, entonces, un proceso de autorreflexión - que la conciencia tiene que recorrer a través de estos tres niveles, - que no son contradictorios, sino progresivos y complementarios. Cuando se inicia la relación sujeto-objeto en la experiencia, tanto el sujeto como el objeto aparecen como ajenos, el uno como el otro. En la medida en que progresa el conocimiento acerca de la realidad, se muestra que ninguno de los dos puede vivir aislado el uno del otro. El objeto toma su "objetividad" del sujeto porque el objeto real está constituido (determinado) por la actividad intelectual del sujeto. En este sentido, el mundo se hace real mediante la comprensión de la conciencia, porque el sujeto en cierta medida está "detrás" de los objetos.

(1) Bloch, Ernst. Sujeto-Objeto (el pensamiento de Hegel), trad. de -- Wenceslao Roces, F.C.E., 2a. edición, México, 1983, p.69.

2.1.2. El movimiento de la negación.

Ya desde el primer momento, la conciencia, que se encuentra en el nivel de la experiencia sensible, trata de alcanzar el saber absoluto, y para lograrlo debe superar la negación, esto es, debe mostrar que todo error o equívoco conduce, al ser superado, a la afirmación y acercamiento de la verdad. Dice Hegel: "... cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras." (1)

Esto es, para que la conciencia real o individuo emprenda el camino hacia el saber real o la ciencia, es necesario que comprenda -- que no va a aparecer porque sí, sino que va a tener que enfrentarse a una serie de falsas interpretaciones, o a falsos caminos que pueden -- desviarla de la búsqueda de la verdad, pero que debe tenerlos bien presentes; ya que de estos errores puede dar el salto para alcanzar su meta: la verdad misma. De tal manera que en la negación de lo inmediato (la no-verdad), surja la afirmación de lo mediato (la verdad).

De esta manera, la conciencia experimenta ese saber sensible, descubre que el "aquí" y el "ahora" que creía poseer de forma inmediata se le escapan, porque son momentos fugaces. La negación de ese saber inmediato se puede convertir en un nuevo saber. Esto es, el conocimiento de su error se torna en un momento de la verdad. Sin embargo, la conciencia ingenua inmersa en la experiencia no conoce esta forma positiva de la negación porque se pierde en ella. Sólo la filosofía -- puede dar cuenta del surgimiento de una nueva verdad por la "superación" del error.

(1) Hegel. Op. cit., p. 55.

La conciencia no está quieta en el proceso de alcanzar la -- verdad, sino que siempre está en movimiento; está más allá de sí misma, se está trascendiendo continuamente. Este trascenderse constituye su naturaleza, en el sentido de que la conciencia en su relación con los objetos puede "fracasar" en su verdadero conocimiento, esto es, -- puede tomar como verdadero lo que es falso. Sin embargo, la conciencia una vez que se da cuenta de su error, intenta superarlo, y va siempre en la búsqueda de la verdad.

La conciencia natural, por otra parte, no puede quedarse en una pura negatividad, esto es, en la reflexión simple del objeto; debe superar esta etapa, y para esto debe volverse hacia sí misma, y pasar a ser autoconciencia, es decir, conciencia de su propio saber, y ya no conciencia del objeto, por esto dice Hegel: " ... cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, -- ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, ---- ... " (1)

Es preciso, pues, que la conciencia se libere de la duda y -- de la desesperación, para que pueda ascender a la verdad o al saber ab soluto. De esta manera "distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella -- misma; y el lado determinado de esta relación o del ser de algo para -- una conciencia es el saber. Pero, de este ser para otro distinguimos -- el ser en sí; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama verdad." (2)

Esto quiere decir que la conciencia no queda encerrada en un autosaber, o en un saber del saber puramente subjetivo, sino que es un

(1) Ibidem., p. 55.

(2) Ibidem., p. 57.

saber con referencia a lo "otro", a los objetos, a la naturaleza; y, en los objetos, en la naturaleza, se descubre a sí misma, porque distingue de sí, aquello con lo que se relaciona, al hacer esta operación se descubre a sí misma y también a los objetos a los que refería; de esta manera en el conocimiento de los objetos, descubre su propia verdad.

La "experiencia" consiste en la negación del objeto precedente y la aparición de un nuevo objeto que, a su vez, origina un nuevo saber. En la experiencia, la conciencia ve desaparecer aquello que hasta ese momento consideraba como "verdadero", pero al mismo tiempo ve aparecer un objeto diferente. Este nuevo objeto, para Hegel, contiene la anulación del primero y es la "experiencia" hecha sobre él mismo. - (1)

2.2. La verdad como totalidad.

Este objeto que ya forma parte del sujeto, desde el momento que es racionalizado en el proceso del conocimiento o en el desarrollo de la conciencia hacia la verdad, sólo puede ser analizado en y a través de la filosofía, porque en ella es donde se da la síntesis de lo esencial y de lo existencial, de lo universal y de lo particular: por eso la filosofía es la ciencia de lo Absoluto; es el saber de la Totalidad. (2)

La filosofía, desde esta perspectiva, no es una mera acumulación de conocimientos fácticos; su pretensión consiste en buscar la conexión interna y viva de todos ellos; su tarea es descubrir la interrelación entre todo y parte. En este sentido, plantea la verdad, como totalidad, como resultado y fin del proceso. Así, Hegel escribe: "Lo —

(1) Cfr. Ibidem.

(2) Cfr. Hegel. Introducción a la historia de la filosofía, trad. de Eloy Terrón, Aguilar, S.A., 4a. edición, Buenos Aires, 1965, p.39.

verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo (...) El comienzo, el principio o lo absoluto, - tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal." (1)

Una semilla, por ejemplo, parece a primera vista, algo muy simple, sin embargo, contiene en sí misma todas las determinaciones de una planta o de un árbol; en ella se encuentra la vida de cualquiera - de ellos, y se puede decir que están vivos potencialmente en la misma. O también, si se habla del "yo", es una palabra que expresa aparentemente algo simple, porque es algo común a todos y a cada uno de los - hombres como seres conscientes, cada uno es un yo, dice Hegel, porque es donde se habla de representaciones, de los deseos, o de los pensamientos, "en este simple punto, en el Yo, está contenido el Todo." (2) Es decir, al pronunciar "yo", se ha expresado un "yo universal", "... pues cualquier hombre puede decir 'yo'." (3)

2.3. La verdad como correspondencia.

Desde esta perspectiva, en Hegel, "el entender no apunto sólo a la verdad, sino a toda la verdad." (4) Esto es, para llegar a la - verdad como totalidad, es necesario tomar en cuenta la verdadera interrelación entre las diferentes perspectivas que presentan las cosas, - porque su carácter prismático no destruye su unidad, al contrario, al contemplar esas diferentes facetas, la van mostrando, y al combinar y sintetizar diferentes puntos de vista, se logra, mediante la reunión - de todos aquellos aspectos simples o complejos, en el nivel cognosciti

¶1) Hegel, Fenomenología del Espíritu, p. 16.

(2) Hegel. Introducción a la historia de la filosofía, p. 53.

(3) Mure, G.R.G. La filosofía de Hegel, trad. de Alfredo Brotón, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, España, 1984, p. 19.

(4) Rescher, Nicholas. Sistematización cognoscitiva, trad. de Carlos - Rafael Luis, siglo XXI, 1a. edición, México, 1981, p. 39.

vo, una caracterización perspectivista. "La adecuación, así, reside en la totalidad." (1) Esos diferentes aspectos deben ser vistos como o---tros tantos momentos que son constitutivos de un todo unificado.

El camino hacia la verdad comienza con la conciencia sensible, que debe seguir un largo proceso y llegar al auténtico saber. Este no puede consistir en el paso de la conciencia científica a la ---ciencia. Porque, para Hegel, el saber no es un instrumento, sino que desde el principio se debe considerar como un saber del Absoluto. En este sentido, si fuera instrumento, se tendría que distinguir entre su jeto del saber y su objeto. (2)

El Absoluto es el espíritu en su riqueza plena, el espíritu que se sabe a sí mismo. En tanto que saber de sí mismo, no será el Absoluto más allá de toda reflexión, sino el Absoluto que reflexiona sobre sí mismo. En este proceso de autorreflexión, la realidad llega a conocerse en y a través del espíritu humano. Por esta razón, para Hegel, la historia de la filosofía es un proceso a través del cual la razón alcanza a ver toda la historia humana como autodesarrollo del Absoluto. "La historia de la filosofía se ahora la historia de lo universal, de lo sustancial del pensamiento. En ella coinciden el sentido o la significación y la representación o lo exterior del pensamiento en una unidad (...) en la filosofía es el pensamiento mismo su objeto; se ocupa consigo mismo y se determina desde sí mismo." (3)

Así, el papel de la filosofía consiste en construir el Saber total o la vida del Absoluto; en mostrar sistemáticamente la estructura dinámica y racional, el movimiento de la razón en la naturaleza y en la esfera del espíritu humano; y en manifestar la autorrealización

(1) Ibidem.

(2) Cfr. Palmier, Jean-Michel. Hegel (ensayo sobre la formación del sistema hegeliano), trad. de Juan José Utrilla, F.C.E., Breviarios, # 220, la. edición, México, 1971, p.38.

