

El hombre y su tiempo



Karl Korsch

Marxismo y filosofía



Edición original en alemán: *Marxismus und Philosophie*
c.1964, Les Editions Minuit, Paris
Primera edición en español: 1971
Traducción del alemán: Elizabeth Beniers
Revisada por Adolfo Sánchez Vázquez
Derechos reservados en lengua española
c.1971, Ediciones Era, S.A.
Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

Marxismo y filosofía

Prólogo de
Adolfo Sánchez Vázquez

Ediciones Era

Índice

Prólogo, por Adolfo Sánchez Vázquez.....	4
Marxismo y filosofía.	14
El estado actual del problema “marxismo y filosofía” (anticrítica). ..	54
El punto de vista de la concepción materialista de la historia.	81
La dialéctica de Marx.	99
Sobre la dialéctica materialista.	103
Lenin y la Komintern.....	108

PRÓLOGO

EL MARXISMO DE KORSCH

por Adolfo Sánchez Vázquez

Con el presente volumen los lectores de lengua española podrán conocer directamente los trabajos fundamentales de Korsch de la década del 20. Durante largos años estos trabajos no fueron reeditados y apenas ahora comienzan a traducirse a diferentes lenguas. Las razones de que la obra de Korsch haya permanecido tanto tiempo relegada al olvido son fácilmente comprensibles y lo serán aún más para el lector a medida que se adentre en ella. Se encuentran, sobre todo, en la situación vivida por el pensamiento marxista a partir justamente de los inicios de la década del 30, es decir, de los años en que comienzan a tomar cuerpo las aberraciones teóricas y prácticas del stalinismo. El colapso del vivo y polémico pensamiento marxista de los años 20, su sucesivo envaramiento y, finalmente, su ahogo, sellaron por largo tiempo el destino de la obra de Karl Korsch. Es comprensible, asimismo, que el cambio operado en los últimos años en la situación del pensamiento marxista hiciera volver los ojos, idealizándolos un tanto, hacia los años en que, bajo el impacto de la Revolución de Octubre y de la subsecuente oleada revolucionaria, el marxismo pugnaba por ajustar las ideas al movimiento impetuoso de lo real. A ese mundo de ideas en ebullición e impregnado de un espíritu crítico que no se prosternaba ante ninguna autoridad, responde el trabajo *Marxismo y filosofía*, de 1923, al que sigue algunos años después, una *Anticrítica* en la que Korsch se enfrenta con todo denuedo y pasión a sus críticos.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene esta vuelta de Korsch a la escena teórica actual, si desechamos una razón puramente histórica, o cierta nostalgia de una época en que el marxismo se presentaba aún con voces disonantes que la crítica no trataba de acallar (textos como *Marxismo y filosofía* fueron traducidos precisamente al ruso, lengua en la que se le hacían las más severas críticas). No se trata de nada de eso. El hecho es que Korsch aparece, en nuestros días, una y otra vez, asociado a nombres y actitudes que, independientemente del valor que les atribuyamos, en modo alguno han perdido su fuerza vital. Si Korsch puede merecer hoy nuestra atención no es como objeto de un piadoso recuerdo, o para recrearnos en una aceptación o un rechazo total de sus soluciones, sino porque sus preocupaciones y sus problemas están vivos de uno u otro modo para nosotros. Ciertamente, al acercarnos a Korsch algunos problemas que para el marxismo son vitales se despliegan ante nosotros en toda su agudeza. Pero, antes de presentar a nuestros lectores en qué reside su problemática fundamental y, mostrar con ella, su significado actual, tracemos un breve esbozo de su vida y su obra.

Karl Korsch nace en 1886 en Tostedt, Alemania, en el seno de una familia de la clase media. Estudia derecho, economía y filosofía en Munich, Berlín, Ginebra y Jena. En 1910 se doctora en Derecho en la Universidad de Jena con la tesis titulada “El paso de la prueba en la calificación de la confesión”. Se casa en 1908 y de su matrimonio tiene dos hijas. En los años inmediatamente anteriores a la primera Guerra Mundial, reside en Inglaterra donde entra en contacto con la Sociedad Fabiana. Respondiendo todavía a su formación jurídica, publica en 1913 una *Contribución al conocimiento y comprensión del derecho inglés*.

Al estallar la Guerra Mundial, es movilizado y, con grado de oficial del ejército alemán, toma parte en ella. Esta experiencia histórica y personal influye decisivamente en su vida como en la de tantos otros: la guerra lo lleva a la política. En 1919, el jurista de los años de paz y el combatiente apenas desmovilizado, se convierten en un activo militante político. Ingresa, primero, en las filas del Partido Socialista Alemán Independiente, de orientación centrista, en el que destacan las figuras de dos colosos de la socialdemocracia: Karl Kautsky y Rudolph Hilferding, que habría de adquirir fama como autor de *El capital financiero*. Pronto abandona las tibias filas del partido socialista y se incorpora al Partido Comunista Alemán Unificado (VKPD) que surge de la escisión del Partido Socialista en octubre de 1920 y lleva a la unificación de la mayoría del Partido Socialista y del Partido Comunista en el grupo Espartaco, fundado por Rosa Luxemburgo en diciembre de 1920. Así, después de haber militado junto a Karl Kautsky, lo encontramos al lado de Rosa Luxemburgo que personifica la tendencia opuesta.

Su militancia política de estos años se conjuga con cierta actividad teórica que da lugar a diversos artículos y ensayos como: *¿Qué es la socialización?*, 1919; *La subversión de la ciencia natural por Albert Einstein*, 1921; *Puntos nodales de la concepción materialista de la historia*,¹ 1922 (dirigido contra Kautsky), y *Glosas marginales al programa del Partido Obrero*, 1922.

