

MARXISMO Y FILOSOFÍA

Karl Korsch

1. Marxismo y Filosofía
2. El Estado Actual Del Problema "Marxismo y Filosofía".
3. El Punto De Vista De La Concepción Materialista De La Historia

1 - MARXISMO Y FILOSOFÍA (1923)

Afirmar que la cuestión de la relación entre marxismo y filosofía pueda contener un problema de extraordinaria importancia teórica y práctica hubiera encontrado escaso eco, tanto entre los intelectuales burgueses como entre los marxistas. Para los profesores de filosofía, el marxismo era, en el mejor de los casos, un sub-capítulo bastante secundario de un capítulo de la historia de la filosofía en el siglo XIX, tratado por lo demás sin demasiadas interpretaciones y titulado "La destrucción de la escuela hegeliana". Pero tampoco los "marxistas" concedían, por lo general, gran valor -aunque por otros motivos- al aspecto "filosófico" de su teoría. Ya los propios Marx y Engels, que con tanta frecuencia y con orgullo se refirieron al hecho histórico de que, en el "socialismo científico", el movimiento obrero alemán recogió la herencia de la filosofía clásica alemana, jamás quisieron interpretar en absoluto esta expresión en el sentido de que el socialismo científico y el comunismo constituyeran esencialmente una "filosofía". Más bien vieron la misión de su "socialismo científico" en la necesidad de superar y eliminar, en su forma y contenido, no sólo toda la filosofía ideal burguesa anterior, sino toda la filosofía como tal. Más adelante tendremos que detenernos a explicar en qué consistió o debía consistir esta superación y eliminación de acuerdo con la concepción originaria de Marx y Engels. Por el momento, limitémonos a señalar el hecho histórico de que, para la mayoría de marxistas posteriores, no parecía haber ya en esta cuestión problema alguno. La mejor forma de caracterizar esta eliminación del problema de la filosofía nos la proporciona la gráfica expresión con que Engels definió una vez el comportamiento de Feuerbach frente a la filosofía de Hegel. Según Engels, Feuerbach no hizo otra cosa que "dejar de lado sin miramiento alguno" la filosofía hegeliana. Con idéntica falta de miramientos actuaron, en efecto, muchos marxistas posteriores, siguiendo de un modo en apariencia muy "ortodoxo" la consigna de los maestros, no sólo con respecto a la filosofía de Hegel, sino a la filosofía en general.

Así, por ejemplo, Franz Mehring ha definido más de una vez su propio punto de vista, marxista ortodoxo, en la cuestión de la filosofía, con la afirmación pura y simple de que se adhería a la "renuncia a todas las disquisiciones filosóficas", renuncia que "para los maestros (Marx y Engels) fue la premisa de sus inmortales logros". Estas palabras de un hombre que con toda razón pudo decir de sí mismo que se había "ocupado con más detenimiento que nadie de los inicios filosóficos de Marx y Engels" son extraordinariamente definitorias de la actitud predominante entre los teóricos marxistas de la Segunda Internacional (1889-1914) frente a todos los problemas "filosóficos". La misma dedicación a cuestiones que, en el fondo, no tenían nada de filosóficas en sentido estricto sino que afectaban a los fundamentos generales metodológicos y de crítica del conocimiento de la teoría marxista, fue considerada por los teóricos marxistas más influyentes de la época como algo que, en el mejor de los casos, era una pérdida totalmente innecesaria de tiempo y de energías. Aunque, volens nolens, se tolerara la discusión de estas querellas filosóficas en el campo marxista e incluso se tomara parte en ellas, se declaraba siempre de modo explícito que el esclarecimiento de tales problemas tenía muy escasa relevancia, y la tendría siempre, para la praxis de la lucha de clase del proletariado. Con todo, semejante concepción sólo venía justificada naturalmente por la lógica, suponiendo que el marxismo como tal era una teoría y una práctica a cuya integridad esencial e insustituible no podía afectar ninguna actitud concreta frente a cualquier problema filosófico, de suerte que -para poner un ejemplo- no se consideraba imposible que un teórico marxista de primera línea fuese partidario de Arthur Schopenhauer en su vida privada.

De ahí que en aquella época, por grandes que fueran las contradicciones entre la ciencia burguesa y la ciencia marxista en los campos restantes, existía sobre este punto de vista una coincidencia aparente entre los dos extremos. Los profesores burgueses de filosofía se aseguraban mutuamente que el marxismo no poseía un contenido filosófico propio..., y al hablar así, no creían haber dicho nada importante contra el marxismo.

Por su parte, los marxistas ortodoxos se aseguraban también mutuamente que el marxismo, por su esencia, nada tenía que ver con la filosofía... y al hablar así, creían haber dicho algo importante en favor del marxismo. Y del mismo criterio teórico fundamental partió en definitiva la tercera dirección, la única que en esta época se ocupó con un poco más de detenimiento del aspecto filosófico del socialismo; nos referimos a aquella variedad de socialistas "filósofos" que vieron su misión en "complementar" el sistema marxista con apreciaciones generales filosófico-culturales o con ideas de Kant, de Dietzgen, de Mach o de cualquier otra filosofía. Porque precisamente al considerar que el marxismo necesitaba ser completado en un sentido filosófico, pusieron claramente de manifiesto que, también a sus ojos, el marxismo carecía en sí mismo de contenido filosófico.

Hoy resulta bastante fácil demostrar que esta concepción meramente negativa de las relaciones entre marxismo y filosofía, que hemos constatado tanto en los teóricos burgueses como en los marxistas ortodoxos - en aparente coincidencia-, parte en ambos casos de una comprensión muy superficial e incompleta de la situación histórica y lógica. (...) A pesar de la gran diferencia de los motivos aducidos por ambas partes, las dos series coinciden sin duda en un punto importante. Veremos que, del mismo modo que los teóricos burgueses de la segunda mitad del siglo XIX, al olvidar completamente la filosofía de Hegel, dejaron también de lado la consideración de las relaciones entre filosofía y realidad, teoría y práctica, que en la época de Hegel constituyó el principio vivo de toda filosofía y de toda ciencia, así también, por otra parte, los marxistas de la misma época fueron olvidando cada vez más la importancia originaria de este principio dialéctico, un principio que, en los años 40, los dos jóvenes hegelianos Marx y Engels, al desviarse de Hegel, habían salvado con plena conciencia, pasándolo de la "filosofía idealista alemana" a la concepción materialista del proceso de desarrollo histórico-social. (...)

Del mismo modo que la evolución del pensamiento filosófico después de Hegel no se puede concebir como un simple proceso de "historia de las ideas", así tampoco puede concebirse como tal proceso la fase anterior del pensamiento filosófico, la evolución filosófica que va de Kant hasta Hegel. Cualquier intento de comprender en toda su importancia y en su contenido esencial la evolución de esta gran época del pensamiento filosófico, una época que en los libros de historia suele definirse como la del "idealismo alemán", debe fracasar necesariamente mientras -en el estudio de dicha época- no se tengan en cuenta, o se consideren sólo con la forma superficial de una reflexión suplementaria, las relaciones que fueron esenciales para toda la configuración y el transcurso total de dicha evolución filosófica, unas relaciones que unen el "movimiento de la idea" en esta época con el "movimiento revolucionario" contemporáneo. A toda la época del llamado "idealismo alemán", incluida la "conclusión" con que culmina, el sistema hegeliano, e incluyendo también las luchas subsiguientes entre diversas direcciones hegelianas en los años 40 del siglo XIX, se pueden aplicar las frases con que Hegel, en su Historia de la filosofía y en otras partes de su obra, definió el carácter de la filosofía de sus predecesores inmediatos (Kant, Fichte, Schelling). En los sistemas filosóficos de esta época, totalmente revolucionaria en su movimiento histórico real, "la revolución se precipita y se manifiesta como forma del pensamiento". Las posteriores formulaciones de Hegel permiten descubrir claramente que, con lo dicho, Hegel no se refería a lo que los historiadores de la filosofía actual llaman también una revolución del pensamiento, es decir, un proceso que se produce lejos del mundo grosero e inculto de las luchas reales, con calma y limpieza, en el reino puro del gabinete de estudio, sino que el mayor pensador que produjo la sociedad burguesa en su época revolucionaria consideró que la "revolución en forma de pensamiento" era un componente real del proceso real general de la sociedad. He aquí dichas formulaciones:

"En esta gran época de la historia universal, cuya esencia más íntima se incluye en la filosofía de la historia, sólo han participado dos pueblos: el alemán y el francés, por muy opuestos que sean, o precisamente porque son opuestos. Las restantes naciones no han tomado parte en ella de un modo interno, pero sí lo han hecho políticamente, tanto sus gobiernos como los pueblos. En Alemania, este principio irrumpió como idea, espíritu, concepto, y en Francia dentro de la realidad; por el contrario, lo que ha aparecido en la realidad alemana se presenta como una violencia de circunstancias exteriores y una reacción en contra".

Unas páginas más adelante, al describir la filosofía de Kant, vuelve a las mismas ideas:

"Ya Rousseau situó lo absoluto en la libertad: Kant tiene el mismo principio, sólo que más bien en el aspecto teórico. Los franceses lo conciben en el campo de la voluntad porque, como dice uno de sus refranes, Il a la tête près du bonnet. Francia tiene el sentido de la realidad, de lo realizado, porque allí la idea se convierte inmediatamente en acción; de ahí que en Francia las personas estén prácticamente inclinadas hacia la realidad. Pero si la libertad como tal es concreta, fue considerada inmadura en su abstracción aplicada a la realidad; y dar vigencia a abstracciones en la realidad significa destruir realidad. El fanatismo de la libertad, en manos del pueblo, fue terrible. En Alemania, el mismo principio reclamó para sí el interés de la conciencia, pero sólo se formó teóricamente. Tenemos toda clase de ruidos en la cabeza y encima de la cabeza; pero la cabeza alemana deja tranquila la gorra de dormir y opera en su interior..."

En estas frases de Hegel se expresa de hecho el mismo principio que hace comprensible la más íntima esencia de esta gran época de la historia universal: la conexión dialéctica entre filosofía y realidad que, como expresó Hegel de manera más general en otro lugar, hace que toda filosofía no pueda ser más que "su tiempo comprendido en ideas", y que, de modo asimismo indispensable para la captación real del desarrollo del pensamiento filosófico, lo es sobre todo cuando se trata de comprender la evolución del pensamiento en una época revolucionaria del desarrollo de la vida social. Y en esto consiste precisamente el destino impuesto por un poder excesivo a la evolución ulterior de la investigación filosófica e histórico-filosófica de la clase burguesa en el siglo XIX; dicha clase, que a mediados de siglo había dejado de ser revolucionaria en su praxis social, desde este momento -y por una necesidad interna- perdió también en su pensamiento la facultad de

comprender en su verdadera significación las relaciones dialécticas entre la evolución histórica ideal y la real, y especialmente entre la filosofía y la revolución. Así, la auténtica decadencia y el verdadero final que de hecho experimentó el movimiento revolucionario de la clase burguesa en la praxis social a mediados del siglo XIX hallaría su expresión ideológica en la decadencia y el final aparentes del movimiento filosófico, del que nos hablan aún hoy los historiadores burgueses de la filosofía. (...) Por el contrario, hay un punto de vista que vuelve a adoptar la concepción dialéctica, olvidada hasta entonces por la filosofía burguesa, aunque sólo en la forma poco desarrollada y aún no del todo consciente de sí misma en la que la aplicó Hegel (es decir, la dialéctica idealista de Hegel en contraposición con la dialéctica idealista de Marx), y la aplica al estudio de la evolución de la historia de la filosofía en el siglo XIX de un modo consecuente y, desde este punto de vista, toda esta evolución se nos aparece de inmediato en una configuración distinta y mucho más madura, también en el campo de la historia de las ideas. En lugar de una disminución y una interrupción final del movimiento revolucionario en el reino de las ideas, aparece una profunda e importante transformación del carácter de este movimiento revolucionario durante los años 40. En lugar del fin de la filosofía clásica alemana, aparece la transición de dicha filosofía, que constituyó la expresión ideológica del movimiento revolucionario de la clase burguesa, hacia una nueva ciencia, que se presenta en el escenario de la evolución histórico-ideológica como expresión general del movimiento revolucionario de la clase proletaria, es decir: su transición a la teoría del "socialismo científico", tal como esta teoría fue formulada y fundamentada por primera vez en los años 40 por Marx y Engels. Así, pues, para comprender de un modo justo y completo esta conexión necesaria y esencial entre el idealismo alemán y el marxismo, una conexión que, hasta nuestros días, los historiadores burgueses de la filosofía han pasado por alto u olvidado completamente (o bien la han captado y descrito de una forma incompleta y equivocada), tenemos que ir más allá del pensamiento habitual, abstracto e ideológico de los actuales historiadores burgueses, y pasar a un punto de vista que aún no es específicamente marxista, sino simplemente dialéctico (hegeliano y marxista).