(3) Hegel. Introducción a la historia de la filosofía, op. cit., p.30.

de la razón infinita en y a través de lo finito. "El espíritu debe conocerse a sí mismo, exteriorizarse, tenerse a sí mismo por objeto, para que sepa lo que es, y para que él se produzca enteramente, se convierte en objeto; que se descubra enteramente, que descienda a lo más profundo de sí mismo y lo descubra." (1)

Si lo racional es real y lo real es racional, (2) en el sentido de que la razón se realiza en los objetos de acuerdo a las normas de aquella, se puede decir que la naturaleza, el mundo y la esfera del espíritu humano son el campo en el que se manifiesta la verdad. En este sentido, dice Hegel: " (...) lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como ella es en y para sí misma." (3)

Para Hegel, pues, en última instancia, el proceso de constitución de lo real es el proceso de constitución del pensamiento. La verdad tiene su fundamento en los procesos de constitución de lo real. Así se soluciona el problema de la correspondencia; ya no puede ser — tratado como la cuestión de la correspondencia entre objeto y concepto o pensamiento. Más bien, se tiene que considerar que la verdad se constituye precisamente por la identidad de objeto y sujeto. Por esta razón, concluye Hegel en la "introducción" a la Fenomenología del Espíritu: "la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita —

(1) Ibidem., p. 63.

(2) Cfr. Hegel. Filosofía del derecho, introd. de Carlos Marx, trad. — de Angélica Mendoza, Juan Pablos editor, México, 1980, p. 33.

(3) Hegel. Fenomenología del Espíritu, op. cit., págs. 57-58.

ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto." (1)

2.4. La verdad del Estado.

Desde el punto de vista hegeliano, el Estado es la realización plena de la idea moral, y representa también la Razón en sí y para sí de la vida social. Sin dejar de lado el tema "el concepto de verdad en Hegel", voy a referirme a su teoría del Estado, tal como la presenta en la última parte de su Filosofía del derecho. El Estado, según Hegel, pretende ser la verdad, la realidad efectiva y racional de la sociedad, es la relación necesaria y objetiva, independiente esencialmente de las necesidades subjetivas.

Desde su perspectiva filosófico-política, el Estado es lo racional en sí y para sí, porque compendia el interés general y particular, representa además el momento supremo de la moral realizada a través de las leyes y los principios, guía las actividades de los individuos racionales y libres. "Las leyes y los principios del Estado guían las actividades de los sujetos pensantes y libres, de modo que su elemento no es la naturaleza, sino el espíritu, el conocimiento y la voluntad racionales de individuos asociados." (2) Es también la unidad substancial, formada por la sociedad civil y las familias; es el Todo que se realiza en la unidad de ambas.

De esta manera, en el Estado, al coincidir el interés general y particular, se preserva el derecho y la libertad del individuo, por esta razón hay que suoner la fusión del Estado y la sociedad ci--

(1) Ibidem. p. 55.

(2) Marcuse, Herbert. Razón y revolución (Hegel y el surgimiento de la teoría social), trad. de Julieta Pombo de Sucre, Alianza editorial, 5a. edición, Madrid, España, 1930, p. 210.

vil, pues los intereses del individuo no se dan al margen de la sociedad, sino dentro de ella. Esta actividad individual es y debe ser consciente, porque lo Universal, no tendría valor, ni podría realizarse -- "sin el interés, el saber y el querer particular, (...) " (1)

El Estado, de esta manera, es una "necesidad externa", porque existe en y por sí mismo, representa además, el fin inmanente al que se subordinan las esferas del derecho y del bienestar privados, esto es, de la familia y de la sociedad. "Pues los intereses y necesidades de los individuos existen en la sociedad, y sea cual fuese la modificación originada por las exigencias del bienestar común, surgen y -- permanecen siempre ligados a los procesos sociales que gobiernan la vida individual."(2)

Esto no quiere decir que el interés individual queda eliminado o suprimido, sino que se eleva en la medida que está en armonía con el interés universal que es el Estado. Por esta razón, la monarquía, -- según Hegel, sólo tendrá sentido, en tanto que permita la superación -- de los egoísmos individuales.

El Estado representa, en cierta forma, la verdad del individuo, porque es el Todo donde realiza su libertad y su existencia concreta; es allí donde actúa conscientemente, porque el Todo que es el Estado, se vuelca sobre el individuo para hacerlo libre y humano; por otra parte, el individuo, humano y social a la vez, adquiere tanto derechos como deberes al actuar conscientemente en la adquisición de ese fin. "El Estado, como lo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y de lo particular, implica que mi deber frente a lo sustancial -- es al mismo tiempo el existir de mi libertad particular, esto es, que en él, deber y derecho están unidos en una sola y misma referencia."(3)

(1) Ibidem., p. 213.

(2) Marcuse, Herbert. Op. cit., p. 210.

(3) Hegel. Filosofía del Derecho, p. 214.

Esta concepción racionalista del Estado, lleva a Hegel a considerarlo como sujeto, esto es, como fin y meta de todas las acciones individuales, porque éstas son reguladas por principios y leyes universales, que guían a su vez, las acciones de los hombres como seres pensantes y libres. El estado, visto así, es el poder absoluto y autónomo donde el individuo se convierte en un simple momento, porque el orden creado por el Estado no depende de las realizaciones particulares, sino que todo queda supeditado al "yo quiero" del monarca. Por esta razón, el Estado, para Hegel, es el Espíritu objetivo, donde la verdad a parece como una realización histórica.

En conclusión, se puede decir que Hegel plantea que el camino hacia la verdad es un proceso dialéctico entre el sujeto y el objeto; el individuo o la conciencia individual por medio de la filosofía, se enfrenta a que la no-verdad es la no-realización del objeto en el sujeto; en cambio, la verdad es la realización del sujeto en el objeto.

De esta manera, la Razón cuando se vuelve hacia sí misma, — capta cómo son y qué son las cosas en sí mismas, porque descubre una dialéctica interna en ellas, y que sólo puede ser develada por ella; así, la conciencia comprende que la realidad es algo que existe en y — por sí misma, pero también es una unidad que se está autodesarrollando y que puede revelar sus contradicciones internas. De esta manera, para Hegel, la verdad es substancia y es sujeto; y es también universal y — necesaria.

En este movimiento dialéctico, por el que la conciencia — transcurre hasta llegar al Saber absoluto, (es decir, en ese camino — que recorre cada individuo de la conciencia sensible a la filosófica, y que no es otro que el camino del desarrollo mismo de la humanidad, o la suma de todas las experiencias humanas), descubre también su histo-

ricidad. O sea, conoce que la historia es producto de la actividad y - práctica misma de los seres humanos. En el momento de este descubri- miento se apropia de todas las experiencias de la especie; y así, llega al conocimiento de las leyes del movimiento de la historia, esto es, comprende la dialéctica de la realidad.

El hombre de esta manera, organiza la realidad de acuerdo a las exigencias de su pensamiento racional, porque es un ser pensante, su razón lo capacita para entender sus aptitudes y las potencialidades del mundo que le rodea, no está a merced de los hechos, sino que es capaz de someterlos a las normas de la razón, y así comprende sus antago nismos. Por ello, llega a conocer que la historia humana es una cons- tante lucha por la libertad.

Finalmente, hay una "verdad" en Hegel, que se da en la vida real, o en la vida social: la verdad del Estado. En ésta, tanto el individuo, como las familias y la sociedad civil alcanzan su plenitud, - esto es, su verdad radica en la libertad, porque el "estado representa la Razón absoluto y es el paradigma de la moral realizada.

3. Verdad y acción en Marx.

Marx no plantea el problema de la verdad, como tema principal en estos primeros escritos, como tampoco cuestiona, al menos directamente, la solución hegeliana. La crítica marxista "es un discurso - que, al constituirse como tal, en su relación con una práctica política nueva, se articula como estrategia discursiva de tipo nuevo, como - discurso excedido que puede entonces funcionar como discurso crítico - al mostrar la represión de que se alimenta el discurso de la razón." - (1)

El análisis marxista no se deja aprisionar en el marco racional y abstracto, como lo formula la filosofía hegeliana, sino sale de él, para cuestionar esa realidad objetiva, y se enfrenta a una dialéctica más cercana a la realidad humana, tanto en la práctica social como la política. "El discurso crítico de 1843 y 1844 constituye, así, - el comienzo de una práctica nueva de la filosofía. Esto, por tres razones fundamentales: en primer lugar, por la irrupción abierta de una política nueva en un discurso que aparece, entonces, como un discurso - no-filosófico; en segundo lugar, por la relación nueva que este discurso establece con las prácticas sociales de los hombres, y, finalmente, porque este discurso no busca la unificación teleológica de las prácticas en el Sentido, sino que las deja libres en su propio movimiento y en su dispersión cuestionadora."(2)

Por esta razón, para Marx, el hombre concreto, real, social, es el que ocupa el centro de su filosofía, "... mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto organice el mundo de un modo humano..." (3), no podrá recuperar su esencia, esto es, su verdad de ser

(1) Morales, Cesáreo. "El comienzo de la teoría de la historia o teoría de las formaciones sociales", en Teoría de la historia, compilación de Corina Yturbe, Terra Nova, México, 1931, p. 35.

(2) Ibidem, p. 97.