1923 es para Korsch un año de intensa y variada actividad: como profesor de derecho en la Universidad de Jena, como ministro comunista de Justicia en Turingia, durante los meses de octubre y noviembre, al calor de los éxitos efímeros de la Revolución Alemana y como diputado comunista del Parlamento de Turingia. En 1923 aparece su famoso trabajo *Marxismo y filosofía* que habría de convertirse en el centro de las más agudas y opuestas críticas. Este texto ve la luz en la revista de *Leipzig Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* que publica asimismo los trabajos de Georg Lukács sobre Moses Hess y Lasalle. 1923 es, finalmente, el año en que aparece la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*. Desde entonces, el título de este libro y el de *Marxismo y filosofía*, así como los nombres de sus autores serán asociados por sus críticos más implacables.

La actividad práctica política de Korsch, desde las filas del Partido Comunista Alemán, se prolongará todavía algunos años en el curso de los cuales figura como director de *Die Internationale*, órgano teórico del partido, diputado del Reichstag y delegado al V Congreso de la III Internacional, que se celebra en Moscú en 1925. Los ataques de que es objeto su libro por Zinóviev en dicho congreso y, particularmente, su actitud frente a la política exterior soviética, que se manifiesta sobre todo en su condena del tratado

germano-ruso, conducen a su exclusión del partido en 1926. Tras de su expulsión, prosigue su labor como diputado hasta 1928 y desarrolla una actividad política de oposición en torno a las revistas *Kommunistische Politik*, primero, *Der Gegner* (El adversario), después. En la primera publica *La lucha de la izquierda por la Internacional Comunista* y *Diez años de lucha de clases en la Rusia de los Soviets*; en la segunda, da a conocer sus *Tesis sobre Hegel y la revolución*. En dichas revistas mantiene una posición ultraizquierdista que, en el terreno práctico militante, llega a su fin en 1928.

Desde entonces se consagra a una actividad teórica sobre cuestiones diversas; en ella destaca su prólogo a una nueva edición alemana del tomo I de *El Capital*. La llegada de Hitler al poder, le hace abandonar Alemania y trasladarse primero a Dinamarca y más tarde a Inglaterra hasta que en 1936 se instala definitivamente en los Estados Unidos. Aquí publica en 1938 su libro *Karl Marx* en el que se ocupa de su doctrina como concepción de la sociedad, de la economía política y de la historia. Las vicisitudes de su vida y su obra no le han apartado de su visión original, aunque ahora insiste sobre todo en la teoría de Marx no como filosofía sino como ciencia social:

“En cuanto ciencia materialista del desarrollo contemporáneo de la sociedad burguesa, la teoría marxista es, al mismo tiempo, una guía práctica para el proletariado en su lucha por realizar la sociedad proletaria.”

Korsch afirma su fidelidad al pensamiento de Marx, pero destacando lo que, en su juventud, parecía olvidar: su científicidad. Ciertamente, el tono fogosamente polémico e incisivo de sus trabajos juveniles, queda atrás, aunque permanece en pie aquella aspiración de años lejanos de dinamizar al marxismo, de ponerlo en consonancia con el movimiento de la realidad. Es lo que reafirma ahora al manifestar, quince años después, que su propósito es exponer a Marx saliendo al paso del procedimiento supuestamente “ortodoxo” de citarlo al margen de su tiempo y de las condiciones históricas que hay que tener presentes para su interpretación materialista.

En estos años de alejamiento de la patria, colabora en *Living Marxism* y otras revistas norteamericanas de izquierda, revisando en cierto modo las preocupaciones de antaño en sus artículos *La ideología marxista en Rusia*, *El marxismo y la tarea actual de la lucha de clase del proletariado*, *La filosofía de Lenin* y otros, pero también se interesa por una problemática que en el pasado le era ajena: la filosofía de la ciencia y la logística. Con este motivo, publica en colaboración con Kurt Lewin el texto *Mathematical Constructs in Psychology and Sociology*.

En 1950, vuelve por breve tiempo a Europa para dar algunas conferencias en Alemania y Suiza que constituyen la última expresión de su actividad teórica, pues la práctica hace muchos años que quedó atrás. Al cerrarse el arco de su pensamiento, ¿qué queda de Karl Korsch? Poco del que todavía doce años antes, proclamaba la vitalidad de la teoría de Marx como ciencia social que guía la práctica; muy poco, casi nada, del Korsch que veía en los años 20 emerger vigorosa la teoría de Marx en medio de una pujante praxis revolucionaria. Conocemos el resumen de la conferencia suya pronunciada en Zurich, publicado por Maximilien Rubel por primera vez en 1959 con el título de *10 tesis sobre el marxismo, hoy*. Marx queda rebajado en importancia, al igualar con él en estatura a los que fueron sus rivales (Blanqui, Proudhon, Bakunin, etc.); el intento

(intento, ciertamente, de su obra capital) de restablecer la función originaria del marxismo como teoría de la revolución social se le revela ahora como una utopía “reaccionaria”, etc. Los años de alejamiento del suelo donde vivió la praxis política, la desvinculación total de su teoría de ésta, la subordinación del marxismo en su aplicación práctica a condiciones económicas y políticas inmaduras han acabado por arruinar en el plano teórico lo que, desde hacía ya largos años, en su vida real ya estaba arruinado. Sus tesis finales sobre el marxismo son el eco de un pensamiento ya en ruinas o las ruinas de un pensamiento.