Entonces comprenderemos de golpe no sólo el hecho de las conexiones existentes entre la filosofía ideal alemana y el marxismo, sino también su necesidad interna. Comprenderemos que el sistema marxista, la expresión teórica del movimiento revolucionario de la clase proletaria, debe mantener respecto a los sistemas de la filosofía ideal alemana, expresión teórica del movimiento revolucionario de la clase burguesa, una relación idéntica en el terreno de la historia de las ideas (ideológicamente) a la que existe entre el movimiento del proletariado y el movimiento de clase burguesa en el terreno de la praxis social y política. Se trata de un mismo proceso de desarrollo histórico en el que, por un lado, del movimiento revolucionario del tercer estado surge un movimiento proletario "autónomo", y por otro lado la nueva teoría materialista del marxismo se opone como algo "autónomo" a la filosofía idealista burguesa. Todos estos procesos se influyen mutuamente. El nacimiento de la teoría marxista es sólo, desde el punto de vista hegeliano-marxista, la "otra cara" del nacimiento del movimiento proletario real; las dos caras constituyen la totalidad concreta del proceso histórico.

Con este criterio dialéctico que nos permite concebir cuatro movimientos diferentes (el movimiento revolucionario de la burguesía; la filosofía idealista de Kant a Hegel; el movimiento revolucionario del proletariado y la filosofía materialista del marxismo) como cuatro momentos de un proceso histórico unitario, obtenemos la posibilidad de comprender la verdadera esencia de la nueva ciencia, una ciencia que, formulada teóricamente por Marx y Engels, constituye la expresión general del movimiento revolucionario autónomo del proletariado. Y al mismo tiempo comprendemos también los motivos por los cuales la historia burguesa de la filosofía se vio obligada a ignorar totalmente esta filosofía materialista del proletariado revolucionario, nacida de los sistemas altamente desarrollados de la filosofía ideal revolucionaria burguesa, o bien sólo pudo concebir su esencia de una forma meramente negativa o -en sentido literal- "alterada". Así como dentro de la sociedad burguesa y su Estado no se pueden realizar los objetivos prácticos fundamentales del movimiento proletario, así tampoco la filosofía de dicha sociedad burguesa es capaz de comprender los principios generales en los que el movimiento proletario revolucionario ha encontrado su expresión autónoma y autoconsciente. Por consiguiente, el punto de vista burgués -también en la teoría- debe detenerse en el punto en que debe detenerse también en la práctica social... Sólo en la medida en que la historia de la filosofía trasciende esta barrera, el socialismo científico deja de ser para ella un más allá trascendente y se convierte en un objeto de conocimiento posible. La situación peculiar que dificulta la exacta comprensión del problema "marxismo y filosofía" consiste sin embargo en que parece como si precisamente al pasar la frontera del punto de vista burgués (un paso que permite al contenido fundamentalmente nuevo de la filosofía del marxismo convertirse básicamente en un objeto comprensible) se aboliera y se destruyera a la vez dicho objeto como objeto filosófico.

(...) La historia de la evolución de la teoría marxista ofrece el panorama siguiente: en su primera forma (...) es una teoría totalmente impregnada de pensamiento filosófico, una teoría del desarrollo social concebida y entendida como una totalidad viva o, para decirlo con más exactitud, una teoría de la revolución social concebida y puesta en práctica como una totalidad viva. Una separación por ciencias aisladas es inimaginable a este nivel, por muy fielmente que se capten, analicen y critiquen los detalles concretos de cada momento. Naturalmente, no sólo forman un todo la economía, la política y la ideología, sino también el devenir histórico y la acción social consciente de cara a la unidad viva de la "praxis revolucionaria" (Tesis sobre Feuerbach). La mejor manifestación de esta primera forma juvenil de la teoría marxista en tanto que teoría de la revolución social la tenemos naturalmente en el Manifiesto Comunista.

Ahora bien, desde el punto de vista de la dialéctica materialista, es perfectamente comprensible que esta primera forma de la teoría marxista no pudiera mantenerse inalterada durante la larga época, prácticamente no revolucionaria, que llenó básicamente la segunda mitad del siglo XIX en Europa. También para la clase obrera, que va madurando lentamente para su autoliberación, debe ser válido lo que Marx, en el prólogo a sus *Grundrisse*, aplica a toda la humanidad; según él, la humanidad "se propone siempre tan sólo las tareas que puede resolver, porque, mirándolo detenidamente, siempre resultará que una tarea sólo se presenta cuando existen ya las condiciones materiales para su solución, o por lo menos se hallan en proceso de realización". Y en este aspecto no cambia nada el hecho de que la tarea que trasciende a las relaciones actuales haya sido formulada ya teóricamente en una época anterior. Una concepción que quisiera asignar a la teoría una existencia independiente fuera del movimiento real, no sería naturalmente materialista, ni tampoco dialéctica hegeliana; sería simplemente metafísica idealista. Pero de la concepción dialéctica que, sin excepción, implica toda forma en el transcurrir del movimiento, se sigue necesariamente que también la teoría de Marx y Engels sobre la revolución social debía experimentar grandes cambios en el transcurso de su desarrollo posterior. En 1864, cuando Marx redactó el Mensaje inaugural y los Estatutos de la I Internacional, veía con toda claridad que, naturalmente, "se necesitaba tiempo para que el movimiento renacido permitiera la antigua audacia del lenguaje". Y esto no es sólo válido para el lenguaje, sino también para todos los componentes de la teoría del movimiento. Así, el socialismo científico de *El capital*, de 1867-1894, y de los restantes escritos tardíos de Marx y Engels, presenta una forma transformada y perfeccionada en muchos aspectos de la teoría general marxista, frente al comunismo directamente revolucionario del Manifiesto, de *Miseria de la filosofía*, de *La lucha de clases en Francia* o *El 18 Brumario*. En su rasgo fundamental, la teoría marxista se mantiene, con todo, esencialmente inalterada también en los escritos tardíos de Marx y Engels. Incluso en su forma posterior y más desarrollada, como socialismo científico, el marxismo de Marx y Engels sigue siendo el todo completo de una teoría de la revolución social. La transformación consiste únicamente en que, durante la fase tardía, los diversos componentes de dicha totalidad, economía, política, ideología -teoría científica y práctica social- divergen progresivamente. Utilizando la expresión de Marx, podríamos decir que se rompe el cordón umbilical de su unión natural. Sin embargo, con dicha ruptura, el todo no es sustituido nunca en Marx y Engels por una multiplicidad de elementos independientes, sino que se crea una nueva unión de los distintos componentes del sistema, llevada a cabo con mayor exactitud científica y construida siempre sobre la base de la crítica a la economía política. Así, pues, el sistema del marxismo, en sus creadores, jamás se diluye en una suma de ciencias particulares, con la aplicación práctica de sus resultados en el aspecto externo. Si, por ejemplo, muchos intérpretes de Marx y no pocos marxistas posteriores han podido establecer en la obra principal de Marx, *El capital*, una diferencia entre los materiales históricos y los teórico-económicos, al obrar así no han hecho más que demostrar que no han entendido nada del verdadero método utilizado por la crítica marxista de la economía política. Porque una de las características esenciales de dicho método materialista dialéctico es que para él no existe tal diferencia, sino que consiste esencialmente en la comprensión teórica de lo histórico. Y tampoco la indestructible conexión entre teoría y práctica, que constituye la característica más definitiva de la primera forma comunista del materialismo marxista, se suprime en la forma posterior del sistema. Sólo una observación superficial puede pensar que la teoría pura del pensamiento ha desplazado la práctica de la voluntad revolucionaria. En todos los pasajes decisivos, especialmente en el primer volumen de *El capital*, vuelve a aflorar esta subterránea voluntad revolucionaria actual en cada frase de la obra. Piénsese, por ejemplo, en el célebre apartado 7 del capítulo 24, sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista. En cambio, por lo que respecta a los partidarios y seguidores de Marx, hay que comprobar que en ellos, a pesar de sus adhesiones teórico-metodológicas a la concepción materialista histórica, se ha producido realmente una disolución de la teoría unitaria de la revolución social en sus disjecta membra. Mientras que, según la justa concepción histórica, entendida como teóricamente dialéctica y prácticamente revolucionaria, no puede haber ciencias particulares aisladas, independientes unas de otras, como tampoco puede existir una investigación teórica pura, separada de la práctica revolucionaria, carente de presupuestos en el terreno científico, resulta que los marxistas posteriores han concebido de hecho el socialismo científico cada vez más como suma de conocimientos puramente científicos sin relación inmediata con la práctica política, y de cualquier otro tipo, de la lucha de clases. Baste como prueba la referencia a las manifestaciones de un único teórico -aunque muy representativo- de la Segunda Internacional sobre la relación de la ciencia marxista con la política. En 1909, Rudolf Hilferding, en el prólogo de su *Finanzkapital*, donde intenta "comprender científicamente" los fenómenos económicos más recientes del desarrollo capitalista, "lo que supone alinearlos en el sistema teórico de la economía política clásica", escribe sobre dicha cuestión lo siguiente:

"El conocimiento de las leyes de la sociedad productora de mercancías muestra al mismo tiempo los factores determinantes que definen la voluntad de las clases de dicha sociedad. Descubrir la determinación de la voluntad de clase es, según la concepción marxista, la misión de la política científica, es decir, de la política que describe las relaciones causales. Al igual que la teoría, la política del marxismo también se mantiene libre de juicios de valor. Por ello es una concepción falsa, aunque muy extendida intra y extra muros, identificar sin más el marxismo con el socialismo. Porque lógicamente, considerado sólo como sistema científico, y prescindiendo por tanto de sus repercusiones históricas, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del movimiento de la sociedad, leyes que la concepción histórica marxista formula en general, en tanto que son aplicadas a la época de la producción de mercancías por la economía marxista. La consecuencia socialista es resultado de las tendencias que se imponen en la sociedad productora de mercancías. El conocimiento de la exactitud del marxismo, que incluye el de la necesidad del socialismo, no es en modo alguno una concesión a los juicios de valor, y mucho menos una llamada al comportamiento práctico. Porque una cosa es reconocer

una necesidad, y otra cosa ponerse al servicio de esa necesidad. Es perfectamente posible que alguien - convencido de la victoria final del socialismo- se ponga sin embargo al servicio de los que lo combaten. El conocimiento que da el marxismo de las leyes que rigen el movimiento de la sociedad no deja de conferir siempre una superioridad a quien las hace suyas y, entre los enemigos del socialismo, los más peligrosos son sin duda los que más gozan del fruto de su conocimiento".

El hecho curioso de que, con todo, el marxismo (es decir, una teoría que "lógicamente es una ciencia científica, objetiva, libre de juicios de valor") se identifique tan a menudo con las aspiraciones socialistas, es algo que Hilferding se explica muy "fácilmente" por la "invencible repugnancia de la clase dominante a reconocer los resultados del marxismo" y a someterse con este fin a los "esfuerzos" del estudio que exige tan "complicado sistema". "Sólo en éste es la ciencia del proletariado y se enfrenta a la economía burguesa, conservando tenazmente la aspiración de toda ciencia a la validez general objetiva de sus resultados". La concepción histórica materialista, que en Marx y Engels fue esencialmente dialéctica materialista, se convierte en los epígonos en algo completamente adialéctico: una de las direcciones la convierte en una especie de principio heurístico para la investigación científica particular; en otra de las direcciones, el fluido principio metodológico de la dialéctica materialista se derrama en una serie de principios teóricos sobre la conexión causal de los fenómenos históricos en los distintos campos de la vida social. Se convierte, por tanto, en algo que podríamos definir con la máxima exactitud como una sociología general sistemática. Por consiguiente, los unos tratan el principio materialista de Marx como una "verdad fundamental subjetiva, simplemente para el juicio reflejo" en el sentido de Kant, mientras que los otros admiten dogmáticamente las doctrinas de la "sociología" marxista como un sistema más económico o más geográfico-biológico según los casos. Todas estas deformaciones y otras muchas, menos profundas, que el marxismo soportó durante el segundo período de su evolución en manos de los epígonos, pueden ser caracterizadas con la frase que resume el problema: la teoría general unitaria de la revolución social se convirtió en una crítica científica del orden económico burgués y del estado burgués, de la educación burguesa, de la religión, el arte, la ciencia y toda la cultura burguesa, una crítica que ya no pasa a ser necesariamente y por toda su esencia una práctica revolucionaria, sino que igualmente puede derivar, y generalmente así sucede de hecho en su práctica real, hacia toda clase de aspiraciones reformistas, que básicamente no traspasan el ámbito de la sociedad burguesa y de su Estado. Esta deformación de la teoría marxista, originariamente revolucionaria, convertida en una crítica científica que ya no es revolucionaria o que sólo casualmente se plantea tareas prácticas revolucionarias, se manifiesta con gran claridad si comparamos el Manifiesto Comunista o incluso los Estatutos de la I Internacional, escritos por Marx en 1864, con los programas de los partidos socialistas de la Europa central y occidental y especialmente del Partido Socialdemócrata Alemán en la segunda mitad del siglo XIX. Son sobradamente conocidas la amargura y la mordacidad con que Marx y Engels se manifestaron sobre el hecho de que la socialdemocracia alemana, el principal partido marxista de Europa, en sus programas de Gotha (1875) y de Erfurt (1891), casi no planteara más que exigencias reformistas, tanto en el terreno político como cultural e ideológico, en las que no quedaba ni rastro del verdadero principio revolucionario del marxismo.