(3) Marx, Carlos. "Extractos del libro de James Mills 'Eléments d'Economie politique'", en Escritos de juventud, trad de Wenceslao Roces, 1a. edición, F.C.E., México, 1982, p. 527.

humano. En esta perspectiva, la solución al problema de la verdad, se encuentra en el hombre mismo. Para Marx, la verdad va apareciendo, en la medida que el hombre descubre su mundo, y lo hace suyo, y lo transforma a través de la acción. Los esquemas teóricos que interpretan la realidad se deben modificar a la par de esa transformación. No hay fundamentos "inmóviles" en los que se apoye el pensamiento. El individuo forma parte de una sociedad que se transforma continuamente, las teorías que formula el científico tienen esa característica: ser cambiantes, aunque la realidad está ahí. (1)

3.1. El pensamiento abre la realidad.

Desde el punto de vista marxista, toda teoría, para ser verdadera y verificable, debe demostrarse en la interpretación de la realidad. Tal demostración se lleva a cabo a través de un proceso en el que la teoría se desarrolla y se perfecciona en la medida en que se comprueba en los objetos concretos. "La verdadera teoría debe esclarecerse y desarrollarse dentro de las condiciones concretas y a la luz de las realidades dadas." (2)

La realidad necesita ser mostrada, ser descubierta, no se manifiesta inmediatamente porque está oculta: la teoría es la que la "abre"; si los objetos no se muestran como lo que son en verdad, quiere decir que la teoría no está suficientemente fundada para "develar", y sólo está mostrando apariencias. "La investigación de la verdad tiene que ser por sí misma verdad, y la investigación verdadera es la verdad desplegada, cuyos miembros dispersos se agrupan y compendian en el resultado." (3)

Por esta razón, quedarse en el nivel de la apariencia es de-

(1) Cfr. Morales, Cesáreo. Art. cit., p. 37.

(2) Marx, Carlos. "Carta de Marx a Dagobert Oppenheim", en Escritos de juventud, op. cit., p. 685.

(3) Marx, Carlos. "Acerca de la censura", idem., p. 153.

jar de pensar, porque el pensamiento dejaría de analizar y razonar la realidad. El hombre como ser pensante penetra lo contingente, lo analiza y obtiene leyes universales y necesarias. La labor del científico -- consiste entonces en descubrir y develar la esencia de las cosas, y es to requiere paciencia y dedicación en la solución de sus problemas, -- porque la precipitación puede conducir a juicios falsos. El pensar, im plica analizar, sintetizar, reflexionar: proceso interminable ya que -- el hombre como ser limitado en sus sentidos se enfrenta a una realidad ilimitada e infinita.

El papel del investigador no puede limitarse a describir sus personales y subjetivos puntos de vista respecto al estudio de la realidad; ni asumir una posición a priori, con independencia de la objeti vidad; o practicar tendenciosamente una posición ideológica, por novedosa que sea, sin tener en cuenta el camino hacia la verdad y cuyo des tino final es el hombre mismo. Por esta razón, se pregunta Marx: "¿Y -- no es deber primordial del investigador de la verdad lanzarse directamente a la búsqueda de ésta, sin mirar a la derecha o izquierda?" (1)

Los objetos, la realidad concreta muestran diferentes face-- tas al investigador, quien llevado por sus conocimientos y los intereses propios de su disciplina científica, se acerca a las cosas a tra-- vés de un método propio de análisis, para lograr más objetividad en -- sus estudios y así, unificar todos aquellos elementos que le permitan lograr una síntesis acabada y verzas. "Ahora bien, aún prescindiendo de lo subjetivo, es decir, del hecho de que el mismo objeto se refrac-- ta de distinto modo en los diferentes individuos y transfiere sus di-- versos aspectos en otros tantos caracteres espirituales diversos, ¿es que el carácter del objeto no ejerce ninguna influencia, absolutamente ninguna, sobre la investigación? De la verdad no forma parte solamente el resultado, sino también el camino." (2)

(1) Ibidem., p. 151.

(2) Ibidem., p. 153.

La verdad no consiste en un análisis especulativo acerca de la relación entre pensamiento y realidad, o entre sujeto y objeto. No es tampoco un resultado final únicamente, sino que está implicado todo el proceso que conduce a ella. De esta manera, Marx, en su tesis doctoral Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza, critica el determinismo; en ella afirma que existen dos tendencias contrapuestas en relación a la verdad y a la certeza, y que son personificadas por Demócrito y Epicuro. Según Marx, Demócrito emplea como forma de reflexión de la realidad, la necesidad. Esta es el destino, la ley, la providencia y la creadora del Universo. La substancia de esta necesidad se basa en la impenetrabilidad de un cuerpo en otro y en el movimiento y en el impulso de la materia. (1)

Esta necesidad, aparece en la naturaleza como necesidad relativa, como determinismo, cuando se trata de explicar los diversos fenómenos físicos, dice Marx. Ahora bien, la necesidad relativa sólo se puede inferir de la posibilidad real, es decir, de un conjunto de condiciones, causas y fundamentos, por medio de los cuales las cosas suceden así, necesariamente, teniendo en cuenta un conjunto de posibilidades reales. Por ejemplo, si alguien tiene sed, bebe y se refresca. La causa de que se refresque no es la casualidad, sino la sed. O bien, si alguien planta un olivo, los frutos no van a ser producto del azar, si no de la plantación. En este sentido, la posibilidad real, es decir, lo que es posible en nuestro mundo real tiene como fundamento una necesidad relativa. (2)

Epicuro, en cambio, en la interpretación de Marx, sostiene que la necesidad no es indispensable para explicar la realidad, sino que basta el azar. Las cosas son posibles y el acaso es suficiente para explicarlas, porque pueden suceder o no. El acaso en este sentido,

- (1) Cfr. Marx, Carlos. "Tesis doctoral: Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza", en Escritos de juventud, op. cit., p. 26.
 (2) Cfr. Ibidem, p. 23.

es una "realidad" que tiene el valor de una posibilidad abstracta. Es una antítesis de la posibilidad real y que por tanto es fantástica e ilimitada. (1)

La posibilidad real fundamenta la necesidad y la realidad -- del objeto, esto es, las cosas son realmente posibles porque la naturaleza está implícita en ellas; en cambio, en la posibilidad abstracta, importa más el sujeto que el objeto, que, por ser cambiante caben varias posibilidades de explicación, siempre y cuando ésta no sea contraria a lo que los sentidos han percibido.

Estos dos puntos de vista diferentes, acerca de la explicación de la realidad, se manifiestan como tales, continúa Marx, cuando se consideran las características peculiares de cada filósofo: para Demócrito, el mundo real es el de la percepción sensible, que sólo tiene validez a través de la observación empírica, por esta razón recurre a la ciencia empírica de la naturaleza, y a los conocimientos positivos, para explicarlo; representa, agrega Marx, al investigador inquieto, -- que siempre está aprendiendo de la naturaleza y no se cansa de indagar. En cambio, para Epicuro, el mundo fenomónico, el mundo de las apariencias es lo "real", desprecia lo empírico y la observación experimental; personifica la quietud del pensamiento satisfecho de sí mismo, porque su saber o su conocimiento lo extrae de un principio interno; -- considera el acaso como válido y suficiente para explicar la realidad objetiva. (2)

Marx describe también cómo Demócrito considera al saber, que proporcionan los sentidos, como no confiable, por esto sólo a través de la razón se formulan los principios de la ciencia; de ahí, observa Marx, que hay⁸ viajado a Persia para estudiar con los caldeos, a Egip--

(1) Cfr. Ibidem., p. 29

(2) Cfr. Ibidem.

to para aprender geometría con los sacerdotes. "Sentíase acicateado, - de una parte, por el afán de saber; pero, de otra parte le impulsaba a viajar su insatisfacción con lo verdadero, es decir con el saber filosófico. El saber que él tiene por verdadero carece de contenido, y el que le da contenido carece de verdad." (1) Se cuenta de Demócrito, continúa Marx, desesperanzado de la ciencia, se priva de la vista para — que la luz sensible del ojo no empañe en él la agudeza del espíritu. - Para Epicuro, en cambio, el sabio debe adoptar una actitud dogmática, no escéptica ante las cosas, porque "los sentidos son heraldos de lo — verdadero" (2); nada puede refutar a la percepción sensible, es decir, Epicuro acepta las cosas tal como aprecen^a a los sentidos.

Por estas razones, dice Marx que el escéptico y empírico, es to es, Demócrito, el que considera a la naturaleza sensible como apa-- riencia subjetiva, la contempla desde el punto de vista de la necesidad, y de esta manera explica y capta la existencia real. En cambio, - el filósofo y dogmático, o sea Epicuro, el que considera al fenómeno como lo real, sólo ve por doquier el acaso, el azar; su explicación — tiende más bien a estar más allá de la objetividad.

Esto quiere decir que tanto la necesidad como el azar forman parte de la interpretación de la realidad. Las cosas suceden necesariamente, pero también son producto del azar. La necesidad, esto es, las leyes naturales, intervienen en la comprensión del mundo objetivo; pero, a la vez, la interpretación que se hace del mundo de las cosas se debe a una probabilidad real; pero también, cabe la interpretación abstracta. El mundo de las cosas tiene causas necesarias a través de las cuales podemos llegar a comprender su esencia. Pero, no se puede hacer a un lado la imaginación, para llegar al conocimiento de lo que son — las cosas.

(1) Ibidem., p. 25.

(2) Ibidem., p. 24.

Marx, en el capítulo IV de su tesis doctoral, saca las siguientes conclusiones acerca de estos dos filósofos griegos. Demócrito, al sostener el movimiento de los átomos como algo determinado, hace de la materia algo eterno e inmutable; el tiempo se excluye implícitamente del concepto del átomo, o del mundo de la esencia. Y se pregunta Marx, ¿hacia dónde queda desplazado el tiempo? El tiempo, para Demócrito, no tiene significación alguna, no hay necesidad de él dentro de su sistema, está excluido del mundo de la esencia y sólo queda recluido en la autoconciencia del sujeto filosófico. Desde esta perspectiva, según Marx, el fenómeno se confunde con la esencia, la apariencia con la realidad; en cuanto a la verdad, esta teoría nos lleva a un escepticismo radical, o bien a admitir una verdad absoluta.