Los hitos fundamentales de la vida de Korsch presentan analogías sorprendentes con los de Lukács hasta el punto de que en una comparación nada forzada podría hablarse de vidas paralelas. Este paralelismo no sólo se da en su actividad teórica al aparecer en 1923 —año crucial para ambos— sendas obras (*Historia y conciencia de clase*, *Marxismo y filosofía*) que responden a preocupaciones comunes: salvar lo que ambos coinciden en considerar como el meollo originario de la doctrina de Marx. Se trata de un paralelismo en la vida real misma. En efecto, sacudidos por el tremendo impacto de la primera matanza mundial que los arranca de un quehacer primordialmente teórico, ambos encuentran la razón de sus vidas en la actividad práctica desde las filas del Partido Comunista. Ambos —como ministros— viven dos efímeras y apasionantes experiencias históricas: las revoluciones alemana y húngara. Deslumbrados por el empuje de una práctica revolucionaria a la ofensiva, ambos comparten posiciones ultraizquierdistas que se resisten a abandonar incluso cuando baja la marea de la revolución, y entran, por ello, en conflicto con los partidos en que militan. Hasta aquí el paralelismo; después, al acercarse la década del 30, sus vidas se separan: Korsch, combatido por su ultraizquierdismo acaba por ser excluido de las filas del partido; Lukács, criticado primero, por el propio Lenin, por sus posiciones izquierdistas y, más tarde, acusado de oportunista por sus famosas “Tesis de Blum”, logra esquivar la exclusión. Lukács responde a sus detractores con una autocrítica; Korsch, con una “anticrítica”. Sin embargo, al cabo de los años, después de su peregrinación por universidades europeas y norteamericanas, la anticrítica de Korsch desemboca en una crítica casi total, en una verdadera abjuración del marxismo, mientras que Lukács, como un nuevo Galileo, que se autocrítica por razones tácticas, llega al final de su existencia, reafirmando —en un rejuvenecimiento de su marxismo crítico, originario— lo que en su juventud fue la razón de su vida. Las vidas paralelas se separan totalmente en el último tramo: Korsch muere calladamente, vacío de sí mismo, como el que muere en un valle olvidado; Lukács, el viejo Lukács golpeado durante tantos años por todos, muere pleno de sí, cargado aún de proyectos; discutido, sí, incluso con encono, pero entre el reconocimiento general salvo el de algunos pigmeos que aún empuñan la vara de la ortodoxia stalinista.

Pero volvamos a Korsch, no al Korsch en ruinas de sus últimos años, sino al vivo, deslumbrante e incisivo de *Marxismo y filosofía*.

El problema central para Korsch es el de fijar la verdadera relación del marxismo como filosofía y la realidad. Concebida originariamente como teoría de la revolución social, la doctrina de Marx se ha convertido, por obra de un marxismo ortodoxo, en

una teoría “pura” que no conduce a ningún imperativo práctico, aunque sirva para salvar, en definitiva, una práctica reformista. Esta actitud implica una interpretación negativa de las relaciones entre marxismo y filosofía; es decir, una negación del contenido filosófico propio de la doctrina de Marx. En este terreno se encuentran los intelectuales burgueses y, particularmente, los teóricos marxistas de la II Internacional. El marxismo se reduce así a una teoría de la sociedad o a una crítica científica de diversos aspectos de la sociedad moderna burguesa que no desemboca necesariamente en una praxis revolucionaria. El marxismo —en su núcleo originario, es decir, como teoría de la revolución social— mantiene un nexo indisoluble entre la teoría y la práctica, pero los marxistas ortodoxos de la II Internacional, al reducirlo a una crítica científica, destruyen ese nexo. Ahora bien, para Korsch, su carácter filosófico y su naturaleza práctica revolucionaria son inseparables, como lo son la teoría y la práctica. De ahí que, a juicio suyo, el olvido del carácter revolucionario práctico (como lo olvida el reformismo) se exprese, a su vez, en el desprecio de los teóricos socialdemócratas por su contenido filosófico y, en general, en el olvido de los principios de la dialéctica. Así, pues, para Korsch restablecer la relación interna entre la teoría y la praxis significa restablecer la verdadera relación entre el marxismo y la filosofía e, indisolublemente con ello, salvar la dialéctica.

En el trabajo de Korsch, de 1923, su crítica de la relación negativa de marxismo y filosofía y de la consecuente separación de teoría y praxis va dirigida fundamentalmente contra los marxistas ortodoxos de la socialdemocracia que mantienen, de acuerdo con esa desvinculación, una concepción científica-positivista en el terreno de la teoría y una posición reformista, no revolucionaria, en la práctica. En cuanto a las posiciones de la III Internacional, de una de cuyas secciones más importantes es todavía militante, Korsch reconoce que Lenin, como teórico y práctico, ha recobrado la conciencia de la relación interna que el marxismo revolucionario establece entre la teoría y la praxis (conciencia visible particularmente en el posfacio a *El Estado y la revolución*, escrito en vísperas de la experiencia revolucionaria de octubre de 1917).

Sin embargo, aunque cautelosamente, apunta ya una crítica que sólo desplegará a tambor batiente en su *Anticrítica*, unos años después. La empresa de reavivar el marxismo original a que se entrega la III Internacional y, de modo particular, Lenin, exige, después de la toma del poder político por el proletariado, el planteamiento de la cuestión fundamental —la cuestión que los teóricos de la socialdemocracia han resuelto negativamente: ¿cuáles son las relaciones entre la filosofía y la revolución? La llamada de atención de Korsch no es todavía tanto una crítica a una situación teórica y práctica ya existente, como la indicación de un vacío —particularmente en el plano teórico— que hay que llenar, restableciendo la verdadera relación entre marxismo y filosofía lo que equivale asimismo —como hemos tenido ocasión de subrayar— a restablecer la relación interna entre teoría y práctica, la coincidencia de la conciencia y de lo real como característica de la dialéctica materialista.

Lo que en el trabajo de 1923 (*Marxismo y filosofía*) es sólo la indicación de un vacío o apenas el cauteloso embrión de una crítica soterrada, aflora ya sin velo alguno en su *Anticrítica* posterior. Korsch insiste en su rechazo de la concepción cientifista-positivista del marxismo, característica de la ortodoxia socialdemócrata, pero ahora su

atención se desplaza a los teóricos de la III Internacional. La práctica revolucionaria, desarrollada por el marxismo-leninismo, no se encuentra a la misma altura en el plano teórico. El problema de las relaciones entre marxismo y filosofía se plantea ahora no en la forma negativa de la vieja socialdemocracia, ya que el marxismo aparece ahora con un contenido omnicomprendido, dialéctico-materialista, en el que se acentúa deliberadamente el materialismo a expensas de la dialéctica. La Materia ocupa el lugar del Espíritu hegeliano y la dialéctica se transfiere unilateralmente al objeto. Al imprimir este contenido filosófico al marxismo se mantiene el dualismo de la conciencia y del ser, así como de la teoría y la práctica. La teoría se separa de la práctica, y deja de ser su expresión aunque vuelve a ella para fijarle sus objetivos. A juicio de Korsch, la concepción que Marx tenía de las relaciones entre teoría y praxis deja paso a la oposición abstracta de una “teoría pura que descubre las verdades y de una *praxis* pura que aplica en la realidad estas verdades al fin descubiertas.