(...) El menosprecio de todos los problemas filosóficos del marxismo por la mayoría de los teóricos de la II Internacional representa tan sólo una expresión parcial de la pérdida del carácter revolucionario práctico del movimiento marxista, que encontró su expresión general teórica en la simultánea extinción del principio materialista dialéctico vivo en el marxismo vulgar de los epígonos. También Marx y Engels, como hemos dicho, se defendieron siempre contra la idea de que su socialismo científico seguía siendo una filosofía. Pero es bastante fácil demostrar que para los revolucionarios dialécticos Marx y Engels, la oposición a la filosofía tuvo un sentido completamente distinto al que ha tenido para el marxismo vulgar posterior. Nada más lejos de las intenciones de Marx y Engels que una adhesión a una investigación científica pura, sin presupuestos y situada por encima de las clases, preconizada en definitiva por Hilferding y la mayor parte de los demás marxistas de la II Internacional. El socialismo científico bien entendido de Marx y Engels se halla en una contradicción aún más aguda respecto a esas ciencias puras de la sociedad burguesa (economía, historia, sociología, etc.) que respecto a la filosofía, en la que un día encontró su máxima expresión teórica el movimiento revolucionario del Tercer Estado. A partir de aquí, resulta sorprendente la perspicacia de los nuevos marxistas que, guiados por algunas expresiones famosas de Marx y sobre todo del viejo Engels, han imaginado la supresión de la filosofía por Marx y Engels como una sustitución de esa filosofía por un sistema de ciencias positivas, abstractas y adialécticas. La verdadera contradicción entre el socialismo científico de Marx y todas las filosofías y ciencias burguesas se basa más bien, y exclusivamente, en el hecho de que este socialismo científico es la expresión teórica de un proceso revolucionario que acabará con la supresión total de dichas filosofías y ciencias burguesas, y al mismo tiempo con la supresión de las condiciones materiales que hallaron en estas filosofías y ciencias su expresión ideológica.

Así, pues, se vio la absoluta necesidad de poner nuevamente sobre el tapete el problema de las relaciones entre marxismo y filosofía, desde un punto de vista simplemente teórico, con el fin de restaurar el sentido verdadero e íntegro de la doctrina marxista, desfigurada y trivializada por los epígonos. En este punto, como en la cuestión del marxismo y el Estado, la misión teórica surge en realidad de las necesidades y exigencias de la praxis revolucionaria. Durante el período revolucionario de transición, en el que el proletariado, después de la toma del poder político, tiene que cumplir unas determinadas tareas revolucionarias, tanto en el terreno ideológico como en el político y el económico, y todas esas tareas se influyen a cada paso mutuamente, también la teoría científica del marxismo tiene que volver a ser lo que era para los autores del Manifiesto Comunista, y no sólo a través de un retorno, sino a través de un progresivo desarrollo dialéctico: tiene que

volver a ser una teoría de la revolución social que abarque todos los sectores de la vida social como totalidad (...).

II - El estado actual del problema "marxismo y filosofía". Al mismo tiempo una anticrítica (1929)

(...) El texto *Marxismo y filosofía* concebía (...) la necesidad de valorar nuevamente el aspecto filosófico del marxismo, frente al abandono y al menosprecio del contenido filosófico revolucionario de la doctrina de Marx y Engels, aparecidos en el período anterior entre las diversas direcciones del marxismo, en forma distinta pero con idéntico resultado; de ahí que *Marxismo y filosofía* entrara en contradicción con todas las direcciones del marxismo alemán e internacional que aparecieron en el período precedente como "revisionistas" filosóficos partidarios de Kant, de Mach o de cualquier otro filósofo, y también con la línea evolutiva maestra que, en la dirección centrista predominante de la ortodoxia marxista socialdemócrata, había conducido cada vez más a una concepción científica afilosófica, positivista, del marxismo, y a la que pagaron tributo en aquel momento los ortodoxos revolucionarios como Franz Mehring con su manifiesto desprecio por todas las "elucubraciones filosóficas". Sin embargo, esta formulación de la misión revolucionaria a cumplir en el terreno de la filosofía dentro del período actual entró en una contradicción aún mayor, si cabe, como muy pronto habría de demostrarse, con una tercera tendencia que se había formado principalmente en las dos fracciones del marxismo ruso durante el período inmediatamente anterior, y que ha sido defendida especialmente por los teóricos del nuevo "marxismo-leninismo" bolchevique durante la fase evolutiva actual.

La acogida extraordinariamente belicosa que dispensó la prensa rusa y la de todos los partidos comunistas de todos los países a los estudios dialécticos marxistas de Georg Lukács, aparecidos en 1923, y también, a poco de conocerse, a la primera edición de mi escrito, aparecida por la misma época, se explica en gran parte por el hecho de que precisamente entonces (cuando, al morir Lenin, prosiguió con mayor encono la lucha, iniciada ya en vida del dirigente, de los diádocos por su legado, y a la vez el comunismo internacional de Occidente había recibido una dura derrota en la praxis política con los sucesos de octubre y noviembre de 1923 en Alemania) se inició, por parte de la dirección del partido comunista ruso, con la consigna de una "propaganda del leninismo", la lucha por la "bolchevización" de todos los partidos comunistas no rusos incorporados a la Internacional Comunista. A esta ideología "bolchevista" correspondería también, como pieza central y fundamental, una ideología estrictamente filosófica, que se autorizaba ella misma a una restauración de la filosofía marxista, auténtica y no falseada, y que se disponía a emprender, sobre esta base, la lucha contra las restantes tendencias filosóficas que apareciesen en el seno del moderno movimiento obrero.

Esta filosofía marxista leninista, que avanzaba precisamente hacia Occidente, se encontró con una tendencia filosófica opuesta dentro de la propia Internacional Comunista en los escritos de Lukács, en los míos y en los de otros comunistas "europeos occidentales"; de ahí que entraran por primera vez en una discusión directamente filosófica las dos tendencias revolucionarias que hasta entonces sólo se habían enfrentado en problemas políticos y tácticos, tendencias nacidas en el seno de la Internacional socialdemócrata antes de la guerra y unidas sólo de un modo superficial desde el primer momento en la Internacional Comunista. Esta discusión filosófica (...) fue relegada de nuevo a un segundo término por las luchas políticas fraccionales que volvieron a desencadenarse desde el año 1925 dentro del partido ruso y, desde entonces, en todos los partidos comunistas con creciente encono. Luego tuvo una importancia transitoria no escasa en el marco de la evolución general como primer intento de romper la "mutua impenetrabilidad" que, en palabras de un crítico ruso extraordinariamente bien informado sobre la situación teórica en ambos campos, había existido hasta entonces entre la ideología general del comunismo ruso y el occidental.

Si queremos reducir a una fórmula breve la querrela filosófica del año 1924, sin abrir brecha en la forma ideológica que adoptó dicha querrela en la conciencia de los implicados en ella, podemos decir que se trató de la confrontación entre la interpretación leninista del marxismo de Marx-Engels, formalmente canonizada entonces en Rusia [hecha por A. Deborin sobre la base del Lenin de Materialismo y empiriocriticismo], y las concepciones de Georg Lukács y de otros muchos teóricos de los partidos comunistas húngaro y alemán, considerados, con más o menos razón, "partidarios" suyos; unas concepciones que al parecer se "desviaban" de este canon leninista en dirección hacia un idealismo, hacia la crítica filosófica del conocimiento de Kant y hacia la dialéctica idealista de Hegel. En relación con el escrito *Marxismo y filosofía*, este reproche de "desviación idealista" se fundamentó por un lado atribuyendo al autor unas opiniones que no se formularon en absoluto en su trabajo y que en parte se rechazaron de un modo expreso, en especial la supuesta negación de la "dialéctica en la naturaleza". [En realidad, *Marxismo y filosofía* se mantenía distante tanto de la unilateralidad con que Lukács independizaba las concepciones respectivas de Marx y de Engels, como del dogmatismo ortodoxo que establecía una coincidencia total y absoluta entre las doctrinas de ambos padres de la Iglesia]. Pero, por otra parte, los ataques se dirigían también contra las ideas defendidas realmente en *Marxismo y filosofía*, y especialmente contra la renuncia dialéctica, expresada más de una vez, al "realismo ingenuo" de que se sirve "el llamado sentido común, ese lamentable metafísico", y con él la "ciencia positiva" habitual de la sociedad burguesa, y tras ella también, por desgracia, el marxismo vulgar actual, abandonado de todo pensamiento filosófico, para trazar "una profunda línea divisoria entre la conciencia y su objeto", y así admite la conciencia "como algo dado, contrapuesto desde el principio al ser, a la naturaleza" (como Engels reprochó críticamente a Dühring aún en el año 1878).

Con esta crítica de la concepción primitiva, predialéctica y aun pretrascendental de la relación entre consciencia y ser, una crítica lógica -según me pareció entonces- para todo dialéctico materialista y marxista revolucionario, y por esta misma razón más presupuesta que detalladamente fundamentada, yo había tocado precisamente, sin ser consciente de ello, el punto fundamental de aquella concepción "filosófica" peculiar que entonces debía ser propagada y difundida desde Moscú a todo el mundo comunista de Occidente, considerada como fundamento de la nueva doctrina ortodoxa del llamado "marxismo-leninismo". Y con una ingenuidad que, desde el pervertido punto de vista "occidental", sólo puede ser caracterizada como un "estado de inocencia" filosófico, los autorizados exponentes del nuevo "marxismo-leninismo" ruso respondieron a este pretendido ataque "idealista" con su ABC "materialista", aprendido de memoria.

La auténtica confrontación teórica con esta filosofía materialista de Lenin, a la que se aferran formalmente hasta hoy los epígonos de Lenin en la Rusia soviética, a pesar de algunas inconsecuencias grotescas y de algunas contradicciones manifiestas, aparece en este punto como una tarea secundaria, por la simple razón de que el mismo Lenin no puso en primer lugar una fundamentación teórica de esta filosofía suya en ningún momento de su vida, sino que la defendió como la única filosofía "útil" al proletariado revolucionario, frente a la filosofía de los seguidores de Kant, Mach y otros idealistas, "perjudicial" para el proletariado. De una forma clara e inequívoca se pone de manifiesto este hecho en la correspondencia sobre estas cuestiones "filosóficas" que Lenin mantuvo con Máximo Gorki después de la primera revolución rusa de 1905. Una y otra vez Lenin intenta aclarar a Gorki, su amigo personal pero su adversario político-filosófico, que "un hombre de partido, cuando está convencido del carácter totalmente erróneo y de la nocividad de una determinada doctrina, tiene el deber de enfrentarse a ella", y que lo más importante que puede hacer, caso de producirse esta "lucha absolutamente inevitable", consiste en procurar que, en el transcurso de la lucha, "no se resienta el imprescindible trabajo práctico de partido" [carta a Gorki del 24 de marzo de 1908]. Y de esta suerte resulta que la importancia real de la obra filosófica capital de Lenin no reside en modo alguno en los argumentos filosóficos con que Lenin "rebatía" y combatió teóricamente las distintas tendencias idealistas de la moderna filosofía burguesa, que habían influenciado en la dirección revisionista (como kantismo) y en la dirección centrista (como "empiriocriticismo" seguidor de Mach) del movimiento socialista de entonces. Reside, más bien, en la extrema consecuencia con que combatió prácticamente e intentó destruir estas tendencias filosóficas contemporáneas como ideologías falsas desde una perspectiva de partido.