En cambio, Epicuro excluye del mundo de la esencia el tiempo, y lo convierte en la forma absoluta del fenómeno o de la percepción sensible; el fenómeno de esta manera, es temporal; el tiempo es la forma real que separa la esencia del fenómeno, la realidad de la apariencia. "Epicuro, dice Marx, es el primero que concibe el fenómeno como fenómeno, es decir, como una enajenación de la esencia, que a su vez se reafirma en su realidad como tal enajenación." (1) Esto quiere decir que el conocimiento del hombre respecto a las cosas está y se da en el tiempo: la verdad es también temporal. Y, concluye Marx: "Epicuro rechaza, con palabras airadas y violentas, la opinión contraria: la de los que se atienen a un tipo de explicación y desechan todos los demás, (...) por tanto, (...) caen en las vanas especulaciones." (2)

3.2. El hombre: verdad y acción.

3.2.1. El hombre: un ser natural.

El hombre es un ser natural. Es decir, es un ser vivo, dota-

(1) Ibidem., p. 45.

(2) Ibidem., p. 50

do de fuerzas naturales, de fuerzas vivas. Es un ser natural activo. Pero estas fuerzas existen en él como dotes, como capacidades, como -- instintos que están latentes y pueden entrar en actividad en cualquier momento. Es un ser natural que pisa una tierra firme y redonda, dice - Marx, y tiene frente a sí a objetos naturales, reales y se exterioriza en ellos; así, el sujeto natural se hace objeto natural; y a la vez, - el objeto natural se transforma en sujeto natural. (1)

El hombre además, es un ser que padece, es un ser pasivo, -- porque es objeto de conocimiento por parte de la ciencia, está condi-- cionado y limitado, como lo está el animal o la planta que dependen de su medio natural; es también un ser dependiente de los objetos que, -- aunque independientes de él, son indispensables para el ejercicio y a-- firmación de su ser, porque su vida sólo se exterioriza sobre objetos reales y sensibles.

El objeto primordial del hombre en este sentido es la natura-- leza, las cosas reales y sensibles, y así sus sentidos encuentran su -- realización plena en los objetos naturales: su vida, se puede decir, -- se manifiesta y se exterioriza sobre estas cosas objetivas. "Un ser, -- que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no parti-- cipa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene su objeto fue-- ra de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto pa-- ra un tercer ser, no tiene un ser por objeto, es decir, no se comporta objetivamente; y un ser no objetivo es un no-ser." (2)

Esto quiere decir que desde el momento en que existen otros objetos fuera de mí, no soy solo, soy "otros", soy otra realidad dife-- rente al objeto que está fuera de mí. Para este "segundo objeto" soy o-- tra realidad diferente de él, soy "su" objeto. Un ser que no es objeto

(1) Cfr. Marx, Carlos. "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en Escritos de juventud, idem., p. 653.

(2) Ibidem.

de otro ser presupone que no existe algún ser objetivo. Tan pronto como él tenga un objeto, ese ser me tiene como objeto a mí. Pero un ser sin objeto es un ente irreal, no sensible, puramente pensado, imaginario, es un ente de la abstracción. En cambio, ser sensible, ser real, es ser objeto de los sentidos, objeto sensible y, por tanto, tener objetos sensibles fuera de sí. Ser sensible es un ser apasionado. "La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto." (1)

De esta manera, para Marx, la relación de "otroidad", esto es, la interrelación entre el yo y el otro lleva a considerar que el individuo, el sujeto del saber, no será objetivo, si no se relaciona con los demás, y esto sólo se realiza en la sociedad. La naturaleza, nos da una muestra de ello, por ejemplo dice Marx, "... el Sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta a su vez, es objeto del sol, en cuanto exteriorización de la fuerza solar estimuladora de vida," (2) por tanto, concluye, lo singular que es de un modo inmediato sólo se realiza conforme a su concepto en cuanto se lo relaciona con otro singular. Aún cuando el otro se enfrente al primero bajo la forma de existencia inmediata. Así, el hombre al relacionarse con otro hombre, se convierte en el "otro", es otra realidad para ese otro hombre, es decir, se convierte en su objeto.

3.2.2. La verdad en la sociedad.

Ahora bien, todo pensamiento es una actividad mental, que se expresa a través del lenguaje, sea éste oral o escrito. Pero, tanto el pensamiento como el lenguaje son propiedades del hombre, que se caracteriza por ser social, se relaciona con "otros", y el lenguaje tiene también este carácter, circunstancia que lo hace tener una dimensión -

(1) Ibidem., p. 654

(2) Ibidem.

social, al comunicar a los hombres entre sí. Por esto dice Marx: "... el elemento de exteriorización de vida del pensamiento, el lenguaje, - es también de naturaleza sensible." (1)

El hombre, entonces, al relacionarse con otros hombres por medio del lenguaje, se conforma como ente social. (2) Por tanto, toda su actividad se desarrolla socialmente: sólo dentro de la sociedad y - en la sociedad puede realizarse intelectual, espiritual y físicamente. En este sentido, su actividad tanto espiritual como intelectual y, tam bién, su actividad material son una manifestación de la vida social; o bien, la actividad social se manifiesta por medio de su actividad inte lectual y espiritual. Por esto, la sociedad no puede ser una abstrac- ción frente al individuo sino que es algo real.

Por otra parte, el individuo piensa y siente como lo hacen todos los hombres que conforman la sociedad humana; existe y se desa- rrolla como intuición y real disfrute de la existencia social; pero - también, como una totalidad de la manifestación humana de vida. "Así, pues, por mucho que sea un individuo especial (...) el hombre es tam- bién, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, la existen- cia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida, lo mismo que, en realidad, existe tanto como intuición y real disfrute de la existen- cia social cuanto como una totalidad de la manifestación humana de vi- da." (3) Es decir, ese ser "individual" humano es una partícula de ese todo que es la sociedad humana, es parte de ella; en él se ve refleja da la sociedad entera, porque ésta lo va moldeando y formando a su ima gen y semejanza; por esta razón, conocer al ser humano individual es - comprender en gran parte, a la sociedad entera.

Su vida individual y su vida social, además, no son dos rea- lidades diferentes, sino que forman una sola realidad que se hace cons

(1) Ibidem., p. 624.

(2) Cfr. Aristóteles. Política, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, la edición, México, 1963, p. 4.

(3) Marx, Carlos. Idem., p. 620.

ciente en la medida en que el hombre las hace objeto de su voluntad y de su inteligencia. En este sentido, es una actividad vital consciente, no es algo determinado, como en el animal; el hombre, al hacer de su vida individual y social, objeto de su voluntad, se convierte en un ser genérico. Así, en la manifestación de su vida social se limita, dice Marx, a repetir su existencia real en el pensamiento como conciencia genérica.

Para Marx, "el hombre es un ser genérico no sólo en cuanto - que, tanto práctica como teóricamente, convierte el género en objeto - suyo, sino también (...), por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente actual, por cuanto se comporta hacia sí como hacia un ser universal y, por tanto, libre." (1) Es decir, el hombre hace objeto de reflexión su esencia humana, no sólo teóricamente, sino - también prácticamente, en la medida que los objetos que le rodean son parte de su vida y de su actividad propia: el trabajo. "La vida genérica del hombre, o vida conforme a su género, a su esencia, es pues el - trabajo, la actividad productiva. Es justamente en la transformación - del mundo objetivo donde el hombre 'comienza a manifestarse realmente como ser genérico'." (2)

La vida individual y la vida genérica del hombre son, pues, dos aspectos distintos, pero de ninguna manera separables, sino que -- son complementarios. "El hombre manifiesta su vida social real y se limita a repetir su existencia real en el pensamiento como conciencia -- genérica, lo mismo que, a la inversa, el ser genérico se confirma en - la conciencia genérica y es para sí en su generalidad, como ente pensante." (3)

(1) Ibidem., p. 539.

(2) Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía y economía en el joven Marx (los manuscritos de 1844), 1a. edición, Edit. Grijalbo, México, 1992, p. 33.

(3) Marx, Carlos. Idem., p. 620.

3.2.2. Pensar libremente.

Marx considera que la vida del hombre debe estar centrada en la búsqueda de la verdad. Pero el hombre, como ser genérico, sólo llega a tener consciencia de su esencia y de su libertad, dentro de la sociedad. "Decir social es, por ello, decir humano." (1) Por esta razón, en la sociedad es donde encuentra la verdad de su ser humano: "el hombre sólo puede relacionarse a sí mismo como género, entrando en relación con los demás hombres." (2) Ahora bien, la verdad en cualquier orden social o político debe estar "abierta" a todos, no "cubierta"; por que es develación, no "velación". Por esta razón, censurar en un sistema político-social es amordazar al investigador y, por ende, amordazar a la misma verdad.

Quien sienta deseos de ser "investigador de la verdad", continúa Marx, debe lanzarse en su búsqueda, sin mirar a la derecha o a la izquierda, es decir, debe seguir el camino recto que lo conduzca a la misma; pedir que la investigación acerca de ella, sea "seria" o --- "modesta", como lo pedían las leyes en el estado prusiano, en aquel momento, más bien era pedir que la verdad fuera contraria a la mentira. (3)

Pedir que sea "modesta" la investigación de la verdad, se -- puede interpretar más bien como un miedo a enfrentarla, o un miedo a mentir. Por esta razón, no se debe aceptar por parte del investigador que la "verdad" sea prescrita por los censores, pues su labor de esta manera consistiría en repetir la "verdad oficial"; pero, la verdad no pertenece ni es exclusiva de alguien en particular, sino que debe estar abierta a todos. "Lo mío es la forma, dice Marx, a lo que yo imori

(1) Sánchez Vázquez, Adolfo. Idem., p. 212.