Así, pues, Korsch se pronuncia contra dos modos de concebir la relación de la filosofía y la realidad que, pese a su oposición en el plano teórico y práctico, coinciden en mantener el dualismo de teoría y praxis. No es de extrañar que el doble ataque de Korsch a un marxismo que niega la filosofía y a otro que sólo la restablece a un nivel materialista naturalista, “predialéctico e incluso pretrascendental”, fuera seguida ya en 1924, a raíz de la publicación de *Marxismo y filosofía*, es decir, antes de que en su *Anticrítica* rechazara abierta y francamente las dos posiciones antes señaladas, de una doble condena. En un caso es la de Wells, presidente del partido socialdemócrata en un Congreso del partido y en el otro, la de Zinóviev, presidente de la III Internacional en el V Congreso Mundial de ésta, seguidos por los teóricos más importantes de ambas corrientes. Las críticas alcanzan asimismo a Lukács y a otros pensadores de Europa Central de aquel tiempo —como Fogarasi que, teniendo como punto de mira el *Manual* de Bujarin *La teoría del materialismo histórico* se habían enfrentado a una concepción cientifista, objetivista, materialista-vulgar del marxismo. Hay que subrayar que en esta línea de pensamiento, en la que se sitúan Korsch y Lukács se encontrará asimismo un poco más tarde el marxista italiano Gramsci con su crítica del *Manual* de Bujarin.

Pero en 1924 Lukács y Korsch constituyen el blanco principal de los ataques. El 25 de julio de ese año *Pravda* los tacha de revisionistas e idealistas y les recuerda como postulados filosóficos fundamentales del marxismo la teoría del reflejo y la dialéctica de la naturaleza.

El intento de Korsch de restablecer las relaciones entre marxismo y filosofía y, con ellas, de la teoría y la praxis, desembocaba así en una oposición irreductible entre su interpretación del marxismo, como unidad indisoluble de teoría y praxis, y el marxismo científico-positivista o materialista predialéctico que negaba esa unidad.

Es en este terreno en el que debemos juzgar el significado de la concepción de Korsch, y el grado de vigencia que pueda tener en nuestros días.

La filosofía de Korsch es, en definitiva, una filosofía de la praxis, entendida ésta como afirmación del momento decisivo de la práctica de la cual la teo-

ría sería su expresión consciente. El nexo entre una y otra no sólo es indisoluble, sino además directo e inmediato. Podemos considerar, en este aspecto, su analogía con el pensamiento de Lukács particularmente por la identificación lukacsiana de sujeto y objeto, de la conciencia del proletariado y del movimiento histórico real. Pero en Lukács la unidad de teoría y práctica que es, ciertamente, indisoluble no se da de un modo inmediato. Requiere de un elemento mediador que es para él, de acuerdo con la teoría leninista de la organización, el partido. Es el partido el que ayuda al proletariado a pasar de clase en sí a clase para sí y, de este modo, le permite alcanzar una visión del todo social y actuar de un modo central para transformarlo. Es, pues, el partido el que asegura, con esta mediación, la unidad entre la teoría y la práctica revolucionarias. En vano buscaremos en Korsch la presencia de este elemento mediador; entre la teoría y la praxis la relación es directa; aquélla es la expresión de ésta.

Las limitaciones del pensamiento de Korsch —dejemos por ahora las de Lukács— se encuentran en su propia concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica. Es justa su crítica de las concepciones que hacen de la teoría un saber “puro” que no desemboca en imperativos prácticos o un momento aparte que sólo vuelve a la práctica para guiarla, para fijarle sus objetivos, o presentar verdades que deben ser aplicadas prácticamente. La crítica de Korsch de esta nueva forma de teoricismo exigía otra localización de la teoría: en la praxis misma. Ahora bien, para Korsch, el modo de estar la teoría en la praxis es el de la inmediatez: la expresión directa. La teoría es *interior* con respecto a la praxis. Así pues, Korsch se sitúa en un punto de vista opuesto al de la “exterioridad” de la conciencia de clase que el partido debe introducir, desde fuera, en el movimiento obrero. Como es sabido, ésta es la concepción que pasa de Kautsky a Lenin, convirtiéndose en un elemento clave de la teoría leninista de la organización.

Podría pensarse que Korsch, al oponerse al dualismo de teoría y praxis, que él encuentra en el marxismo de la III Internacional, lo hace precisamente por negar éste el momento de la interioridad de la teoría y, en consecuencia, por su analogía con la concepción cientifista-positivista de la socialdemocracia. Y tal vez podría juzgarse que no le falta razón si tenemos presente que la teoría leninista de la conciencia de clase —“exterior” al movimiento obrero— procede, como reconoce el propio Lenin, del teórico socialdemócrata Kautsky. Sin embargo, a nuestro modo de ver, simplificaríamos demasiado las cosas si viéramos en el modo leninista de concebir la relación conciencia-movimiento obrero, teoría-praxis, un mero calco de la concepción de Kautsky. En efecto, si bien es cierto que Lenin ha señalado la necesidad de inculcar la conciencia socialista desde fuera, no pretende mantener esta conciencia, una vez que el elemento mediador —el partido— existe, como un saber aparte, sino que aspira a que se nutra de la praxis y se integre como un elemento de ella. Con su propia actividad —como teórico político y como político práctico—, Lenin ha dado vida a esta concepción. De este modo, un doble e indisoluble movimiento de interioridad y exterioridad sería propio de la teoría en su relación con la praxis. Que en la aplicación de la teoría leninista de la organización haya dominado el momento de la exterioridad da cierta vigencia a la crítica de Korsch de una concepción de las relaciones entre teoría y práctica que ya apuntaba en los años de *Marxismo y filosofía* y que, sobre todo, con el uso aberrante del stalinismo, habría de conducir a la consumación total del dualismo de teoría (como

saber del Partido; finalmente, de Stalin) y práctica. Prueba asimismo que en la entrada misma de la teoría leninista de la conciencia de clase y de la organización estaba ya dada la posibilidad (no la inevitabilidad) de dicho dualismo, ya que en ella ambos momentos coexisten; bastaba olvidar uno —olvidando así la propia concepción de Marx— para que el otro (el de la exterioridad) se elevará al plano de lo absoluto.