Así, el promotor de esta supuesta restauración de la verdadera filosofía materialista de Marx y Engels ha visto con perfecta claridad, para detenernos sólo en un punto muy importante, que Marx y Engels, después de acabar de una vez por todas con el idealismo de Hegel y los hegelianos durante los años 40, en la época siguiente de su trabajo teórico se "limitaron, en el terreno de la teoría del conocimiento, a corregir los errores de Feuerbach, a burlarse de las trivialidades del materialista Dühring, a criticar los defectos de Büchner y a subrayar lo que les faltaba a estos escritores, los más populares y divulgados en los círculos obreros: la dialéctica". Las verdades básicas del materialismo, que los vendedores ambulantes lanzaban al mundo en docenas de ediciones, no eran para Marx, Engels y J. Dietzgen motivo ninguno de preocupación; toda su atención se dirigió a que esas verdades no se vulgarizaran, no se simplificaran demasiado, no condujeran a una paralización del pensamiento ("materialismo abajo, idealismo arriba"); a que no se olvidara el precioso fruto de los sistemas idealistas, la dialéctica de Hegel, esta perla auténtica que esos gallos llamados Büchner, Dühring y compañía (junto a Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no consiguieron separar del montón de estiércol del idealismo absoluto. En una palabra, partiendo de las condiciones históricas dadas entonces por su trabajo filosófico, lo que hicieron fue "distanciarse de la vulgarización de las verdades básicas del materialismo más que defender esas mismas verdades", lo mismo que, en su lucha política, "se distanciaron de la vulgarización de las exigencias básicas de la democracia política más que defender esas mismas exigencias". En cambio, Lenin considera que, bajo las condiciones históricas actuales, completamente transformadas en este punto según su opinión, la misión que tienen que cumplir él y los restantes marxistas y materialistas revolucionarios es, ante todo y por encima de todo, no ya defender las exigencias fundamentales de la democracia política en el terreno de la política, sino "las verdades básicas del materialismo filosófico en el terreno de la filosofía" contra sus modernos agresores del campo burgués y sus cómplices en el propio campo de la clase obrera, y divulgar a la vez dichas verdades entre los millones de campesinos y masas atrasadas de Rusia, de Asia y de todo el mundo, enlazando así conscientemente con el materialismo burgués revolucionario de los siglos XVII y XVIII [las citas son de Materialismo y empiriocriticismo].

Como se ve, para Lenin en toda esta problemática no interesa en el fondo la cuestión teórica de la verdad o la falsedad de la filosofía materialista por él defendida, sino la cuestión práctica de su utilidad para la lucha revolucionaria de la clase trabajadora, o bien -en los países que no han llegado aún al pleno desarrollo capitalista- de la clase trabajadora y de las otras clases populares oprimidas. Por tanto, el punto de vista "filosófico" de Lenin aparece simplemente como una forma peculiar, extrañamente camuflada, de aquel punto de vista que ya fue estudiado en la primera edición de Marxismo y filosofía en otra de sus manifestaciones y cuyo defecto principal queda definido muy agudamente por el juicio del joven Marx contra aquel "partido político práctico que se imagina que puede suprimir la filosofía (prácticamente) sin convertirla en realidad (teóricamente)". Al tomar posición respecto a las cuestiones tratadas por la filosofía y hacerlo sólo pensando en los motivos y efectos que se dan fuera de la filosofía y no pensando a la vez en su cometido teórico filosófico, comete la misma falta que cometió, según palabras de Marx, el "partido político práctico de Alemania" al creer que podía llevar a cabo la "negación de toda filosofía" (en Lenin: ¡de toda filosofía idealista!), exigida por él con razón, y que podría hacerlo "volviendo la espalda a la filosofía y murmurando unas frases enojadas y banales sobre ella con la cabeza vuelta".

Esta actitud, tomada por Lenin ante la filosofía y ante la ideología en general, plantea una primera pregunta de la que hay que hacer depender en principio el juicio de la "filosofía materialista" peculiar defendida por Lenin, consistente en saber si, en la situación histórica actual, subsiste todavía la transformación de toda la situación histórica cultural preconizada por Lenin, una transformación que haría necesario destacar hoy en el materialismo dialéctico no ya la dialéctica frente al materialismo de la ciencia burguesa -de signo vulgar, predialéctico y también, en la actualidad, en parte conscientemente no dialéctico y antidialéctico- sino más bien el materialismo frente al avance de las tendencias idealistas de la filosofía burguesa. En mi opinión, expuesta ya en otro lugar, no es éste en realidad el caso. Pero a pesar de ciertos fenómenos contradictorios en la superficie del movimiento filosófico y científico burgués de hoy, y a pesar de ciertas corrientes contrapuestas que realmente existen, la dirección que hay que atacar como fundamental y predominante en la filosofía y en las ciencias naturales y del espíritu burguesas -hoy como hace 60 ó 70 años- es la dirección que no parte de una concepción idealista, sino más bien de una concepción materialista teñida de ciencia físico-natural. La opinión contraria de Lenin, que con su teoría político-económica del "imperialismo" se sitúa en un estrecho contexto ideológico, tiene en gran medida -como esa misma teoría- sus raíces materiales en la especial situación económica y social de Rusia y en las especiales tareas práctico-políticas y teórico-políticas planteadas a la Revolución Rusa de un modo aparente, y también de un modo efectivo, durante un período de tiempo muy delimitado. Esta teoría general "leninista" no es, sin embargo, la expresión teórica suficiente de las necesidades prácticas en la actual fase evolutiva de la lucha de clases del proletariado internacional, y la filosofía materialista de Lenin, que sirve de fundamento ideológico a aquella teoría leninista, tampoco es -por la misma razón- la filosofía revolucionaria del proletariado que corresponde a este grado de desarrollo actual.

A esta situación histórica y práctica corresponde también el carácter teórico de la filosofía materialista de Lenin. En estricta contradicción con la concepción materialista dialéctica -que sigue siendo aún inevitablemente "filosófica" por su esencia teórica, pero que en su objetivo y en su tendencia actual se dirige ya a la supresión total de la filosofía-, una concepción que fundaron Marx y Engels en su primer período evolutivo revolucionario, y en cuya renovación a un nivel más elevado reside también hoy la única misión revolucionaria que se puede cumplir en el terreno filosófico, resulta que el filósofo Lenin, como marxista de veras, quiere seguir siendo a la vez hegeliano, lo mismo que su maestro filosófico Plejanov y que la otra discípula filosófica de éste, L. Axelrod-Orthodox. Realmente se plantea la transición de la dialéctica idealista hegeliana hacia el materialismo dialéctico de Marx y Engels como la sustitución de esta concepción idealista, inherente al método dialéctico en Hegel, por otra concepción filosófica del mundo que ya no sea "idealista" sino "materialista", y no parece adivinar en absoluto que con tal "inversión materialista" de la filosofía idealista hegeliana sólo podría, en el mejor de los casos, introducirse un cambio terminológico, un cambio que consistiría en no llamar ya "espíritu" a lo absoluto, sino "materia". Pero en realidad este materialismo leniniano supone incluso algo mucho más grave. No sólo es anulada la última inversión materialista de la dialéctica idealista hegeliana que introdujeron Marx y Engels, sino que se hace retroceder toda la discusión entre materialismo e idealismo a un nivel de desarrollo histórico anterior, que ya había sido superado por la filosofía idealista alemana de Kant a Hegel. Ya desde la disolución de la metafísica de Leibniz y Wolff, iniciada con la filosofía trascendental de Kant y consumada con la dialéctica de Hegel, quedó definitivamente desterrado lo "absoluto" del ser, tanto del "espíritu" como de la "materia", y trasladado al movimiento dialéctico de la "idea". La inversión materialista de esta dialéctica idealista de Hegel por parte de Marx y Engels consistió únicamente en liberar esta dialéctica hegeliana de su última envoltura mística, en descubrir bajo el "automovimiento" dialéctico de la "idea" el movimiento histórico real escondido en él, y en proclamar este movimiento histórico revolucionario como el único "absoluto" que nos queda. En cambio, Lenin vuelve a las contradicciones absolutas de "pensamiento" y "ser", de "espíritu" y "materia", ya superadas dialécticamente por Hegel, unas contradicciones sobre las que, en los siglos XVII y XVIII, se mantuvo la polémica filosófica, y en parte todavía religiosa, entre las direcciones de la Ilustración [v. Fenomenología del Espíritu].

Naturalmente, este materialismo que parte de la idea metafísica de un ser absoluto dado deja de ser ya completamente una concepción universalmente dialéctica, o siquiera materialista-dialéctica, a pesar de sus protestas formales. Lenin y los suyos, al desplazar unilateralmente la dialéctica al objeto, a la naturaleza y a la historia, y al definir el conocimiento como simple reflejo y reproducción pasiva de este ser objetivo en la consciencia subjetiva, destruyen de hecho toda relación dialéctica entre el ser y la consciencia y, como consecuencia necesaria de tal proceder, destruyen asimismo la relación dialéctica entre la teoría y la práctica. No les basta con pagar un tributo involuntario al "kantismo", tan combatido por ellos, en el sentido de revisar retrospectivamente la cuestión de la relación entre todo el ser histórico y las formas de conciencia históricamente existentes -cuestión planteada ya por la dialéctica de Hegel y sólo en un sentido mucho más amplio por la dialéctica materialista de Marx y Engels-; no les basta, pues, con llevar esta revisión a la cuestión mucho más estrecha, "gnoseológica" o de crítica del conocimiento de la relación entre el objeto y el sujeto del conocimiento, sino que a la vez conciben este conocimiento como un proceso evolutivo que transcurre fundamentalmente sin contradicciones y como un proceso infinito de aproximación a la verdad absoluta. Asimismo, en sus ideas sobre la relación existente entre la teoría y la práctica se separan en todos sus planteamientos de la concepción materialista dialéctica de Marx para regresar a un enfrentamiento, total y exclusivamente abstracto, entre una teoría pura, que descubre las verdades, y una práctica pura, que aplica a la realidad las verdades descubiertas. "La verdadera unidad de teoría y práctica se realiza a través de la transformación práctica de la realidad, a través del movimiento revolucionario, que se apoya en las leyes evolutivas descubiertas por la teoría". A este dualismo, completamente paralelo a las ideas del más vulgar

idealismo burgués, degenera la magnífica unidad materialista dialéctica de la "práctica revolucionaria de Marx" [v. Tesis sobre Feuerbach] en uno de los intérpretes filosóficos de Lenin que no se aparta un ápice de la doctrina del maestro.

Otra consecuencia inevitable de este desplazamiento valorativo de la dialéctica al materialismo consiste en la consiguiente esterilidad de esta filosofía materialista para el desarrollo real de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad. Así como la contraposición -tantas veces de moda en el marxismo occidental- del "método" materialista dialéctico y de los resultados obtenidos en cuanto al contenido por su aplicación a la filosofía y a las ciencias, es contraria al espíritu de la dialéctica y aun del materialismo dialéctico (dado que, para la concepción dialéctica, método y contenido son inseparables y, de acuerdo con una conocida frase de Marx, "la forma no tiene valor, si no es la forma de un contenido"), así también dicha exageración tiene como base una opinión totalmente cierta; que la importancia que ha tenido el materialismo dialéctico desde mediados del siglo XIX para el perfeccionamiento de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad ha residido sobre todo en su "método".

Cuando, con la paralización del movimiento revolucionario práctico desde los años 50 [del siglo XIX], apareció la inevitable evolución diversificada de filosofía y ciencias positivas, de teoría y práctica, era evidente que, para un largo período, la forma más importante de la continuidad y el perfeccionamiento de la nueva concepción revolucionaria y materialista dialéctica de Marx y Engels consistió en su aplicación como método materialista dialéctico a todo el campo de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad. De este período proceden también todos los juicios en los que, especialmente por parte del viejo Engels, se proclamó formalmente la independencia de las distintas ciencias de "toda filosofía", y de este modo se asignó a la filosofía, como único campo de acción que aún le quedaba, la "doctrina del pensamiento" y de sus leyes - la lógica y la dialéctica formales-, expulsándola así "de la naturaleza y de la historia"; en realidad se redujo la llamada "filosofía" a una ciencia particular empírica, al lado y no por encima de las restantes ciencias particulares [v. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana]. Aunque el punto de vista adoptado después por Lenin parezca externamente emparentado con este punto de vista de Engels, la realidad es que se diferencia de él como la noche del día, por la única circunstancia de que Engels considera que la misión fundamental de la dialéctica materialista es "salvar de la filosofía idealista alemana la dialéctica consciente en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia" [v. AntiDühring], mientras que Lenin, por el contrario, ve esta misión fundamental en el mantenimiento y la defensa de la posición materialista, que en el fondo nadie había atacado seriamente. Así, Friedrich Engels llegó a su conclusión, acorde con la evolución progresiva de las ciencias, de que el materialismo moderno, aplicado a la naturaleza y a la historia, "es en ambos casos esencialmente dialéctico y no necesita ya una filosofía situada por encima de las otras ciencias", en tanto que Lenin no deja de poner peros a las "desviaciones filosóficas" descubiertas por él no sólo en sus amigos y adversarios políticos y en los ideólogos filosóficos, sino también en los investigadores científicos más productivos, y así reclama para su "filosofía materialista" una especie de magistratura suprema contra todos los resultados, pasados, presentes y futuros, de la investigación de las ciencias particulares. La continuación, llevada a cabo hasta las más absurdas consecuencias por los epígonos de Lenin, de esta tutela "filosófica" materialista sobre todas las ciencias, tanto las naturales como las sociales, así como sobre la totalidad de la restante evolución cultural de la consciencia en la literatura, el teatro, las artes plásticas, etc., condujo ulteriormente a la formación de la dictadura ideológica que osciló de tan curiosa manera entre el progreso revolucionario y la reacción más negra, una dictadura que, en nombre del "marxismo-leninismo", se ejerce dentro de la Unión Soviética sobre toda la vida cultural, no sólo sobre los cofrades del partido en el poder, sino sobre toda la clase obrera, y que en época reciente ha intentado extenderse más allá de las fronteras de la Rusia soviética, sobre todos los partidos comunistas de Occidente y todo el mundo. Pero precisamente al producirse este intento se pusieron de manifiesto las fronteras que inevitablemente se oponen a esta aplicación artificiosa de semejante dictadura ideológica en la arena internacional, donde no puede ser respaldada directamente por ningún sistema de coacción estatal. Si el V Congreso de la Internacional Comunista, en 1924, había emprendido la "lucha consecuente contra la filosofía idealista y todas las filosofías no materiales dialécticas" en el Esbozo de programa de la Internacional Comunista, cuatro años después, la Versión definitiva del programa, aprobada por el VI Congreso, habla ya, de un modo mucho más impreciso, de una lucha contra "todas las variantes de la concepción filosófica burguesa", y no define ya el "materialismo dialéctico de Marx y Engels" como una filosofía materialista, sino únicamente como un "método revolucionario (!) de conocer la realidad para su transformación revolucionaria"

2 - EL ESTADO ACTUAL DEL PROBLEMA "MARXISMO Y FILOSOFÍA".