(2) Ibidem.

(3) Cfr. Marx, Carlos. "Observaciones sobre la reciente instrucción -- prusiana acerca de la censura", en Escritos de juventud, p. 150.

mo mi individualidad espiritual. Le style c'est l'homme. La ley me permite escribir, pero me ordena escribir en un estilo que no es el mío. Puedo mostrar la faz de mi espíritu, pero envolviéndolo en los pliegues que se me ordenan." (1)

El hombre, insiste Marx, es libre en cuanto que como ser genérico se relaciona con su esencia, con su ser humano, y con la naturaleza misma, de una manera espontánea, sin alguna determinación forzosa, u obligado por alguna necesidad empírica, como puede ser el animal; por ser genérico y universal humaniza a la misma naturaleza y amplía de esta manera su capacidad y conocimientos. "Ser libre, en este sentido, significa superar, trascender esta coacción física de la necesidad característica del animal. Ser libre significa en definitiva desplegar las fuerzas esenciales humanas, y rebasar con esta actividad la naturaleza (tanto la naturaleza exterior como su propia naturaleza)." (2) Esta libertad se proyecta en toda actividad humana, por esta razón la "libertad de prensa" es algo que no sólo tiene un significado especial para un escritor, sino también para un pueblo consciente de su historia. "Un pueblo, dice Marx, que, como los pueblos de los mejores tiempos, reivindicando el derecho de pensar y expresar la verdad, (...) sólo puede ser un pueblo independiente y con criterio propio." (3)

El objetivo del escritor, por esta razón, debe ser siempre la VERDAD. Un mismo objeto, es cierto, puede presentar diferentes ángulos de vista a distintos individuos; pero, aún en este caso, ¿no ejercerá ninguna influencia, sobre la investigación, el carácter mismo del objeto? No sólo el camino debe formar parte de la verdad, sino también el resultado. Esto es, no sólo es importante la metodología empleada en la investigación, sino también es indispensable tener en cuenta las conclusiones a las que se quiere llegar. Por esta razón, el tipo de investigación debe estar a tono con el objeto, de esta manera la verdad

(1) Ibidem., p.153.

(2) Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía y economía ..., idem., p. 216.

(3) Marx, Carlos. "Observaciones sobre la reciente..." Id., p. 178.

no será sólo medio, sino también fin.

En esta perspectiva, es cuestionable querer calificar las -- "intenciones" del autor o del escritor en sus acciones o en su obra, -- tal como lo pretendía el estado prusiano, en la "nueva instrucción sobre la censura", expedida en diciembre de 1841. Porque esto implicaría entre otras cosas, castigar no sólo las acciones, sino también los pensamientos del escritor, y su naturaleza íntima e individual sería sospechosa y sería considerada como mala moralmente hablando. "La ley no me sanciona, comenta Marx, por los actos ilícitos que cometo, sino por los que no cometo." (1)

Si las intenciones llegaran a ser objeto de calificación, esto implicaría que todo comentario a favor o en contra del acusado, lo volvería sospechoso de delito; por esta razón, Marx considera que se debe aclarar correctamente qué se va a calificar con las "intenciones del autor"; porque, en última instancia, nuestras ideas o conceptos de las cosas no derivan forzosamente de nuestro estado de ánimo.

El origen de nuestras ideas, insiste Marx, no se debe dejar llevar por instancias particulares o subjetivas: "Debemos, pues, medir la esencia de nuestras ideas interiores aplicándola a la existencia de las cosas y no dejarnos extraviar por las instancias de una experiencia trivial y unilateral, con tanta mayor razón cuanto que, con arreglo a ésta toda experiencia desaparece, todo juicio es cancelado y todos los gatos son pardos." (2) Esto es, debe haber congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que se piensa y lo que se expresa, de lo contrario se pueden tomar como ciertos los juicios subjetivos o unilaterales y es como querer ver en la obscuridad, donde todo es del mismo "color". Debe haber una relación entre la esencia de la -

(1) Ibidem., p. 153.

(2) Marx, Carlos. "Los debates de la VI dieta renana", en Escritos de de juventud, p. 193.

libertad, en este caso, y la existencia empírica.

Porque ser libre es también conocerse a sí mismo. De esta manera se puede hacer una confesión hacia la verdad. Es decir, en la medida en que soy consciente de mí mismo, soy consciente de mi propio -- ser, soy dueño de ese mi ser; esta situación me conduce a ser libre, y al reconocimiento de mi libertad. A la vez, este conocimiento de mi libertad, me va a conducir, o me debe conducir hacia la confesión de la verdad, porque su esencia consiste en "estar abierta". De lo contrario, atenerse únicamente a lo superficial, se puede uno parecer al niño, o al infante que se deja llevar por la impresión sensible, que no puede ver la relación entre lo particular y lo general. "El niño cree que el sol gira en torno a la tierra, que lo general gira en torno a lo singular. El niño, por tanto, no cree en el espíritu, cree en los espíritus." (1)

Finalmente, para Marx, es necesario que se comprenda que la libertad de prensa está ligada con la historia y la situación peculiar de un país determinado; que de ninguna manera se debe manipular una información de la índole que sea. Porque la historia de un pueblo no se puede cambiar, ni modificar por el deseo o capricho del soberano. El hombre, al hacer su historia, o la historia al hacer al hombre va marcando la pauta de lo que es, de lo que quiere, o de lo que quiere ser. (2)

3.2.4. La verdad de la ley.

El hombre, como dueño de sí mismo, tiene a su propia vida como objeto propio de conocimiento; la vida humana en este sentido, es fin en sí misma. Pero también, el hombre se realiza como tal, dentro de la sociedad, como se ha visto anteriormente, viviendo bajo el cuida

(1) Ibidem., p. 176.

(2) Cfr. Ibidem., p. 183.

do de las leyes, que son productos humanos, para salvaguardar la esencia humana y defender la libertad. En este sentido, las leyes civiles se convierten en la verdad del ser humano.

La ley, para Marx, debe también atenerse a la verdad. Porque debe "definir de un modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas." (1) Y, si en el caso de una acción que apenas constituye -- una simple transgresión, la ley la llama robo o crimen, miente. Así -- pensaba nuestro autor en los artículos publicados en la Gaceta Renana, por los años de 1842 a 1843, con relación a las leyes acerca de "los robos de leña", que afectaban a los campesinos del Mosela en la provincia renana, y favorecían los intereses privados de los propietarios de los bosques.

No es lo mismo "recoger" ramas secas, aclara Marx, que "arrancar" ramas secas o verdes de los árboles. Sin embargo, la ley juzgaba estas acciones, en aquel momento, como si fueran lo mismo: un robo. Y si la ley debe ser justa, para ser verdadera ley, debe entonces establecer reglas para ser objetiva, y así ser congruente el delito -- con la pena. (2)

Marx piensa que no se debe juzgar al pobre con un rasero diferente al que todo ciudadano tiene derecho. Esto es injusto e ilegal. Es injusto, porque el propietario del bosque puede muy cómodamente interpretar la ley a su propio beneficio, sin tener en cuenta el derecho consuetudinario. Y así comenta irónicamente: "Y cuando los privilegiados apelan de la ley a su derecho consuetudinario, invocan con ello, -- en vez del contenido humano, la forma animal del derecho, privado ahora de realidad para convertirse en una simple máscara animal." (3)

(1) Ibidem., p. 251.

(2) Cfr. Ibidem., p. 252.

(3) Ibidem.

Es inconcebible, desde la perspectiva marxista, el trastocamiento que se hace del derecho en el aspecto social. El interés privado se considera como el fin supremo y último del universo. Ante esta situación, el hablar de consecuencias perjudiciales, se entiende en la ley de perjudicial, pero más bien "lo que perjudica" a los intereses del propietario de los bosques. En este sentido, si las consecuencias derivadas del derecho no se acomodaran a su interés personal, serán consideradas entonces "consecuencias perjudiciales". "Un derecho perjudicial para el interés privado, es por consiguiente, un derecho de consecuencias perjudiciales." (1)

En conclusión, el amor a decir la verdad sobre los acontecimientos humanos, es lo que debe guiar, ya sea al escritor público, al periodista, o al que informe al pueblo, sobre alguna noticia de beneficio público; porque la verdad no puede ser "pública", ni "privada", en un sentido enteramente oficial; no puede ser "particular", ni "general"; no puede ser propiedad particular, ni tampoco debe ser oficializada una mentira, como si fuera la verdad absoluta, por el que tiene el poder.

Finalmente, la verdad y la ley, en un estado justo, no pueden estar desligadas entre sí. Porque la ley debe mostrar la verdadera naturaleza jurídica de las cosas y no confundir las acciones: lo que es un robo hay que llamarlo por su nombre; lo que es un crimen, también; pero, si se va a llamar "robo" a una simple transgresión; o "crimen" a un delito menor, la ley, en lugar de mostrar la verdad, va a mostrar la mentira y no será una verdadera ley sino una falsa ley. (2)

3.3. Un nuevo humanismo.

El hombre, pues, desde el punto de vista marxista, no se ---

(1) Ibidem.