El recurso de Korsch consiste, como ya hemos mostrado, en negar una doble “pureza” de la teoría (como crítica científica sin consecuencias prácticas, en un caso; como saber aparte y guía en otro) para afirmar en cambio su interioridad, su carácter expresivo. Con ello, la teoría pierde su “pureza” y se integra en la práctica como un elemento interno de ella. Sin embargo, Korsch no logra reivindicar la verdadera función práctica de la teoría (Tesis [XI] sobre Feuerbach, de Marx), ya que ella no sólo expresa o refleja la praxis (aspecto fundamental, subrayado por Korsch) sino que la esclarece y, de este modo contribuye a transformar lo real (aspecto cognoscitivo que palidece en Korsch). La teoría no es sólo lenguaje de la práctica o espejo en el que podemos contemplar su rostro; es asimismo un indicador en medio de la marea que apunta a tierras inexplorables de la unidad de la teoría y la práctica.

Todo el texto de Korsch tiende a rechazar la relación entre marxismo y filosofía, o entre marxismo y realidad, como una relación de teoría y práctica que niegue el momento de la interioridad. De ahí su hincapié en el carácter inmediato, directo o expresivo de esa relación. Pero este carácter expresivo se transparenta sobre todo en una práctica revolucionaria ya constituida o en movimiento y no en una práctica que hay que promover o constituir. Por eso se explica la aparición de *Marxismo y filosofía* en 1923, es decir, en un momento en que la práctica revolucionaria constituida en octubre de 1917 y puesta en movimiento en Europa central parece avanzar como “prólogo de la Revolución Mundial” (Lenin). Pese a las dificultades asombrosas con que tropiezan los bolcheviques en esos años y a los altibajos de la marea revolucionaria, Korsch — como Lukács y, en general, los ultraizquierdistas europeos— creen que, efectivamente, se está escribiendo el prólogo de la revolución mundial. Pero pronto cae el telón; la perspectiva revolucionaria mundial se aleja para reducirse, en medio de la relativa estabilización del capitalismo, a la “construcción del socialismo en un solo país”.

Marxismo y filosofía responde a este momento de auge revolucionario. La teoría se ve en Korsch como expresión inmediata de la praxis; en una situación de este género el momento de la interioridad oscurece a su opuesto. Es la hora del ultraizquierdismo. Pero esta hora pasa; la propia práctica, con su reflujó, demostrará que las manecillas del reloj no pueden estar paradas en el mismo punto; dicho en otros términos, la teoría no puede aferrarse a su función expresiva. Va a surgir la necesidad —impuesta por la propia realidad— de que vuelva sobre el curso de lo real, lo analice y desentrañe, para insertarse más profundamente en la práctica misma.

Cuando Korsch escribe más tarde su *Anticrítica* la realidad no es la misma de hace unos años. En la medida en que se han ido alejando las perspectivas que se acariciaban en los años 20, el precio pagado por la construcción del socialismo incluye la elevación de la teoría como saber “puro” y de la organización como destacamento aparte al plano de lo absoluto. Es entonces cuando el marxismo de Korsch revela su doble faz: su debilidad y su fuerza. Debilidad: porque —contra lo que él sostiene— la teoría no puede

ser simplemente expresión directa, sino que tiene que destacarse de la praxis para volver a establecer una relación interna más profunda con ella. Fuerza: porque —de acuerdo con él— la teoría no puede ser, ciertamente, un saber “puro” ni la organización un destacamento aparte, aunque esta concepción de la pura exterioridad de la conciencia y del partido haya predominado teórica y prácticamente, sobre todo después de escribirse la Anticrítica.

Los textos de Korsch no han perdido su validez en nuestros días, justamente porque en ellos se reafirman con trazos no menos vigorosos, su debilidad y su fuerza. Los límites con que tropezó su concepción hace cinco o cuatro décadas son los mismos con que tropieza hoy: hacer de la teoría la expresión directa e inmediata de la práctica revolucionaria. Pero la crítica de Korsch conserva, asimismo, su sentido y su acento, aunque ya estén lejanos los días del reformismo y positivismo de la vieja socialdemocracia, y aunque el stalinismo haya perdido la preeminencia que tuvo hasta hace unos años; su crítica vale como una advertencia constante contra toda tendencia a la exterioridad absoluta en las relaciones entre la teoría y la práctica, ya sea que ésta se presente en forma de una burocratización de las vanguardias o en las concepciones elitistas de un blanquismo reverdecido, ya sea que adopte la forma de un nuevo teoricismo u objetivismo cientifista que haga del marxismo una ciencia aparte y absoluta que a la práctica sólo toca aplicar.

México, D. F., noviembre de 1971

MARXISMO Y FILOSOFÍA

Debemos organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel, guiados por puntos de vista materialistas.