Al mismo tiempo una anticrítica (1929)

(...) El texto Marxismo y filosofía concebía (...) la necesidad de valorar nuevamente el aspecto filosófico del marxismo, frente al abandono y al menosprecio del contenido filosófico revolucionario de la doctrina de Marx y Engels, aparecidos en el período anterior entre las diversas direcciones del marxismo, en forma distinta pero con idéntico resultado; de ahí que Marxismo y filosofía entrara en contradicción con todas las direcciones del marxismo alemán e internacional que aparecieron en el período precedente como "revisionistas" filosóficos

partidarios de Kant, de Mach o de cualquier otro filósofo, y también con la línea evolutiva maestra que, en la dirección centrista predominante de la ortodoxia marxista socialdemócrata, había conducido cada vez más a una concepción científica afilosófica, positivista, del marxismo, y a la que pagaron tributo en aquel momento los ortodoxos revolucionarios como Franz Mehring con su manifiesto desprecio por todas las "elucubraciones filosóficas". Sin embargo, esta formulación de la misión revolucionaria a cumplir en el terreno de la filosofía dentro del período actual entró en una contradicción aún mayor, si cabe, como muy pronto habría de demostrarse, con una tercera tendencia que se había formado principalmente en las dos fracciones del marxismo ruso durante el período inmediatamente anterior, y que ha sido defendida especialmente por los teóricos del nuevo "marxismo-leninismo" bolchevique durante la fase evolutiva actual.

La acogida extraordinariamente belicosa que dispensó la prensa rusa y la de todos los partidos comunistas de todos los países a los estudios dialécticos marxistas de Georg Lukács, aparecidos en 1923, y también, a poco de conocerse, a la primera edición de mi escrito, aparecida por la misma época, se explica en gran parte por el hecho de que precisamente entonces (cuando, al morir Lenin, prosiguió con mayor encono la lucha, iniciada ya en vida del dirigente, de los diadocos por su legado, y a la vez el comunismo internacional de Occidente había recibido una dura derrota en la praxis política con los sucesos de octubre y noviembre de 1923 en Alemania) se inició, por parte de la dirección del partido comunista ruso, con la consigna de una "propaganda del leninismo", la lucha por la "bolchevización" de todos los partidos comunistas no rusos incorporados a la Internacional Comunista. A esta ideología "bolchevista" correspondería también, como pieza central y fundamental, una ideología estrictamente filosófica, que se autorizaba ella misma a una restauración de la filosofía marxista, auténtica y no falseada, y que se disponía a emprender, sobre esta base, la lucha contra las restantes tendencias filosóficas que apareciesen en el seno del moderno movimiento obrero.

Esta filosofía marxista leninista, que avanzaba precisamente hacia Occidente, se encontró con una tendencia filosófica opuesta dentro de la propia Internacional Comunista en los escritos de Lukács, en los míos y en los de otros comunistas "europeos occidentales"; de ahí que entraran por primera vez en una discusión directamente filosófica las dos tendencias revolucionarias que hasta entonces sólo se habían enfrentado en problemas políticos y tácticos, tendencias nacidas en el seno de la Internacional socialdemócrata antes de la guerra y unidas sólo de un modo superficial desde el primer momento en la Internacional Comunista. Esta discusión filosófica (...) fue relegada de nuevo a un segundo término por las luchas políticas fraccionales que volvieron a desencadenarse desde el año 1925 dentro del partido ruso y, desde entonces, en todos los partidos comunistas con creciente encono. Luego tuvo una importancia transitoria no escasa en el marco de la evolución general como primer intento de romper la "mutua impenetrabilidad" que, en palabras de un crítico ruso extraordinariamente bien informado sobre la situación teórica en ambos campos, había existido hasta entonces entre la ideología general del comunismo ruso y el occidental.

Si queremos reducir a una fórmula breve la querrela filosófica del año 1924, sin abrir brecha en la forma ideológica que adoptó dicha querrela en la conciencia de los implicados en ella, podemos decir que se trató de la confrontación entre la interpretación leninista del marxismo de Marx-Engels, formalmente canonizada entonces en Rusia [hecha por A. Debórin sobre la base del Lenin de Materialismo y empiriocriticismo], y las concepciones de Georg Lukács y de otros muchos teóricos de los partidos comunistas húngaro y alemán, considerados, con más o menos razón, "partidarios" suyos; unas concepciones que al parecer se "desviaban" de este canon leninista en dirección hacia un idealismo, hacia la crítica filosófica del conocimiento de Kant y hacia la dialéctica idealista de Hegel. En relación con el escrito *Marxismo y filosofía*, este reproche de "desviación idealista" se fundamentó por un lado atribuyendo al autor unas opiniones que no se formularon en absoluto en su trabajo y que en parte se rechazaron de un modo expreso, en especial la supuesta negación de la "dialéctica en la naturaleza". [En realidad, *Marxismo y filosofía* se mantenía distante tanto de la unilateralidad con que Lukács independizaba las concepciones respectivas de Marx y de Engels, como del dogmatismo ortodoxo que establecía una coincidencia total y absoluta entre las doctrinas de ambos padres de la Iglesia]. Pero, por otra parte, los ataques se dirigían también contra las ideas defendidas realmente en *Marxismo y filosofía*, y especialmente contra la renuncia dialéctica, expresada más de una vez, al "realismo ingenuo" de que se sirve "el llamado sentido común, ese lamentable metafísico", y con él la "ciencia positiva" habitual de la sociedad burguesa, y tras ella también, por desgracia, el marxismo vulgar actual, abandonado de todo pensamiento filosófico, para trazar "una profunda línea divisoria entre la conciencia y su objeto", y así admite la conciencia "como algo dado, contrapuesto desde el principio al ser, a la naturaleza" (como Engels reprochó críticamente a Dühring aún en el año 1878).

Con esta crítica de la concepción primitiva, predialéctica y aun pretrascendental de la relación entre conciencia y ser, una crítica lógica -según me pareció entonces- para todo dialéctico materialista y marxista revolucionario, y por esta misma razón más presupuesta que detalladamente fundamentada, yo había tocado precisamente, sin ser consciente de ello, el punto fundamental de aquella concepción "filosófica" peculiar que entonces debía ser propagada y difundida desde Moscú a todo el mundo comunista de Occidente, considerada como fundamento de la nueva doctrina ortodoxa del llamado "marxismo-leninismo". Y con una ingenuidad que, desde el pervertido punto de vista "occidental", sólo puede ser caracterizada como un "estado de inocencia" filosófico, los autorizados exponentes del nuevo "marxismo-leninismo" ruso respondieron a este pretendido ataque "idealista" con su ABC "materialista", aprendido de memoria.

La auténtica confrontación teórica con esta filosofía materialista de Lenin, a la que se aferran formalmente hasta hoy los epígonos de Lenin en la Rusia soviética, a pesar de algunas inconsecuencias grotescas y de

algunas contradicciones manifiestas, aparece en este punto como una tarea secundaria, por la simple razón de que el mismo Lenin no puso en primer lugar una fundamentación teórica de esta filosofía suya en ningún momento de su vida, sino que la defendió como la única filosofía "útil" al proletariado revolucionario, frente a la filosofía de los seguidores de Kant, Mach y otros idealistas, "perjudicial" para el proletariado. De una forma clara e inequívoca se pone de manifiesto este hecho en la correspondencia sobre estas cuestiones "filosóficas" que Lenin mantuvo con Máximo Gorki después de la primera revolución rusa de 1905. Una y otra vez Lenin intenta aclarar a Gorki, su amigo personal pero su adversario político-filosófico, que "un hombre de partido, cuando está convencido del carácter totalmente erróneo y de la nocividad de una determinada doctrina, tiene el deber de enfrentarse a ella", y que lo más importante que puede hacer, caso de producirse esta "lucha absolutamente inevitable", consiste en procurar que, en el transcurso de la lucha, "no se resienta el imprescindible trabajo práctico de partido" [carta a Gorki del 24 de marzo de 1908]. Y de esta suerte resulta que la importancia real de la obra filosófica capital de Lenin no reside en modo alguno en los argumentos filosóficos con que Lenin "rebató" y combatió teóricamente las distintas tendencias idealistas de la moderna filosofía burguesa, que habían influenciado en la dirección revisionista (como kantismo) y en la dirección centrista (como "empiriocriticismo" seguidor de Mach) del movimiento socialista de entonces. Reside, más bien, en la extrema consecuencia con que combatió prácticamente e intentó destruir estas tendencias filosóficas contemporáneas como ideologías falsas desde una perspectiva de partido.

Así, el promotor de esta supuesta restauración de la verdadera filosofía materialista de Marx y Engels ha visto con perfecta claridad, para detenernos sólo en un punto muy importante, que Marx y Engels, después de acabar de una vez por todas con el idealismo de Hegel y los hegelianos durante los años 40, en la época siguiente de su trabajo teórico se "limitaron, en el terreno de la teoría del conocimiento, a corregir los errores de Feuerbach, a burlarse de las trivialidades del materialista Dühring, a criticar los defectos de Büchner y a subrayar lo que les faltaba a estos escritores, los más populares y divulgados en los círculos obreros: la dialéctica". Las verdades básicas del materialismo, que los vendedores ambulantes lanzaban al mundo en docenas de ediciones, no eran para Marx, Engels y J. Dietzgen motivo ninguno de preocupación; toda su atención se dirigió a que esas verdades no se vulgarizaran, no se simplificaran demasiado, no condujeran a una paralización del pensamiento ("materialismo abajo, idealismo arriba"); a que no se olvidara el precioso fruto de los sistemas idealistas, la dialéctica de Hegel, esta perla auténtica que esos gallos llamados Büchner, Dühring y compañía (junto a Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no consiguieron separar del montón de estiércol del idealismo absoluto. En una palabra, partiendo de las condiciones históricas dadas entonces por su trabajo filosófico, lo que hicieron fue "distanciarse de la vulgarización de las verdades básicas del materialismo más que defender esas mismas verdades", lo mismo que, en su lucha política, "se distanciaron de la vulgarización de las exigencias básicas de la democracia política más que defender esas mismas exigencias". En cambio, Lenin considera que, bajo las condiciones históricas actuales, completamente transformadas en este punto según su opinión, la misión que tienen que cumplir él y los restantes marxistas y materialistas revolucionarios es, ante todo y por encima de todo, no ya defender las exigencias fundamentales de la democracia política en el terreno de la política, sino "las verdades básicas del materialismo filosófico en el terreno de la filosofía" contra sus modernos agresores del campo burgués y sus cómplices en el propio campo de la clase obrera, y de divulgar a la vez dichas verdades entre los millones de campesinos y masas atrasadas de Rusia, de Asia y de todo el mundo, enlazando así conscientemente con el materialismo burgués revolucionario de los siglos XVII y XVIII [las citas son de Materialismo y empiriocriticismo].

Como se ve, para Lenin en toda esta problemática no interesa en el fondo la cuestión teórica de la verdad o la falsedad de la filosofía materialista por él defendida, sino la cuestión práctica de su utilidad para la lucha revolucionaria de la clase trabajadora, o bien -en los países que no han llegado aún al pleno desarrollo capitalista- de la clase trabajadora y de las otras clases populares oprimidas. Por tanto, el punto de vista "filosófico" de Lenin aparece simplemente como una forma peculiar, extrañamente camuflada, de aquel punto de vista que ya fue estudiado en la primera edición de Marxismo y filosofía en otra de sus manifestaciones y cuyo defecto principal queda definido muy agudamente por el juicio del joven Marx contra aquel "partido político práctico que se imagina que puede suprimir la filosofía (prácticamente) sin convertirla en realidad (teóricamente)". Al tomar posición respecto a las cuestiones tratadas por la filosofía y hacerlo sólo pensando en los motivos y efectos que se dan fuera de la filosofía y no pensando a la vez en su cometido teórico filosófico, comete la misma falta que cometió, según palabras de Marx, el "partido político práctico de Alemania" al creer que podía llevar a cabo la "negación de toda filosofía" (en Lenin: ¿de toda filosofía idealista!), exigida por él con razón, y que podría hacerlo "volviendo la espalda a la filosofía y murmurando unas frases enojadas y banales sobre ella con la cabeza vuelta".