(2) Cfr. Ibidem., p. 271.

plantea directamente el problema de la verdad, sino que se enfrenta a él en la práctica social: como ser genérico toma conciencia de su esencia humana; es consciente de su interrelación con los demás hombres; - en el caso de las leyes que rigen la sociedad humana, ellas tienden a desarrollar la convivencia humana y deben buscar que estas relaciones sean reales y efectivas. La verdad, en este sentido, se realiza en la relación del hombre con el hombre, con su realidad concreta; la verdad es entonces pretender que el hombre sea un ser auténtico, como ser social. El hombre de esta manera no es un ente abstracto, sino que es -- formado por el mundo de los hombres. Es producto de la sociedad, "es el mundo de los hombres."(1)

La historia del hombre es entonces, la historia de la sociedad. El hombre es un ente social; es parte de la sociedad junto también con otros individuos. Por esta razón, se puede decir que el "hombre produce al hombre", porque al realizarse como tal, dentro de la sociedad humana, se produce a sí mismo y reproduce a los demás hombres - en su pensamiento. Su individualidad se manifestará como objeto, como existencia, a otro hombre. Así, esta existencia es doble: mi existencia y la existencia del otro. (2)

El hombre concreto, al conformar la sociedad, lo hace con otros; el carácter social es el carácter general del todo. La esencia humana de la naturaleza existe únicamente para el hombre social, ya -- que sólo existe para él como nexo con el hombre, como existencia suya para el otro y del otro para él. De esta manera su existencia natural se convierte para él en existencia humana y la naturaleza misma se hace humana. "El carácter social, es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad produce ella misma al hombre en cuanto hombre, es producida por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al modo de existencia, so---

(1) Marx, Carlos. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Los Anales franco-alemanes, trad. de J.M.Bravo, 2a. edición, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, España, 1973, p.101.

(2) Cfr. Marx, Carlos. "Manuscritos económico...", p. 613.

ciales, actividad social y goce social." (1)

Toda actividad que lleva a cabo el hombre en la sociedad o -- inclusive todo disfrute social no se dan, ni se presentan de una manera inmediata, sino que se manifiestan a través de la sociedad real, -- con otros hombres. Esto es, esas actitudes o situaciones son la expresión inmediata de lo social, porque su fundamento está en la esencia -- de su contenido y están adecuadas a la naturaleza propia del ser humano como ser social.

El hombre no es una entidad abstracta que se pueda hipostasiar, sino que es un ser que se debe encontrar a sí mismo para ser él, un ser consciente de su humanidad; la verdad no la va a encontrar en -- el más allá, en un mundo trascendente, sino en el mundo propio del hombre, en el mundo del más acá; en un mundo donde él es su propia verdad y en donde se pertenezca a sí mismo como ser humano. (2)

La crítica del conocimiento consiste, entonces, en analizar al hombre como ser pensante, pero al mismo tiempo como un ser que actúa y organiza su realidad social, como un ser consciente. En este sentido, dice Marx, que la misión de la historia del hombre consiste en -- recuperar al hombre mismo, porque el hombre es la esencia suprema para el hombre; en esta medida el hombre recupera su propia libertad y, al encontrarse a sí mismo, recupera su propia verdad.

Cuando el hombre se enfrenta a un objeto trata de analizarlo, comprenderlo, apropiárselo a través de todo un proceso mental; a sí lo va convirtiendo en un objeto humano. Pero, a la vez, el hombre -- cuando sale fuera de sí para captar ese objeto debe adaptarse a él, ha

(1) Ibidem., p. 613.

(2) ~~Marx~~ ^{Giff}, Carlos. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Los Anales franco-alemanes, op. cit., p. 102.

cerse a imagen del objeto. De esta manera, el objeto se hace humano pero, a la vez, el hombre se convierte en objeto o, se podría decir, que llega a realizarse como hombre objetivo. Para el hombre social, la realidad objetiva se convierte en realidad humana; los objetos se convierten en objetividad del mismo hombre porque corrobora y hacen patente - su individualidad, se convierten en sus objetos porque él mismo se ha hecho objeto. (1)

La existencia del objeto de su conocimiento, la naturaleza humanizada, es la que da vida a los sentidos humanos, como son la vista, el oído, el olfato, etc., como también a los sentidos espirituales, ya sea la voluntad, la inteligencia, los afectos, etc. Pero estos sentidos no pertenecen a un ser aislado del mundo de los hombres, sino que forman parte de la sociedad humana. Desde este punto de vista, los sentidos son también sociales, y como tales, se van modelando y formando a la par que el individuo lo hace intelectual y socialmente.

En su vida espiritual, el hombre no ama realmente, por ejemplo, si no capta la riqueza espiritual de la vida humana, si no se objetiva en el ser amado, si no forma parte de su ser. Tampoco podrá luchar por un ideal, si no se objetiva en ese ideal. Es necesario que ese ideal sea parte de su ser íntimo y humano. (2)

3.3.1. El hombre y el trabajo.

En la vida social, el hombre se manifiesta como tal, en la actividad propia del hombre: el trabajo. En él despliega todas sus potencias y posibilidades, tanto físicas como mentales, para transformar la realidad y hacerla suya. El hombre se hace objetivo en la naturale-

(1) Cfr. Marx, Carlos. "Manuscritos económico-filosóficos...", op. cit. p. 622.

(2) Cfr. Ibidem.

za a través del trabajo porque al enfrentarse al objeto busca la manera de apropiárselo, de hacerlo parte de sí mismo, y sólo por el trabajo lo logra. Así, el sujeto (el hombre) y el objeto (la naturaleza) entran en una relación muy íntima por medio de esta actividad.

En el trabajo, el hombre(sujeto) plasma su naturaleza humana en la cosa (objeto) que se convierte, en este sentido, en humana. "La realización del trabajo es su objetivación" (del hombre). (1) En esta actividad el hombre se apropia del objeto para hacerlo a su imagen y semejanza, esto es, lo que produce es un objeto humanizado; a la vez, el objeto o los objetos forman parte del hombre en esta actividad; en el trabajo. Los objetos se apropian a la vez del hombre y se forma, así, el hombre objetivado.

Sin embargo, allí donde debe realizarse el hombre como tal - es precisamente donde se rompe esa armonía porque el hombre se enfrenta a un objeto ajeno a él. Aparece la desrealización del trabajador. La objetivación se manifiesta como la pérdida de la subjetivación y aparece una servidumbre hacia el objeto; el sujeto no puede hacer suyo al objeto; es, irónicamente, el objeto el que se apropia del sujeto. - La "apropiación" se convierte en una "enajenación"; cuantos más objetos produce el trabajador, menos puede poseer y se hace más dependiente del producto de su trabajo: el capital. El hombre (el trabajador, - el obrero) pone sus sentidos, su inteligencia, su vida toda en el objeto, pero curiosamente, en esta situación, su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. Infunde vida humana al objeto natural y éste se le enfrenta después con vida propia, pero artificial, como algo hostil y ajeno, "y adquiere un poder propio y sustantivo (...)" (2)

La economía política, continúa Marx, oculta esta enajenación

(1) Ibidem., p.596.

(2) Ibidem.

contenida en la esencia misma del trabajo. No considera la relación directa que media entre el trabajador y la producción. Si, por un lado, el trabajo asalariado construye palacios para los ricos, por otra parte, produce tugurios para los trabajadores. Produce belleza para el -- dueño del capital, pero también invalidez y deformidad para el trabajador.

Este ocultamiento de la verdad de la actividad propiamente humana, esta enajenación, esta no-verdad, no sólo se manifiesta en el resultado final, en el producto acabado, sino también en el acto de -- producción, esto es, dentro de la misma actividad productiva. Porque -- no se daría la enajenación hacia el producto, sino se enajenara a sí -- mismo en el acto de la producción. Ahora bien, si el trabajador no es consciente de su ser humano en el producto del trabajo, la producción será entonces la enajenación activa o la actividad enajenante. (1)

El trabajo en este sentido resulta algo exterior al trabajador: no pertenece a su esencia humana. Por tanto, no se afirma en el -- trabajo: sino que se niega en él, no desarrolla su actividad de una ma -- nera libre, ya que tiene que esclavizar su cuerpo; el trabajo no es vo -- luntario, y se convierte de esta forma en un medio para satisfacer ne -- cesidades ajenas a él. Por esto concluye Marx: "Llegamos, pues, al re -- sultado de que el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser -- que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y pró -- crea o, a lo sumo, cuando mora bajo un techo y se acicala, etc., y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal. Lo animal se -- convierte para él en lo humano y lo humano en animal." (2)

En el trabajo, pues, el hombre debería descubrir su propia --

(1) Cfr. Ibidem., p. 598.

(2) Ibidem.

verdad: la verdad de ser humano. Pero, curiosamente, allí donde puede encontrarse a sí mismo y descubrirse como ser humano, como creador, como transformador de la naturaleza, es donde más se oculta su esencia y en su lugar aparece su no-esencia, su no-verdad y se niega como hombre por ser trabajador.

3.3.2. El hombre como ser genérico.

De la descripción del hombre en la enajenación, se deriva el análisis del hombre como ser genérico. El hombre como ser genérico vive, al igual que el animal, de la naturaleza que se convierte así en su cuerpo inorgánico, con el que debe mantenerse en un proceso constante de comunicación para no morir. De este modo, su vida física y espiritual se hallan íntimamente enlazados con la naturaleza, así el hombre es parte de ésta, y ella misma es humana. (1) Por otra parte, es un ser genérico, añade Marx, porque se afirma tanto en su ser como en su saber. En su ser, porque toma consciencia que es parte de la naturaleza; en su saber, porque llega a aprender que sin la naturaleza no puede vivir y debe saber y conocer más de ella.