Lenin, 1922

El afirmar que la cuestión de la relación entre marxismo y filosofía encierra un problema de gran importancia teórica y práctica, no hubiera encontrado hasta hace poco mucha comprensión, ni por parte de los intelectuales burgueses, ni de los marxistas. Para los profesores de filosofía, el marxismo representa, en el mejor de los casos, un párrafo de importancia secundaria en el capítulo de la historia de la filosofía del siglo XIX, en general, tratado muy someramente, bajo el título de “la descomposición de la escuela hegeliana”.¹ Pero tampoco los marxistas, aunque por motivos totalmente distintos, concedían generalmente mayor importancia al “aspecto filosófico” de su teoría. Ya los propios Marx y Engels, quienes por otra parte tantas veces habían subrayado con gran orgullo el hecho histórico de que, con el “socialismo científico”, el movimiento obrero alemán había sido heredero de la filosofía clásica alemana,² se resistían, sin embargo, a que esta frase fuera interpretada como si el socialismo, o comunismo científico constituyera esen-

¹ Así por ejemplo, Kuno Fischer, en su *Geschichte der neueren Philosophie* (Historia de la filosofía moderna), en nueve volúmenes, consagra una página (la 1170) de los dos volúmenes dedicados a la filosofía de Hegel, al “socialismo de Estado” (el de Bismarck) y al “comunismo”, cuyos fundadores son, según él, Fernando Lasalle y Carlos Marx, a quien despacha en dos líneas. Cita a Federico Engels únicamente para burlarse un poco de sus colegas del ramo, filósofos, a través de estas citas. En *Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des XIX Jahrhunderts bis auf die Gegenwart* (Líneas generales de la historia de la filosofía desde principios del siglo XIX hasta la actualidad) (11ª edición, 1916, Österreich), de Überweg-Heintze, siquiera dos páginas (208-209) tratan de la vida y doctrina de Marx y Engels; y, en algunas líneas, también, se menciona a la concepción materialista de la historia como una doctrina importante para la historia de la filosofía y se la define como la “inversión exacta de la concepción idealista” de Hegel. F. A. Lange, en su *Historia del materialismo*, sólo hace una referencia histórica a Marx como a “uno de los conocedores más profundos de la historia de la economía nacional que viven en la actualidad”, sin tomar en cuenta a Marx y Engels como teóricos. La actitud que estamos describiendo es característica incluso de los autores de estudios monográficos sobre el contenido “filosófico” del marxismo. De Benno Erdmann, por ejemplo, en su *Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung* (Las premisas filosóficas de la concepción materialista de la historia), Jahrb. f. Gesetzgeb. Verw. u. Volksw. xxxi (1916), especialmente en las pp. 970-72. Más adelante se darán nuevos datos en otro contexto-

² Así se dice textualmente en la conocida frase final del escrito de Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888), pero expresiones similares se encuentran también en casi todas las obras de Marx y Engels de sus diversos periodos. Véase, por ejemplo, la frase final del prefacio de Engels a la primera edición de su opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1882).

cialmente una “filosofía”.³ Antes bien, consideraban que la tarea de su socialismo “científico” consistía en superar y “abolir” formal y sustancialmente, no sólo toda filosofía idealista burguesa, sino al mismo tiempo toda filosofía en general. Será necesario explicar detalladamente más adelante en qué consistía o debía consistir dicha superación y abolición de la filosofía, según la concepción de Marx y Engels. Por el momento, únicamente anotamos el hecho histórico de que este punto ya no parecía encerrar ningún problema para la mayoría de los marxistas de épocas posteriores. La mejor caracterización de la manera como se las arreglaban con la filosofía es por medio de la frase muy gráfica de Engels para describir la actitud de Feuerbach frente a la filosofía hegeliana; dijo que Feuerbach “despreocupadamente hizo a un lado la filosofía hegeliana”.⁴ De manera muy similar procedieron después muchos marxistas con toda filosofía en general, en apego aparentemente muy “ortodoxo” a las indicaciones de los maestros. Así, por ejemplo, Franz Mehring resumió más de una vez en pocas palabras su punto de vista respecto al problema de la filosofía, adhiriéndose a la “renuncia a todos los devaneos filosóficos” que fue “para los maestros [Marx y Engels] la base de sus logros inmortales”.⁵ Esta afirmación hecha por un hombre que con toda razón pudo decir de sí que se había “ocupado más detenidamente que nadie de los principios filosóficos de Marx y Engels”, es especialmente representativa de la opinión que prevalecía entre los teóricos marxistas de la Segunda Internacional (1889-1914) con respecto a todos los problemas “filosóficos”. Los teóricos marxistas competentes de la época consideraban como un derroche de tiempo y esfuerzo sumamente inútil el ocuparse de problemas que en el fondo no eran filosóficos en un sentido estricto, sino que se referían a las bases generales metodológicas y gnoseológicas de la teoría marxista. Se toleraba *nolens volens* la discusión de este tipo de diferencias filosóficas; incluso se participaba en ellas, pero afirmando siempre enfáticamente que su solución era totalmente irrelevante para la práctica de la lucha de clases del proletariado y que siempre lo sería.⁶ Tal

³ Véase al respecto, especialmente, la polémica del *Manifiesto comunista* de 1847-48 contra el socialismo alemán o socialismo “verdadero”, así como las observaciones con las que Engels inicia el artículo sobre el socialismo alemán que publicó en el *Almanaque del Partido Obrero para 1872* (en alemán en la revista *Neue Zeit*, 10/1). En este lugar, al parecer coincidiendo totalmente con la historia burguesa de la filosofía, Engels caracteriza esta corriente del socialismo alemán anterior a las jornadas de marzo, “dominada desde un principio por el nombre de Marx”, como “un movimiento teórico, surgido de la descomposición de la filosofía de Hegel” y contrapone los seguidores de esta corriente, los “ex filósofos”, a los “obreros” que, según su exposición, constituían la otra de las dos corrientes que en 1848 se fundirán para dar lugar al comunismo alemán.

⁴ *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, t. n, p. 349.

⁵ *Neue Zeit* 28, r, 686 — Declaraciones similares se encuentran también en el capítulo sobre *La ideología alemana* de la biografía de Marx de Mehring (pp. 116-17 de la ed. alemana. Si se comparan estos pasajes de Mehring, con la parte correspondiente de la biografía de Engels escrita por Gustav Mayer (1920), pp. 234-61 de la edición alemana, se pone en evidencia hasta qué punto ha subestimado Mehring la importancia de la obra filosófica de Marx y Engels, que lamentablemente no ha sido publicada hasta hoy en su totalidad.