Esta actitud, tomada por Lenin ante la filosofía y ante la ideología en general, plantea una primera pregunta de la que hay que hacer depender en principio el juicio de la "filosofía materialista" peculiar defendida por Lenin, consistente en saber si, en la situación histórica actual, subsiste todavía la transformación de toda la situación histórica cultural preconizada por Lenin, una transformación que haría necesario destacar hoy en el materialismo dialéctico no ya la dialéctica frente al materialismo de la ciencia burguesa -de signo vulgar, predialéctico y también, en la actualidad, en parte conscientemente no dialéctico y antidialéctico- sino más bien el materialismo frente al avance de las tendencias idealistas de la filosofía burguesa. En mi opinión, expuesta ya en otro lugar, no es éste en realidad el caso. Pero a pesar de ciertos fenómenos contradictorios en la superficie del movimiento filosófico y científico burgués de hoy, y a pesar de ciertas corrientes contrapuestas que realmente existen, la dirección que hay que atacar como fundamental y predominante en la filosofía y en las ciencias naturales y del espíritu burguesas -hoy como hace 60 ó 70 años-

es la dirección que no parte de una concepción idealista, sino más bien de una concepción materialista teñida de ciencia físico-natural. La opinión contraria de Lenin, que con su teoría político-económica del "imperialismo" se sitúa en un estrecho contexto ideológico, tiene en gran medida -como esa misma teoría- sus raíces materiales en la especial situación económica y social de Rusia y en las especiales tareas práctico-políticas y teórico-políticas planteadas a la Revolución Rusa de un modo aparente, y también de un modo efectivo, durante un período de tiempo muy delimitado. Esta teoría general "leninista" no es, sin embargo, la expresión teórica suficiente de las necesidades prácticas en la actual fase evolutiva de la lucha de clases del proletariado internacional, y la filosofía materialista de Lenin, que sirve de fundamento ideológico a aquella teoría leninista, tampoco es -por la misma razón- la filosofía revolucionaria del proletariado que corresponde a este grado de desarrollo actual.

A esta situación histórica y práctica corresponde también el carácter teórico de la filosofía materialista de Lenin. En estricta contradicción con la concepción materialista dialéctica -que sigue siendo aún inevitablemente "filosófica" por su esencia teórica, pero que en su objetivo y en su tendencia actual se dirige ya a la supresión total de la filosofía-, una concepción que fundaron Marx y Engels en su primer período evolutivo revolucionario, y en cuya renovación a un nivel más elevado reside también hoy la única misión revolucionaria que se puede cumplir en el terreno filosófico, resulta que el filósofo Lenin, como marxista de veras, quiere seguir siendo a la vez hegeliano, lo mismo que su maestro filosófico Plejanov y que la otra discípula filosófica de éste, L. Axelrod-Orthodox. Realmente se plantea la transición de la dialéctica idealista hegeliana hacia el materialismo dialéctico de Marx y Engels como la sustitución de esta concepción idealista, inherente al método dialéctico en Hegel, por otra concepción filosófica del mundo que ya no sea "idealista" sino "materialista", y no parece adivinar en absoluto que con tal "inversión materialista" de la filosofía idealista hegeliana sólo podría, en el mejor de los casos, introducirse un cambio terminológico, un cambio que consistiría en no llamar ya "espíritu" a lo absoluto, sino "materia". Pero en realidad este materialismo leniniano supone incluso algo mucho más grave. No sólo es anulada la última inversión materialista de la dialéctica idealista hegeliana que introdujeron Marx y Engels, sino que se hace retroceder toda la discusión entre materialismo e idealismo a un nivel de desarrollo histórico anterior, que ya había sido superado por la filosofía idealista alemana de Kant a Hegel. Ya desde la disolución de la metafísica de Leibniz y Wolff, iniciada con la filosofía trascendental de Kant y consumada con la dialéctica de Hegel, quedó definitivamente desterrado lo "absoluto" del ser, tanto del "espíritu" como de la "materia", y trasladado al movimiento dialéctico de la "idea". La inversión materialista de esta dialéctica idealista de Hegel por parte de Marx y Engels consistió únicamente en liberar esta dialéctica hegeliana de su última envoltura mística, en descubrir bajo el "automovimiento" dialéctico de la "idea" el movimiento histórico real escondido en él, y en proclamar este movimiento histórico revolucionario como el único "absoluto" que nos queda. En cambio, Lenin vuelve a las contradicciones absolutas de "pensamiento" y "ser", de "espíritu" y "materia", ya superadas dialécticamente por Hegel, unas contradicciones sobre las que, en los siglos XVII y XVIII, se mantuvo la polémica filosófica, y en parte todavía religiosa, entre las direcciones de la Ilustración [v. Fenomenología del Espíritu].

Naturalmente, este materialismo que parte de la idea metafísica de un ser absoluto dado deja de ser ya completamente una concepción universalmente dialéctica, o siquiera materialista-dialéctica, a pesar de sus protestas formales. Lenin y los suyos, al desplazar unilateralmente la dialéctica al objeto, a la naturaleza y a la historia, y al definir el conocimiento como simple reflejo y reproducción pasiva de este ser objetivo en la consciencia subjetiva, destruyen de hecho toda relación dialéctica entre el ser y la consciencia y, como consecuencia necesaria de tal proceder, destruyen asimismo la relación dialéctica entre la teoría y la práctica. No les basta con pagar un tributo involuntario al "kantismo", tan combatido por ellos, en el sentido de revisar retrospectivamente la cuestión de la relación entre todo el ser histórico y las formas de conciencia históricamente existentes -cuestión planteada ya por la dialéctica de Hegel y sólo en un sentido mucho más amplio por la dialéctica materialista de Marx y Engels-; no les basta, pues, con llevar esta revisión a la cuestión mucho más estrecha, "gnoseológica" o de crítica del conocimiento de la relación entre el objeto y el sujeto del conocimiento, sino que a la vez conciben este conocimiento como un proceso evolutivo que transcurre fundamentalmente sin contradicciones y como un proceso infinito de aproximación a la verdad absoluta. Asimismo, en sus ideas sobre la relación existente entre la teoría y la práctica se separan en todos sus planteamientos de la concepción materialista dialéctica de Marx para regresar a un enfrentamiento, total y exclusivamente abstracto, entre una teoría pura, que descubre las verdades, y una práctica pura, que aplica a la realidad las verdades descubiertas. "La verdadera unidad de teoría y práctica se realiza a través de la transformación práctica de la realidad, a través del movimiento revolucionario, que se apoya en las leyes evolutivas descubiertas por la teoría". A este dualismo, completamente paralelo a las ideas del más vulgar idealismo burgués, degenera la magnífica unidad materialista dialéctica de la "práctica revolucionaria de Marx" [v. Tesis sobre Feuerbach] en uno de los intérpretes filosóficos de Lenin que no se aparta un ápice de la doctrina del maestro.

Otra consecuencia inevitable de este desplazamiento valorativo de la dialéctica al materialismo consiste en la consiguiente esterilidad de esta filosofía materialista para el desarrollo real de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad. Así como la contraposición -tantas veces de moda en el marxismo occidental- del "método" materialista dialéctico y de los resultados obtenidos en cuanto al contenido por su aplicación a la filosofía y a las ciencias, es contraria al espíritu de la dialéctica y aun del materialismo dialéctico (dado que, para la concepción dialéctica, método y contenido son inseparables y, de acuerdo con una conocida frase de Marx, "la forma no tiene valor, si no es la forma de un contenido"), así también dicha exageración tiene como base una opinión totalmente cierta; que la importancia que ha tenido el materialismo dialéctico desde

mediados del siglo XIX para el perfeccionamiento de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad ha residido sobre todo en su "método".

Cuando, con la paralización del movimiento revolucionario práctico desde los años 50 [del siglo XIX], apareció la inevitable evolución diversificada de filosofía y ciencias positivas, de teoría y práctica, era evidente que, para un largo período, la forma más importante de la continuidad y el perfeccionamiento de la nueva concepción revolucionaria y materialista dialéctica de Marx y Engels consistió en su aplicación como método materialista dialéctico a todo el campo de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad. De este período proceden también todos los juicios en los que, especialmente por parte del viejo Engels, se proclamó formalmente la independencia de las distintas ciencias de "toda filosofía", y de este modo se asignó a la filosofía, como único campo de acción que aún le quedaba, la "doctrina del pensamiento" y de sus leyes - la lógica y la dialéctica formales-, expulsándola así "de la naturaleza y de la historia"; en realidad se redujo la llamada "filosofía" a una ciencia particular empírica, al lado y no por encima de las restantes ciencias particulares [v. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana]. Aunque el punto de vista adoptado después por Lenin parezca externamente emparentado con este punto de vista de Engels, la realidad es que se diferencia de él como la noche del día, por la única circunstancia de que Engels considera que la misión fundamental de la dialéctica materialista es "salvar de la filosofía idealista alemana la dialéctica consciente en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia" [v. AntiDühring], mientras que Lenin, por el contrario, ve esta misión fundamental en el mantenimiento y la defensa de la posición materialista, que en el fondo nadie había atacado seriamente. Así, Friedrich Engels llegó a su conclusión, acorde con la evolución progresiva de las ciencias, de que el materialismo moderno, aplicado a la naturaleza y a la historia, "es en ambos casos esencialmente dialéctico y no necesita ya una filosofía situada por encima de las otras ciencias", en tanto que Lenin no deja de poner peros a las "desviaciones filosóficas" descubiertas por él no sólo en sus amigos y adversarios políticos y en los ideólogos filosóficos, sino también en los investigadores científicos más productivos, y así reclama para su "filosofía materialista" una especie de magistratura suprema contra todos los resultados, pasados, presentes y futuros, de la investigación de las ciencias particulares. La continuación, llevada a cabo hasta las más absurdas consecuencias por los epígonos de Lenin, de esta tutela "filosófica" materialista sobre todas las ciencias, tanto las naturales como las sociales, así como sobre la totalidad de la restante evolución cultural de la consciencia en la literatura, el teatro, las artes plásticas, etc., condujo ulteriormente a la formación de la dictadura ideológica que osciló de tan curiosa manera entre el progreso revolucionario y la reacción más negra, una dictadura que, en nombre del "marxismo-leninismo", se ejerce dentro de la Unión Soviética sobre toda la vida cultural, no sólo sobre los cofrades del partido en el poder, sino sobre toda la clase obrera, y que en época reciente ha intentado extenderse más allá de las fronteras de la Rusia soviética, sobre todos los partidos comunistas de Occidente y todo el mundo. Pero precisamente al producirse este intento se pusieron de manifiesto las fronteras que inevitablemente se oponen a esta aplicación artificiosa de semejante dictadura ideológica en la arena internacional, donde no puede ser respaldada directamente por ningún sistema de coacción estatal. Si el V Congreso de la Internacional Comunista, en 1924, había emprendido la "lucha consecuente contra la filosofía idealista y todas las filosofías no materiales dialécticas" en el Esbozo de programa de la Internacional Comunista, cuatro años después, la Versión definitiva del programa, aprobada por el VI Congreso, habla ya, de un modo mucho más impreciso, de una lucha contra "todas las variantes de la concepción filosófica burguesa", y no define ya el "materialismo dialéctico de Marx y Engels" como una filosofía materialista, sino únicamente como un "método revolucionario (!) de conocer la realidad para su transformación revolucionaria"

3 - EL PUNTO DE VISTA DE LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA (1922)

Para los eruditos burgueses de hoy, el marxismo no sólo significa un grave trastorno teórico y práctico de primer orden, sino también un trastorno teórico de segundo orden, un trastorno "teórico-científico". No se puede clasificar en ninguno de los ficheros del sistema de las ciencias burguesas, y aun cuando se quisiera abrir un nuevo fichero para él y sus compañeros más íntimos, un fichero llamado sociología, el marxismo no se quedaría tranquilo en él, sino que lo abandonaría constantemente para meterse en otros. "Economía", "filosofía", "historia", "derecho" y "ciencia política", ninguno de estos cajones pudo darle cabida, pero tampoco ninguno estaría a cubierto de él, si se quisiera meterlo en otros. (...) La simple explicación de esta dificultad, insuperable desde el punto de vista de la teoría científica burguesa, es que el marxismo no puede definirse como "ciencia", ni siquiera en el sentido burgués más lato de la palabra "ciencia", en el que dicho término incluye aun la filosofía metafísica más especulativa. Hasta ahora, el socialismo y el comunismo marxistas, en contraposición a los sistemas "crítico-utópicos" de un Saint-Simon, un Fourier, un Owen, etc., suelen recibir el nombre de socialismo "científico", haciendo un gran favor durante varias décadas a las almas filisteas de tantos socialdemócratas alemanes. Este bello sueño se viene cruelmente abajo al constatar que, precisamente en el sentido respetable y burgués de la palabra "ciencia", el marxismo no ha sido jamás una "ciencia" ni puede serlo mientras se mantenga fiel a sí mismo. No es "economía", ni "filosofía" ni "historia", ni cualquier otra "ciencia del espíritu" o combinación de tales ciencias, todo ello entendido en el sentido burgués de "cientificismo". La obra económica fundamental de Marx, como lo expresa claramente su subtítulo y lo demuestra en cada página su contenido, contiene más bien, desde el principio hasta el fin, una "crítica" de la economía política.