El hombre es también libre. Y en esto se diferencia del animal, que produce lo que necesita para sí o para su cría, y siempre de acuerdo a una rutina y además de una manera unilateral. El hombre en cambio, despliega una actividad vital, consciente y creadora sobre la naturaleza y entre los demás hombres; se plantea su propia vida como objeto de conocimiento, y sabe además, producir a tono con cada especie y de una manera universal y aplicar la pauta apropiada a cada objeto. (2)

El hombre además es un ser natural humano, es decir, es un ser consciente de su humanidad, porque vive con otros seres humanos, i

(1) Cfr. Ibidem., p. 600.

(2) Cfr. Ibidem.

guales a él, pero que necesita de la naturaleza tanto orgánica como inorgánica, para vivir como ser humano. Así, los objetos naturales se -- convierten en objetos humanos, o bien, los objetos humanos se convierten en objetos naturales.

Los sentidos humanos, al objetivarse, es decir, al volcarse sobre los objetos, son también naturales, y en este sentido se convierten en sensoriedad humana y también en sensoriedad natural. El hombre adecúa así sus sentidos y todo su ser a la naturaleza, porque ésta no se presenta ni subjetiva, ni objetivamente hablando, adaptada al -- ser humano. De esta manera, en su afán por hacer humana a la naturaleza, se convierte en "re-creador" de la misma, para sus propios fines.

(1)

Se puede decir, por tanto, que el hombre da principio a su historia natural, porque nace con y en la naturaleza; pero es una historia consciente, en la medida en que se supera en su vida humana; por esta razón, la verdadera historia es la historia natural del hombre, o bien, el hombre es la historia consciente de la naturaleza. (2)

3.3.3. El hombre y la verdadera sociedad.

Ahora bien, ¿cuál es esa historia consciente del hombre en la naturaleza?, o bien, ¿cómo se ha planteado el tema acerca de la sociedad? ¿qué sucede con el hombre, al formar parte de ella, y en general del Estado? A este respecto, Marx, hace una crítica a la teoría hegeliana acerca del Estado, porque en ella se muestra la verdad del hombre, pero de una manera abstracta, especulativa, e independiente de la realidad. O más bien, no pretende "abrir" la realidad, sino quedarse -- en la esfera de la abstracción.

(1) Cfr. Ibidem., p. 655.

(2) Cfr. Ibidem.

El Estado, para Hegel, como se ha visto anteriormente, es una "necesidad externa"; es el fin inmanente tanto de la sociedad como de la familia. El Estado es la esfera de la Razón, es llamado el sistema del "interés general", en tanto que la familia y la sociedad son sistemas del "interés particular". El Estado moderno como totalidad, - hace de los sistemas particulares, miembros del Todo. Marx, al comentar estos párrafos, hace ver que por "necesidad externa" sólo puede entenderse el que las "leyes" y los "intereses" de la familia y de la sociedad deben ceder en caso de colisión, ante las "leyes" y los "intereses" del Estado al que están subordinados. Además que representan estos últimos, una necesidad para la "voluntad" y las "leyes" de la sociedad y la familia. (1)

Marx se pregunta por qué y cómo se da la oposición entre la "necesidad externa" y la "necesidad interna". De qué manera se realiza esta relación entre el Estado, la familia y la sociedad civil. Tal parece que el Estado surge de un modo inconsciente y arbitrario; y la familia y la sociedad civil aparecen como en un fondo sombrío, sobre el que se proyecta la luz del Estado; la familia y la sociedad civil son como las esferas conceptuales del Estado. De tal manera que el Estado, al escindirse en ellas, las presupone, para llegar a ser la verdadera realidad. A este respecto, dice Marx: "La relación real, está en que la 'distribución' del 'material del Estado' entre lo 'individual' se realiza 'por medio de las circunstancias del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación'. Este hecho, esta relación real, son presentados por la especulación como una manifestación, como un fenómeno. Estas circunstancias, este arbitrio, esta elección particular de la determinación, esta mediación real, son simplemente el fenómeno de una mediación de la idea real consigo misma, sino como otra realidad." (2)

(1) ^{Cfr.} Marx, Carlos. "Crítica del derecho del estado de Hegel", en Escritos de juventud, idem., p. 320.

(2) Ibidem. p. 321.

La familia y la sociedad y su relación con el Estado son --- vistos como una actividad interna, imaginaria. Si los factores activos son la familia y la sociedad civil, en la especulación se muestren como los factores pasivos; si son los sujetos reales, se convierten en los objetos ideales. La realidad empírica (la sociedad) se ha convertido en una determinación de la Idea: el Estado.

Desde este punto de vista, Marx critica esa realidad trastocada: el Estado. Esto, porque según Hegel, el Estado es la esencia, y la familia y la sociedad son el fenómeno. El problema de las relaciones entre la sociedad civil y la familia con el Estado, es un problema no resuelto, porque "... el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una conditio sine qua non." (1) En el discurso hegeliano, en cambio, la familia que es la base real del Estado, y la sociedad civil que es el elemento formal del mismo, pasan a ser algo determinado y condicionado, y el Estado se convierte en la condición de la existencia de ambos.

Este trastocamiento de la realidad, esta inversión del sujeto en objeto o de objeto en sujeto, se va a mostrar todavía más en la filosofía hegeliana en el tratamiento del "poder soberano", en la Filosofía del derecho. Según Hegel, la monarquía es la verdad del Estado, o como lo dice textualmente: "La personalidad del Estado se hace real como persona, en el monarca." (2) En esta perspectiva Marx se pregunta si la soberanía del monarca, que es absoluta, no será una ilusión, y si en cambio, la soberanía del pueblo no será la verdadera realidad. En el primer caso, sólo puede existir esa soberanía en el monarca; en el segundo, en el pueblo. De esta manera, la democracia será el estado verdadero.

(1) Ibidem.

(2) Hegel. Filosofía del derecho, op. cit., p. 236.

La democracia, continúa Marx, es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. Esto es, la democracia es el núcleo, la substancia de la monarquía. No se puede comprender al monarca sin un pueblo gobernado; la monarquía no puede ser de ninguna manera el núcleo o la substancia de la democracia, porque el pueblo puede existir con o sin el monarca. La democracia es, entonces, la verdadera realización de la Constitución política, entendida ésta como el sistema regulador de las relaciones políticas y, por esto mismo, puede ser considerada o ser comprendida por sí misma; la monarquía, en cambio, no goza de esta plenitud, de esta verdad, porque es sólo una realización parcial de la Constitución política. "En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo. La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es contenido y forma. La monarquía sólo debe ser forma, pero una forma que falsee el contenido."(1)

Para Hegel, de acuerdo a la interpretación marxista, el monarca es el "hombre-dios", porque es la real encarnación de la Idea; es el soberano, y puede imponer su voluntad; en el Estado, visto así, se realiza el momento de la voluntad individual, del arbitrio; en la monarquía, el pueblo aparece subsumido, bajo uno de sus modos de existencia: la constitución política.

En cambio, Marx considera que el pueblo es el estado real, es lo concreto, por esta razón en la democracia, en el poder del pueblo, cobra una significación correspondiente a cada momento que la compone: el individuo particular es un individuo humano, los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas. Por ello, en la democracia

(1) Marx, Carlos. "Crítica del derecho del estado..." Idem., p. 342.

se da la constitución del pueblo. "Marx, (...) considera que la democracia continúa siendo la esencia de toda institución, y que es aberrante ver en ella una forma histórica superada. La democracia sigue siendo - la única forma auténtica de gobierno." (1)

La democracia es contenido y forma. Lo primero, porque implica participación consciente de los individuos humanos, en la transformación de la sociedad, que recuperan su verdad como seres humanos, y que, como sujetos reales forman un estado "en sí" y "para sí". Es forma, porque la constitución política que, la define Marx, como determinación o como una autodeterminación del pueblo, constituye la manera - más natural de una sociedad, porque a través de ella el individuo no se encuentra aislado de la sociedad, sino que constituye un medio de cohesión con los demás para ser auténticos ciudadanos. (2)

El punto principal, para Marx, al cual debe referirse toda - constitución política, es el hombre concreto. Es decir, en la democracia, la constitución no es sólo en sí, según su esencia, sino también según su existencia, según su realidad constantemente referida a su - fondo real, al hombre real. Los elementos existen cuando están en su - relación con un elemento privilegiado. Por ejemplo, en la monarquía, - el hombre es un "atributo" de la ley; pero, la ley es un atributo del hombre social, es un modo de existencia humana, existe por y para el - hombre; en la democracia, la constitución política es un elemento particular dentro de la totalidad, que no aspira a subyugar a los demás.

En cambio, en la monarquía o la república, la constitución - domina sin dominar, es decir, no hay un dominio real, efectivo, de lo político sobre las restantes esferas de la vida real de un pueblo, sino que se trata de un dominio ilusorio. Y esto sucede porque quedan -

(1) Palmier, Jean-Michel. Hegel..., op. cit., p.33.

(2) Cfr. Marx, Carlos. "Crítica del derecho del estado de Hegel", Idem. p. 343.

contrapuestas la vida pública y la vida privada, son dos mundos en los que no hay ninguna confrontación y están escindidos.

La verdad, en conclusión, según Marx, sólo se puede encontrar en el hombre mismo, porque el hombre es la suprema esencia para el hombre; la teoría hegeliana del Estado muestra un hombre-estado, en donde la voluntad del monarca se convierte en la verdad absoluta. Para Marx, en cambio, el estado-humano se da sólo en la democracia, en la voluntad colectiva, que se transforma en la verdad del hombre.

Conclusiones.

En conclusión, ¿qué es la verdad para el joven Marx? ¿Cómo concibe la verdad en sus primeros escritos? Tratemos de esbozar algunas respuestas, que parten de la presente exposición. En principio, se puede decir que la solución marxista es innovadora de la solución hegeliana, porque para Marx, la verdad no es sólo el término de un planteamiento, sino que es también el supuesto del que se arranca para conocer la realidad.