⁶ Un ejemplo muy interesante de esto podemos verlo en un pequeño conflicto del cual se encuentran trazas en *Neue Zeit*, 26, i, (1907-08), pp. 695-898. Con motivo de la publicación de un artículo de Bogdánov sobre Ernst Mach y la revolución, la redacción (Karl Kautsky) publicó una advertencia en la que el traductor anónimo creyó oportuno reprender a la socialdemocracia rusa porque “las divergencias tácticas muy serias” entre los bolcheviques y mencheviques se habían “agravado” en Rusia “por una cuestión que, a nuestro modo de ver, es totalmente independiente: la de saber si, desde el

concepción, desde luego, sólo se justificaba lógicamente si el marxismo como tal fuese una teoría y una práctica cuya sustancia esencial e irremplazable no incluyera ninguna actitud determinada frente a cualquier cuestión filosófica; de manera que no se hubiera considerado como un imposible el que, por ejemplo, un importante teórico marxista en su vida privada filosófica hubiera sido un discípulo de Arthur Schopenhauer.

Así, en aquel tiempo, por más grandes que hayan sido en general las divergencias entre las ciencias marxistas y burguesas, había una concordancia aparente en este único punto. Los profesores de filosofía se aseguraban mutuamente que el marxismo no tenía un contenido filosófico propio, y creían haber dicho algo importante contra él. Los marxistas ortodoxos por su parte igualmente se confirmaban mutuamente que su marxismo, por su carácter mismo, no tenía nada que ver con la filosofía —y creían decir algo de gran importancia en su *favor*. Por último, también partía de esta concepción básica una tercera corriente que durante todo ese tiempo era la única en ocuparse un poco más detenidamente del aspecto filosófico del socialismo: las diversas variantes de socialistas “filosofantes” que consideraban como su tarea “completar” el sistema marxista mediante concepciones generales filosófico-culturales o pensamientos de la filosofía kantiana, dietzgenista, machista o cualquier otra. Pues justamente al considerar que al sistema marxista le hacía falta un complemento filosófico, ponían de manifiesto que, también para ellos, el marxismo en sí carecía de contenido filosófico.⁷

punto de vista gnoseológico, el marxismo concuerda con Spinoza y Holbach o con Mach y Avenarius". Con motivo de este comentario, la redacción del *Proletari bolchevique ruso* (Lenin) consideró necesario declarar que "esta querrela filosófica en realidad no constituye un problema de fracción, ni debe llegar a serlo", a juicio de la redacción. Sin embargo, el autor de este mentís formal, el gran táctico Lenin, publicó ese mismo año, como es sabido, su obra filosófica *Materialismo y empiriocriticismo* (en ruso).

⁷ Ellos veían en esta circunstancia un defecto de la teoría marxista y no, como los "marxistas ortodoxos", una ventaja del socialismo, que se había transformado de filosofía en ciencia; pero, al mismo tiempo, trataban de salvar, en parte o totalmente, el resto de la teoría socialista. De este modo, en la disputa entre la ciencia burguesa y la ciencia proletaria, partían siempre de antemano del punto de vista del adversario burgués y sólo trataban de esquivar, hasta donde fuera posible, las consecuencias necesarias. Sin embargo, cuando, a raíz de los sucesos de la guerra y la crisis de 1914, ya no fue posible eludir por más tiempo el problema de la revolución proletaria, todas las variantes de ese socialismo filofante mostraron su verdadero rostro con la nitidez deseable. Tanto los socialistas filofantes, abiertamente antimarxistas o no marxistas, por ejemplo: Bernstein y Koigen, como la mayoría de los marxistas filósofos (partidarios de Dietzgen y Mach) han demostrado desde entonces, con sus palabras y sus hechos, que, no sólo en su filosofía, sino, también, como consecuencia necesaria, en su teoría y práctica políticas, no habían logrado liberarse en realidad del punto de vista de la sociedad burguesa. No es necesario insistir en demostrar el carácter reformista burgués del marxismo kantiano, ya que es imposible dudar de él. En cuanto al marxismo machista, ya en 1908 Lenin demostró cuál es el camino al que conducía necesariamente a sus partidarios (y al que efectivamente ha conducido a la mayoría de ellos). El marxismo dietzgenista ha alcanzado su meta por ese mismo camino, como lo demuestra sin lugar a dudas un breve folleto del hijo de Dietzgen (1923) en el que este "neomarxista" bastante ingenuo no solamente felicita a su "fiador" Kautsky por haber abandonado la mayoría de las ideas del "viejo marxismo", sino además se lamenta de que Kautsky, tras de ver nuevamente, claro en tantas cosas, aún conserve algunos residuos de ese "viejo marxismo" (p. 2). Sin embargo, David Koigen aporta la mejor prueba de cuán certero era el instinto político de Mehring al preferir, ante devaneos filosóficos de esta índole, renunciar definitivamente a toda filosofía. Para convencerse de ello, basta leer la crítica extremadamente benévola que Mehring hizo al primer trabajo filosófico de Koigen ("El neomarxismo", en *Neue Zeit*, 20, r, pp. 385 y ss., y en *Marx-Engels Nachlass*, t. u, p. 348) que es, desde cualquier punto de vista, una obra inmadura; y luego tener presente con qué extrema rapidez este filósofo se ha convertido en un "socialista cultural" antimarxista de lo más trivial, bajo la protección de