(...) Cometen un grave error las ideas de la investigación burguesa y semisocialista al partir de que el marxismo pretende sustituir la filosofía anterior (burguesa) por una nueva "filosofía", la historiografía anterior (burguesa) por una nueva "historiografía", la doctrina jurídica y política anterior (burguesa) por una nueva "doctrina jurídica y política", o incluso aquella forma inmadura que la doctrina científica burguesa actual denomina "ciencia sociológica" por una nueva "sociología". La teoría marxista no pretende tal cosa, como tampoco el movimiento social y político del marxismo, del cual ella es expresión teórica, pretende sustituir el sistema político burgués anterior y todos sus miembros por nuevos "Estados" y por un nuevo "sistema de Estados". Karl Marx se propone, por el contrario, la crítica de la filosofía burguesa, la crítica de la historiografía burguesa, la crítica de todas las "ciencias del espíritu" burguesas; en una palabra, la crítica de toda la ideología burguesa. Y emprende esta crítica de la "ideología" burguesa del mismo modo que emprendió la crítica de la "economía" burguesa: desde el punto de vista de la clase proletaria. (...)

La "crítica de la economía política" y la "crítica de la ideología" de la clase burguesa constituyen, pues, dentro del sistema del marxismo, un todo homogéneo, cuyas partes no pueden separarse unas de otras ni considerarse por separado. Sin embargo, la importancia que dentro de la totalidad del sistema marxista corresponde a ambas partes es totalmente distinta. Esta diferencia se manifiesta, sin olvidar otros aspectos también en la distinta minuciosidad con que Marx ha tratado las dos partes de su sistema en las obras que han llegado a nosotros. Karl Marx, que en su primera época juvenil partió también de un punto de vista filosófico, al que, de acuerdo con su terminología posterior, hubiera correspondido la denominación de exclusivamente "ideológico", sólo pudo desprenderse de este punto de vista ideológico a través de un trabajo intelectual duro y continuado. Entre el primer período de juventud y el período propiamente maduro de su labor creadora se sitúa un largo trabajo de "autoesclarecimiento". En él se separó tan a fondo de toda ideología que, incluso para la "crítica de la ideología" en su período posterior, sólo le quedaron unas observaciones marginales y ocasionales, en tanto que su interés primordial se dirigió cada vez más a la "crítica de la economía política". Así, pues, realizó la obra de su vida empezando por una "crítica de la ideología" y en esa crítica halló su nuevo punto de vista materialista, que después aplicó de un modo extraordinariamente fructífero a todos los campos, pero que sólo llevó realmente hasta las últimas consecuencias en uno de esos campos, que le pareció más importante: el campo de la economía política.

Esos distintos estadios de la evolución de Marx se manifiestan de un modo muy preciso en sus obras. Inició el más importante período de su actividad creadora con la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, estimulada por la crítica de la religión de Feuerbach, y unos años después, en colaboración con su amigo Engels, llenó "dos voluminosos tomos en octavo" con una crítica de toda la filosofía posthegeliana en Alemania. Pero esta segunda obra ya no la hizo imprimir, y luego, al iniciarse el verdadero período de madurez de su vida, no concedió ya un gran valor a una continuación más minuciosa de la "crítica de la ideología". En lugar de ello, se dedicó desde entonces y con toda su energía a la investigación crítica del sector económico, en el que veía el punto cardinal de todos los cambios histórico-sociales. Y en este terreno llevó también su misión crítica hasta el final. No sólo criticó negativamente la economía política tradicional de la clase burguesa, sino que además lo hizo positivamente, al oponer -para servirnos de una de sus expresiones preferidas- la "economía política de la clase obrera" a la "economía política de la propiedad". En la economía política de la clase burguesa, también teóricamente, la propiedad privada domina toda la riqueza social, el trabajo muerto acumulado en el pasado domina el trabajo vivo actual. En la economía política del proletariado -y, por consiguiente, también en su "expresión teórica", el sistema económico del marxismo- es, por el contrario, la sociedad la que domina todo su producto, es decir, el trabajo vivo domina el trabajo muerto acumulado o "capital". (...) Sólo mirando retrospectivamente la evolución histórica que ha seguido la consciencia revolucionaria de la época actual podemos decir que "la crítica de la religión ha sido la condición previa de toda crítica". Si miramos hacia delante, será válido, por el contrario, el principio de que la lucha contra la religión es sólo de un modo muy mediato la lucha contra el mundo del que la religión es el "aroma espiritual". Por tanto, si queremos acercarnos al hecho histórico real, tendremos que transformar la "crítica del cielo" en una "crítica de la tierra". Y un primer paso para ello es transformar la "crítica de la religión" en la "crítica del derecho", la "crítica de la teología" en la "crítica de la política". Con todo ello, abarcamos siempre tan sólo la "otra cara" del ser humano, y no todavía su realidad auténtica, la "cuestión verdaderamente terrenal en todas sus proporciones naturales". Esto ocurre sólo cuando vamos a encontrar al adversario en el terreno en el que realmente se halla, con todas sus verdaderas acciones y también con todas sus ilusiones, es decir, en el terreno de la dirección económica de la producción material. De ahí que toda crítica de la religión, de la filosofía, de la historia, de la política y del derecho deba encontrar su fundamentación última en la "más radical" (la que más afecta a las raíces) de todas las críticas, es decir, en la crítica de la economía política.

Esta posición, fundamental para todo lo demás, de la economía política dentro de todo el sistema crítica del marxismo (¡los burgueses dirían que es la "ciencia fundamental" marxista!), tiene como consecuencia que, para la fundamentación teórica del marxismo, no se necesita en absoluto una crítica del derecho, la historia y las restantes "ideologías" burguesas que desemboque en el nacimiento de una nueva ciencia marxista del derecho, de la política y de la sociedad. Los epígonos de Marx, que se cuentan ellos mismos entre los "marxistas ortodoxos", se equivocan totalmente cuando -como Karner-Renner en Austria o Kärner Cunow en Alemania- sienten la ineludible necesidad de "complementar" la economía política del marxismo con una acabada doctrina marxista del derecho y del Estado o, simplemente, con una elaborada doctrina social o sociología marxista. El sistema marxista no necesita este complemento, del mismo modo que tampoco existe una filología o una matemática específicamente marxista. También el contenido de los sistemas matemáticos (y es curioso que se discuta menos que en otros campos de la ciencia humana más terrenales) está

condicionado histórica, social, económica y prácticamente. No cabe duda de que en la próxima transformación del mundo socio-histórico, antes, durante y especialmente después de dicha transformación, las matemáticas sufrirán una transformación "más o menos rápida". Así, pues, también para las matemáticas tiene validez la concepción materialista de la historia y de la sociedad. Pero sería ridículo que sólo por ello un marxista pretendiera, a partir de su profunda visión de las realidades económico-socio-históricas que determinan también "en última instancia" la evolución anterior y futura de la ciencia matemática, contraponer una nueva matemática "marxista" a los sistemas matemáticos elaborados por los investigadores en miles de años de esfuerzos. Esto es precisamente lo que Karner-Renner y Kärner Cunow han intentado hacer, con unos recursos a todas luces precarios, en determinados campos de la ciencia (¡el de la "ciencia jurídica", que también tiene milenios de existencia, y el más joven dominio científico burgués de la "sociología"!). Y lo mismo intentan innumerables pseudomarxistas, figurándose que con la monótona repetición de su profesión de fe marxista pueden añadir algo nuevo a los resultados objetivos de la investigación histórica, o de la filosofía, o de cualquier otra ciencia natural o del espíritu. En cambio, Marx y Engels, a pesar de disponer de conocimientos realmente enciclopédicos sobre la ciencia de su tiempo en más de un dominio científico, jamás cayeron en tan estúpidas y disparatadas ilusiones. Esto lo dejaron para los Dühring y sus consortes que, como hoy y siempre, abundaban también en su tiempo. (...)

De esta visión de la coherencia interna del sistema ideológico de Marx resulta implícitamente el error de la queja, expresada tantas veces, sobre el hecho de que Marx, a diferencia de lo que hizo con su "economía política", no expusiera de un modo exhaustivo y en una obra aparte su concepción filosófica general, es decir, el punto de vista y el método de su nueva concepción materialista de la historia y de la sociedad. En realidad, Marx nos ha expuesto con la mayor minuciosidad y de un modo vivo este pensamiento materialista fundamental con todas sus consecuencias en sus obras y, especialmente, también en su obra más importante, *El capital*, y así nos ha descubierto la esencia de su concepción fundamental mucho más claramente que si lo hubiese hecho con una descripción teórica. Sobre todo, es evidente que la importancia de *El capital* no reside exclusivamente en el campo de lo "económico". En esta obra, Marx no sólo criticó desde sus raíces la economía política de la clase burguesa, sino también las restantes ideologías burguesas nacidas de esta ideología económica fundamental. Y al explicar la dependencia de toda la filosofía y la ciencia burguesas respecto a esta ideología económica fundamental, atacó a la vez críticamente y del modo más profundo todo el principio ideológico de la filosofía y de la ciencia burguesas. Y así como, al enfrentarse con la "economía política" de la clase burguesa no se contentó con una crítica meramente negativa sino que, sin abandonar el terreno de la crítica, opuso a esta economía un sistema completo de economía nueva, la economía política de la clase obrera, así también al principio "ideológico", combatido por él críticamente, de la filosofía y de la ciencia burguesa, opone -al contradecirlo de un modo crítico- un nuevo punto de vista y un nuevo método, el de la concepción materialista de la historia y de la sociedad del proletariado. En este sentido, el sistema teórico de Marx contiene, pues, en aparente contradicción con lo que hemos dicho al principio sobre ello, tanto una "ciencia", la nueva ciencia de la economía marxista, como una "filosofía", la nueva concepción filosófico-materialista de la conexión entre todos los fenómenos histórico-sociales. Pero esta contradicción es sólo aparente; en realidad, dentro de la doctrina marxista, en un aspecto u otro, es decir, tanto en su "economía" como en su "filosofía", no se trata en absoluto de una "ciencia" o filosofía en el sentido tradicional burgués de la palabra. De todos modos, tanto las "doctrinas económicas del marxismo" como su premisa fundamental general, la "concepción materialista de la historia", contienen aún, en una parte de su esencia, algo que es equiparable a la ciencia y la filosofía burguesas. En tanto que refutación y superación crítica de la ciencia y la filosofía burguesas, siguen siendo, en un aspecto, inevitablemente una ciencia y una filosofía. Pero en el otro aspecto sobrepasan ya al mismo tiempo el horizonte filosófico y científico burgués. Y asimismo, la forma estatal que la clase proletaria vencedora, a través de la lucha práctica social y política, erigirá en lugar de la forma estatal burguesa derrotada, seguirá teniendo, en un aspecto, el carácter de "Estado" (en el sentido actual de la palabra), y sólo en el otro aspecto, en su calidad de momento de transición hacia la sociedad comunista sin clases, y consiguientemente sin Estado, ya no será del todo un "Estado", sino algo superior.