El filósofo, y en este caso Hegel, plantea el problema de la verdad, desde la perspectiva lógico-metafísica, esto es, en la relación sujeto-objeto. Hegel, al aplicar la dialéctica en el análisis de este problema muestra que el sujeto se identifica con el objeto en el proceso del conocimiento; pero, también el objeto en el sujeto, en la medida que lo hace parte de sí. De esta manera, la verdad no es sólo objetiva, sino también subjetiva.

En la primera parte del presente ensayo he mostrado cómo Hegel formula el hecho de que el individuo se acerca a la verdad a través de todo un proceso dialéctico, en el que la "conciencia", esto es, el sujeto, en un primer nivel de conocimiento, parte de la "certeza" que le proporcionan los sentidos; pasa después a la "percepción", donde aprehende el universal impregnado de negatividad, y termina en el nivel del "entendimiento", donde la sustancia de la cosa sólo puede ser comprendida como una "fuerza" que se autodetermina. Para lograr su objetivo, esto es, el Saber absoluto, tiene que aceptar esa forma dialéctica de la negación, es decir, aquel proceso transformador para llegar al verdadero saber.

Por otra parte, según Hegel, es propio de la filosofía, este problema: la verdad es la totalidad o el saber como totalidad. Este --

"todo" se reconstruye a través de sus partes, y en este sentido lo --- "real es racional", porque las partes no se pueden entender sin ese todo racional, que maneja la Razón absoluta.

Finalmente, se vió cómo la verdad se manifiesta en la vida social, a través del Estado. Esto es, el hombre, desde la perspectiva hegeliana, sigue siendo un "animal político"; pero sólo el Estado garantiza la "socialidad" del hombre o la "verdad" de su ser social. El hombre es la parte, el Estado es el todo.

Este tinte filosófico con el que Hegel reviste el problema de la verdad, es retomado por Marx, para darle un sello propio. Ya no es el individuo o la "conciencia abstracta", quien se adentra en el conocimiento de la verdad, sino que es el hombre concreto, real, el que se plantea día a día el problema de la verdad, de la verdad objetiva - que hace suya para alcanzar "su" verdad: ser hombre. En Hegel, la "conciencia" alcanza su plenitud como autoconciencia en la Verdad absoluta, en la totalidad; en Marx, el hombre real se realiza plenamente en la humanidad genérica.

Desde el punto de vista marxista, la solución al problema de la verdad no se da en el plano lógico-metafísico, sino en el ontológico, porque el hombre concreto realiza una actividad práctica. En este nivel, el hombre puede plantear el tema acerca de la verdad; la posición especulativa, en cambio, hace a un lado esa situación y la coloca en el plano de la abstracción.

La tarea de la filosofía, de esta manera, consiste en hacer una crítica radical de lo existente, que sólo puede llevarse a cabo -- cuando la teoría se realiza en la práctica; cuando lo especulativo se convierte en lo real. La abstracción de lo real puede conducir únicamente a lo imaginario; por ello, toda teoría debe convertirse en últi-

ma instancia en una realización efectiva de los ideales verdaderamente humanos.

En la concepción marxista, la negación permite comprender al hombre, en el momento de rescatar esa "no-verdad" de su ser humano. Si en Hegel, la negación tiene un aspecto abstracto y especulativo; en Marx, tiene una manifestación concreta en la vida del hombre. La sociedad moderna es la totalidad negativa, porque anula la esencia humana - como tal, de una manera enajenante, en la actividad propiamente humana que es el trabajo. En la sociedad donde impera la ocultación del trabajo como realización de la esencia humana, éste se presenta entonces, - como desrealización y como negación del ser humano.

Al hombre, de acuerdo a Marx, no sólo se le puede concebir como un ser pasivo, como objeto de conocimiento, o como objeto de las ciencias naturales o sociales; se presenta, también, como un ser activo que capta y se apropia de los objetos y de las cosas externas para convertirlas en objetos humanos.

La verdad, entonces, no se descubre en la especulación, ni - tampoco en la contemplación; no es algo pasivo que deba cuestionar el hombre, como investigador, sino que es acción y práctica social; de esta manera, el hombre descubre que las cosas en sí mismas son activas y que están en un proceso de transformación. Este es el camino de la ciencia. La verdad se descubre en la práctica a través de un proceso histórico y teórico a la vez.

Marx está convencido de que el hombre se conforma en la sociedad, no está ajeno a ella, porque vive en y por ella; el hombre es la totalidad que refleja a la sociedad entera, hace objeto de su reflexión su esencia humana, no sólo teórica, sino también prácticamente. La sociedad, en este primer análisis marxista, tiene un significado especial para el hombre, porque es parte de su esencia, es una totalidad negativa, sin embargo, porque oculta la dignidad humana.

Finalmente, y en esto Marx es consciente y consecuente con su ideal de forma de gobierno, la verdadera realización de un pueblo, como tal, es la democracia. La monarquía que proounga Hegel sólo muestra un falseamiento de la realidad social: el gobierno es el sujeto y el pueblo sería el objeto; el gobierno sería entonces la realidad y el pueblo, la aparencia. Sin embargo, la monarquía, para Marx, vista así, presenta la realidad de una manera parcial: la voluntad única del rey se impone sobre la voluntad de todos los súbditos.

En la monarquía se impone la constitución proveniente de la voluntad y en ocasiones, del capricho de un solo individuo; en la democracia se tiene la constitución elaborada por el pueblo y para el pueblo mismo. En la democracia hay una realización total del pueblo, y en ella el hombre se encuentra como ser social y como ser auténtico y libre.

En suma, la verdad, en el joven Marx, consiste en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de su libertad: porque cuanto más humaniza a la naturaleza y amolda la esfera de sus necesidades, capacidades y conocimientos, más libre es. El conocimiento humano de las cosas se da también en el tiempo, en esa medida el hombre es consciente de su temporalidad, y por esta razón la verdad es histórica.

Bibliografía:

- Aristóteles. Obras, Aguilar, S.A. de ediciones, Madrid, España, 1964.
Política, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1963.
Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, 1969.
- Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx, siglo XXI, 2a. edición, México, 1968.
- Bloch, Ernst. Sujeto-Objeto (el pensamiento de Hegel), trad. de Wenceslao Roces y otros, F.C.E., 2a. edición, México, 1933.
- Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu, trad. de Wenceslao Roces. e con la colaboración de Ricardo Guerra, F.C.E., 1a. edición, - México, 1966.
Introducción a la historia de la filosofía, trad. de Eloy Terrón Aguilar, Biblioteca de Iniciación filosófica, 4a. edición, Buenos Aires, Argentina, 1965.
Filosofía del derecho, introducción de Carlos Marx, trad. de Angélica Mendoza de Montero, Juan Pablos editor, México, - 1980.
Fundamentos de la filosofía del derecho, trad., prólogo y notas de Alfredo Llanos, ediciones siglo veinte, 1a. edición (versión de 1821), Buenos Aires, Argentina, 1937.
- Hyppolite, Jean. Genese et Structure de la Phénomelogie de l'sprit, de Hegel, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1967.
Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel, trad. de Francisco Fernández Buey, ediciones Península, 1a. edición, Barcelona, 1974.
- Laercio, Diógenes. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, trad. de José Ortiz y Sanz, el Ateneo, 2a. edición, Buenos Aires, Argentina, 1953.

Lukács, Georg. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, trad. de Manuel Sacristán, D.R., Editorial Grijalbo, México, 1985.

Historia y consciencia de clase (estudios de dialéctica marxista), trad. de Manuel Sacristán, Edit. Grijalbo, México, 1969.

Marx, Carlos. Escritos de juventud, trad. de Wenceslao Roces, F.C.E., 1a. edición, México, 1982.

-Federico Engels. Escritos económicos varios, recopilación y trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, 2a. edición, México, 1966.

- Federico Engels. La Sagrada familia (y otros escritos filosóficos de la primera época), trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, 2a. edición, México, 1967.

- Arnold Ruge. Los Anales franco-alemanes, trad. de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., 2a. edición, Barcelona, España, 1973.

Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844), estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, trad. de Bolívar Echeverría, Ediciones Era, 2a. edición, México, 1980.

Crítica de la filosofía del estado de Hegel, trad. de Antonio Encinares P., Edit. Grijalbo, Colección 70, 1a. edición, México, 1968.

Palmier, Jean-Michel. Hegel (ensayo sobre la formación del sistema hegeliano), trad. de Juan José Utrilla, F.C.E., Colección Breve, # 220, 1a. edición, México, 1971.

Rescher, Nicholas. Sistematización cognoscitiva, trad. de Carlos Rafael Luis, siglo XXI, 1a. edición, México, 1971.

Marcuse, Herbert. Razón y Revolución (Hegel y el surgimiento de la teoría social), trad. de Julieta Fombons de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Alianza editorial, El libro de bolsillo, # 292, 5a. edición, Madrid, España, 1980.

- Morales García, Cesáreo. "El comienzo de la teoría de la historia o -- teoría de las formaciones sociales", en Teoría de la historia, compilación de Corina Yturbe, Terra Nova, México, 1981.
- Mure, G.R.G. La filosofía de Hegel, trad. de Alfredo Brotón Muñoz, Ediciones Cátedra, Madrid, España, 1984.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía y economía (los manuscritos de 1944), Editorial Grijalbo, México, 1982.
- Schmidt, Alfred. El concepto de naturaleza en Marx, trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, siglo XXI, la. edición México, 1976.