(...) La rigurosa separación entre teoría y práctica que caracteriza esta época burguesa y que desconocieron incluso las filosofías antigua y medieval, vuelve a ser superada del todo por primera vez en la época moderna, después que ya Hegel había preparado su superación con el desarrollo de su método dialéctico. Más arriba hemos citado ya unas palabras del famoso pasaje del Manifiesto Comunista sobre el sentido de los principios teóricos en el sistema del comunismo marxista: "Los principios teóricos del comunismo -se dice, en abierta antítesis con la ideología burguesa, según la cual los principios e ideales teóricos, como entidades iguales válidas por sí mismas, se oponen de manera independiente a la realidad común, terrenal, material, y así el mundo puede ser mejorado a partir de la idea- no se basan en modo alguno en ideas, en principios descubiertos o inventados por tal o cual reformador del mundo. Son únicamente expresiones generales de relaciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos". Estas frases del Manifiesto hallan su fundamentación más inmediata y exacta en las once Tesis sobre Feuerbach (...). Estas tesis del joven Marx contienen mucho más que un "genial embrión de la nueva concepción del mundo", que es lo que deben contener en palabras de Engels. En ellas se expresa toda la concepción filosófica general del marxismo con una coherencia de una audacia inaudita y con una claridad luminosa. Bajo estos once martillazos, dados con toda consciencia, se destrozan pieza por pieza los pilares que sostenían la filosofía burguesa anterior. Marx no se detiene en absoluto en aquel acostumbrado dualismo entre pensar y ser, entre voluntad y acción, tan característico de la filosofía vulgar de la época

burguesa hasta nuestros días. Lo que hace es empezar inmediatamente con la crítica de los grandes grupos de sistemas filosóficos, a través de los cuales ya dentro del mismo mundo burgués se había operado una aparente superación del dualismo. Empieza, por consiguiente, con la crítica de los sistemas del "materialismo" anterior, que culmina en Feuerbach, por una parte, y por otra parte critica los sistemas del idealismo de Kant-Fichte-Hegel. Ambos son desmascarados como algo engañoso y sustituidos por el nuevo materialismo, que acaba de golpe con todos los misterios de la teoría, por el hecho de situar al hombre como ente pensante-conceptivo y a la vez actuante-activo en el mundo, y de concebir la objetividad de todo este mundo como "producto" de la "actividad" del "hombre socializado". Este giro filosófico decisivo encuentra su expresión más gráfica y concisa en las dos breves frases de la tesis octava: "La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica".

Si queremos comprender lo radicalmente nuevo de esta concepción de Marx, debemos ser conscientes de la doble contradicción en que se halla, por una parte frente al idealismo anterior y por otra parte frente al materialismo que la precedió. En contraposición al idealismo, que, incluso en la filosofía hegeliana de la identidad, sigue teniendo en sí un momento "trascendente" claramente perceptible, el materialismo de Marx se sitúa en el campo de una "terrenalidad" plenamente efectiva: no sólo los "ideales" práctico-éticos, sino también todas las "verdades" teóricas tienen para Marx esta naturaleza estrictamente terrenal. ¡Que los dioses eternos velen por la conservación de las verdades eternas! Todas las verdades con las que nosotros, hombres de este mundo, tenemos que ver y tendremos que ver siempre, son de naturaleza terrenal y contingente, y por ello están sometidas sin ventaja alguna a la "contingencia" y a las llamadas "insuficiencias" restantes de todos los fenómenos terrenales. Por otra parte, sin embargo, nada hay en el mundo del hombre (¡como casi siempre se lo había imaginado el viejo materialismo!) que sea un simple ser muerto, un juego de fuerzas que se mueven inconscientemente y de materias en movimiento. Ni siquiera las "verdades". Todas las "verdades" humanas son, como el hombre mismo -que las tiene en la cabeza al pensarlas- un producto, un producto humano, a diferencia de los llamados "productos naturales" puros (¡que, considerados como "naturaleza", no son realmente productos!). Dicho con más exactitud, esto significa que son un producto social creado con las condiciones naturales y sociales de producción de una época determinada de la historia de la naturaleza y del hombre, a través de la cooperación humana en la división del trabajo y junto con otros productos de la actividad humana.

Aquí tenemos la clave para la comprensión de toda la concepción materialista de la historia de Karl Marx. Todos los fenómenos de este mundo real, en el que vivimos como hombres pensantes y actuantes, se dividen en principio en dos grupos principales: por un lado pertenecemos, junto con todo lo que existe, a un mundo que podemos imaginarnos como "naturaleza", es decir, como un mundo "no humano", completamente independiente de nuestro pensamiento, de nuestra voluntad y de nuestra acción. Por otro lado, como hombres pensantes, volitivos, actuantes, nos hallamos a la vez en un mundo sobre el que influimos prácticamente y cuyas influencias prácticas experimentamos; un mundo que, por esta razón, debemos considerar como producto nuestro, y considerarnos como producto suyo. Esos dos mundos, el mundo natural y el mundo práctico-histórico-social, no son sin embargo dos mundos separados, sino que son el mismo y el único: esta unidad se fundamenta en el hecho de que ambos se hallan inmersos en el proceso vital activo-pasivo de los hombres, quienes, en su cooperación a través de la división del trabajo y en su pensamiento, reproducen y perfeccionan sin cesar toda su realidad. Pero el nexo de ambos mundos así considerados no puede estar más que en la economía o, mejor dicho, en la "producción material". Porque este proceso de producción material, entre los momentos más diversos, de cuya interacción se compone la vida histórico-social del hombre y se reconstruye y desarrolla sin cesar, constituye el momento que se "extiende por encima" de todos los momentos restantes y los incluye así en una unidad real.

(...) Si queremos distinguir una concepción materialista de la historia en sentido "amplio" y en sentido "estricto", me parece fuera de duda que hay que definir el sentido estricto del materialismo específicamente marxiano frente a lo que representa sólo un "materialismo" en sentido amplio; según Marx, hay que diferenciar el materialismo marxista como concepción de la vida "histórico-social" de aquel otro materialismo que Marx y Engels denominaron "naturalista". Y la consideración de las influencias geográficas, como las biológicas y las "naturales" sobre el desarrollo histórico de la sociedad humana, quedan entonces fuera del campo de la "concepción materialista de la historia en sentido estricto". (...) Como Hegel, Herder y gran cantidad de filósofos, historiadores, escritores y sociólogos de los siglos XVIII, XIX y XX, Marx considera de una importancia decisiva la influencia de todos estos procesos físicos y, en general, naturales sobre la evolución de la sociedad humana. Naturalmente, la sociedad humana no es, para él, nada que esté situado fuera de la naturaleza o por encima de ella. Antes al contrario, en las frases programáticas escritas por él al final de su "Introducción general" a la Crítica de la economía política de 1857, como puntos de un estudio a realizar, encontramos por ejemplo un reconocimiento explícito del sentido amplio del concepto de "naturaleza", en el que está incluido "todo lo objetivo, y por tanto también la sociedad". (...) Las condiciones naturales, en su ser correspondiente y su desarrollo "histórico-natural", tenían para Marx y Engels una influencia mediata de suma importancia sobre la evolución histórica de la sociedad humana, pero esta influencia, con toda su fuerza, no deja de ser indirecta. Los factores naturales, como el clima, la raza, las riquezas del subsuelo, etc., no inciden de un modo inmediato en el proceso de desarrollo histórico-social, sino que condicionan sólo el grado de desarrollo, existente en cada lugar y en cada momento, de las "fuerzas productivas materiales", y a este grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales "corresponden" nuevamente unas relaciones sociales determinadas: "relaciones materiales de producción". Tan sólo estas relaciones materiales de

producción en la sociedad constituyen entonces, como "estructura económica social", la "base real" que determina toda la vida social, incluido el proceso vital "espiritual". Marx mantiene siempre independiente de modo muy estricto estos diversos elementos.

(...) En el fondo, todos los errores (...) que se han cometido hasta hoy respecto a la verdadera esencia de la concepción materialista de la historia y de la sociedad de Marx proceden en mi opinión de una sola causa: una aplicación siempre insuficiente del principio de la "inmanencia". Todo el "materialismo" de Marx, reducido a su más sucinta expresión, consiste precisamente en la aplicación siempre consecuente de este principio a la vida histórico-social del hombre. Y sólo porque lleva a su más clara expresión este carácter absolutamente terrenal del pensamiento de Marx, merece también conservarse para la concepción marxista el nombre de "materialismo", que por lo demás es demasiado ambiguo. Expresa este sentido concreto y esencialísimo del marxismo lo mejor posible con una sola palabra.

Todo materialismo, como ya hemos visto, arranca de la crítica de la religión. Cuando en sus programas declaró ya que la religión era un "asunto privado", en lugar de obligar a sus seguidores de un modo explícito a una actividad "irreligiosa", la socialdemocracia alemana se situó en un antagonismo irreconciliable respecto al principio fundamental del marxismo. Para los dialécticos materialistas, la religión no puede ser un "asunto privado", como no puede serlo cualquier otra ideología. Si tenemos una paradoja, más bien podemos definir el verdadero estado de la cuestión diciendo que la irreligiosidad, la crítica de la religión en general, y no sólo la lucha, admitida ya por el punto de vista democrático-burgués, contra las aspiraciones exclusivistas de una religión determinada, tiene para un revolucionario materialista la misma importancia que para un creyente tiene su religión. Se trata, en este caso, de un problema materialista de transición semejante, como hemos dicho, en relación con el Estado, la ciencia y la filosofía. La crítica, la lucha contra y la superación de la religión, en la medida en que se consuma como un proceso intelectual en las mentes humanas antes, durante y después del cambio revolucionario de las condiciones sociales de producción, fundamental para todo lo demás, tiene todavía inevitablemente la forma de religión en uno de sus aspectos, precisamente por su cualidad de superación de la religión. En este sentido, la expresión, usada hoy casi siempre como una frase hecha, que define el socialismo o el comunismo como "la religión de este mundo terreno", sigue teniendo una gran importancia real para el actual grado de desarrollo de la sociedad europea. La "religión del más acá", como primer "grado de transición", aún insuficiente, hacia la plena consciencia terrenal universal del hombre en la sociedad comunista, corresponde efectivamente al Estado de la "dictadura revolucionaria del proletariado" en el período de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en sociedad comunista.

Así, pues, la irreligiosidad fundamental, el ateísmo activo, constituye la condición previa para una plena terrenalidad del pensamiento y la acción en el sentido del materialismo marxista. Pero esta plena terrenalidad no se produce únicamente con la superación de las ideas religiosas de trascendencia. Sigue existiendo un "más allá" en el "más acá" mientras se siga creyendo en la validez intemporal y por lo tanto no contingente de cualquier "idea" teórica o práctica. E incluso cuando el pensamiento humano haya superado esta fase puede suceder que no alcance todavía la verdadera, y en definitiva la única real, terrenalidad que, según Marx (segunda tesis sobre Feuerbach), no está situada más que en la práctica de la acción humana. Un auténtico cumplimiento de la "inmanencia" en el sistema de la concepción materialista de la historia y de la sociedad creada por Marx sólo puede darse en la superación de la "trascendencia" que subsiste en el materialismo meramente "naturalista" o "intuitivo" como residuo no superado de la época dualista burguesa. El paso decisivo con el que el nuevo materialismo marxista consigue esta última perfección de su terrenalidad consiste en oponer a la realidad definida como simple "naturaleza", en el sentido estricto, científico-natural de la palabra, la realidad del "proceso histórico-social-práctico del hombre". El materialismo esencialmente naturalista y contemplativo, como lo demuestra (...) la evolución histórica de las diversas direcciones de los partidos socialistas y semisocialistas de Europa y América, no puede resolver de un modo materialista el problema de la revolución social desde su punto de vista, porque la idea de una revolución realizable en el mundo real a través de una acción humana real no tiene para él ninguna "objetividad" material. Ese materialismo, para el que la objetividad de la acción humana práctica sigue siendo en última instancia un "más allá" inmaterial, sólo ve dos formas de comportamiento posibles frente a realidades práctico-materiales como la revolución. O bien, como dice Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, confía al "idealismo el desarrollo del aspecto activo" -éste es el camino que han seguido y siguen los marxistas kantianos, los revisionistas y los reformistas-; o bien sigue el camino que siguieron la mayoría de los socialdemócratas alemanes hasta la guerra mundial, y que hoy, cuando la socialdemocracia se ha convertido en un reformismo declarado, ha pasado a ser la actitud típica de los "marxistas de centro", es decir: considera la desaparición de la sociedad capitalista y el nacimiento de la sociedad socialista-comunista como una necesidad natural económica que "se producirá por sí misma" tarde o temprano, con la inexorabilidad de las leyes naturales. Semejante camino conduce luego, con toda probabilidad, a hechos "extraeconómicos" que caen del cielo y que permanecen básicamente indescifrables, como la guerra mundial de 1914 a 1918, que no fue aprovechada tampoco para la liberación del proletariado. Por el contrario, el camino de la sociedad capitalista a la comunista -como han repetido Marx y Engels en todas sus obras, desde su primero hasta su último período, contra toda teoría "dualista"- pasa por una revolución consumada por la actividad humana práctica, una revolución que no se concibe como un cambio "intemporal", sino más bien como un largo período de luchas revolucionarias en el período de transición de la sociedad capitalista a la comunista, dentro de la cual habrá que consumir la transformación revolucionaria de la una en la otra a través de la dictadura revolucionaria del proletariado (Marx, Crítica al Programa de Gotha, 1875). Porque, como ya lo había expresado Marx treinta

años antes, en el primer esbozo de su nueva concepción materialista, con una concisión clásica, como principio general de este materialismo suyo, en la tercera tesis sobre Feuerbach: La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede considerarse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.