Hoy resulta relativamente fácil demostrar que esta concepción puramente *negativa* de las relaciones entre marxismo y filosofía que hemos observado, en aparente concordancia, tanto entre los intelectuales burgueses como en los marxistas ortodoxos, surgió en ambos casos de una consideración muy superficial e incompleta de los hechos históricos y lógicos. Sin embargo, como *en parte* las condiciones bajo las cuales uno y otro grupo han llegado a este resultado varían mucho, queremos presentarlas por separado. Se verá entonces que, pese a la gran diferencia entre los motivos de cada grupo, las respectivas series causales se vuelven a encontrar en un punto importante. Es decir, veremos que, de manera muy similar a como los *eruditos burgueses* de la segunda mitad del siglo XIX, al olvidar totalmente la filosofía hegeliana, perdieron también la concepción “dialéctica” de las relaciones entre filosofía y realidad, entre teoría y práctica, que en la época de Hegel había sido el principio vivo de toda la filosofía y ciencia; así también entre los *marxistas* de la misma época, había caído más y más en el olvido el significado original de este principio dialéctico que, en los años 40, los dos jóvenes hegelianos Marx y Engels habían conservado conscientemente “de la filosofía alemana” idealista en el momento de apartarse de Hegel y habían trasladado a la concepción “materialista” del proceso evolutivo histórico-social.⁸

Primero hablaremos brevemente de las razones por las cuales los filósofos e historiadores burgueses se alejaron cada vez más de la concepción dialéctica de la historia de la filosofía, a partir de mediados del siglo XIX, y, por consiguiente, se volvieron incapaces de concebir y representar adecuadamente el carácter independiente de la filosofía marxista y su significado dentro del desarrollo global de las ideas filosóficas del siglo XIX.

Tal vez se podría aducir que ellos tuvieron razones mucho más obvias y fáciles para ignorar o interpretar mal la filosofía marxista; resultaría pues superfluo explicar su actitud a través de la pérdida de la dialéctica. En efecto, no se puede negar el papel consciente de cierto instinto de clase en el trato despectivo que dan al marxismo los historiadores burgueses de la filosofía en el siglo XIX. (Por cierto, habían procedido de igual modo con los filósofos “ateos” y “materialistas” burgueses, como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach.) Sin embargo, nos haríamos una idea demasiado inexacta de los hechos, que en realidad son muy complejos, si nos limitáramos a imputar a los filósofos burgueses el haber puesto su filosofía o su historia de la filosofía conscientemente al servicio de un interés de clase. Ciertamente, hay también casos que justificarían esta burda suposición;⁹ pero, por regla general, las relaciones

Bernstein (1903), y finalmente en uno de los románticos reaccionarios más confusos. (Sobre esta última fase, véase por ejemplo el artículo de Koigen en la revista *Zeitschrift für Politik*, 1922, p. 304 y ss.)

⁸ Engels, *Anti-Dühring*. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (prólogo a la segunda edición, de 1885). Véanse también los comentarios de Marx en este mismo sentido, al final del epílogo de la segunda edición de *El Capital* (1873).

⁹ El mejor ejemplo de esto lo encontramos en las siguientes observaciones de E. von Sydow en su libro *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* (El concepto del Estado ideal en la filosofía idealista de Kant a Hegel) (1914, pp. 2-3) : "Al ser historizado en esta forma el pensamiento ideal (por el idealismo alemán que "logifica" la historia, y la convierte de una 'cadena de hechos' en una 'serie de conceptos') pierde su fuerza explosiva. Si el ideal es una necesidad lógico-histórica, todo esfuerzo por alcanzarlo se vuelve precipitado e inútil. Esta disección del pen-

entre los representantes filosóficos de una clase y la clase misma son mucho más complejas. Toda la clase —dice Marx en *El Dieciocho Brumario*, donde se ha ocupado un poco más de este tipo de relaciones— crea y da forma desde sus “bases materiales” a “toda una supraestructura de impresiones, ilusiones, maneras de pensar y concepciones de la vida diferentes y peculiares”; y una parte especialmente alejada de la “base material, económica” de esta supraestructura, en este sentido “condicionada por la clase”, es también la filosofía de la clase respectiva, primero en su contenido y finalmente también en sus elementos formales.¹⁰ Si queremos entender, en el sentido de Marx, es decir de manera realmente “materialista y por lo tanto científica”¹¹, la incompreensión total de los historiadores burgueses de la filosofía respecto al contenido filosófico del marxismo, no podemos contentarnos con explicar este hecho directamente y sin ninguna mediación a partir de su “núcleo terrestre” (la conciencia de clase y los intereses económicos que “en última instancia” son su base). Por el contrario, debemos señalar una a una estas mediaciones, merced a las cuales resulta comprensible, por qué también los filósofos e historiadores burgueses que trataban de indagar la verdad “pura” subjetivamente, con la mayor “ausencia de supuestos”, forzosamente ignoraban el carácter de la filosofía contenida en el marxismo o, si lo llegaban a advertir, lo concebían de modo incompleto y equívoco. La más importante de estas mediaciones es de hecho, en nuestro caso, el que desde mediados del siglo XIX toda la filosofía burguesa, y en especial también la historia burguesa de la filosofía, debido a su situación real, histórico-social, hayan renegado de la filosofía hegeliana y su método dialéctico y regresado a un método de investigación en la filosofía y en la historia de la filosofía que efectivamente les impedía entender “filosóficamente” fenómenos tales como el socialismo científico de Marx.

En las interpretaciones usuales de historiadores burgueses de la filosofía del siglo XIX se abre, en este punto, un profundo abismo que por lo general no es fran-

samiento ideal constituyó el mérito de los idealistas absolutos. A ellos debemos que nuestro sistema social y económico actual siga en pie algún tiempo. Mientras las clases gobernantes se libraban de la fantasmagoría del idealismo y encontraban a menudo, con la voluntad de actuar, el valor de hacerlo, el proletariado cree aún en la escoria materializada de la concepción idealista, y ojalá que esta situación satisfactoria prevalezca aún por mucho tiempo. El mérito principal de este trabajo corresponde, como en las demás cuestiones de principio, a Fichte." ¡En una nota de pie de página Sidow dice expresamente, a este respecto, que se podría invocar este hecho contra "todos aquellos que afirman, más o menos abiertamente, que la filosofía no tiene ninguna importancia política"!

¹⁰ Véase Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, particularmente las pp. 247-48 (en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., Moscú, 1952, t. i), (sobre la relación de las representaciones ideológicas de una clase y la clase misma en general) ; véase también Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (sobre la filosofía) (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. u). Con esto se relaciona también la observación de Marx en su tesis de doctorado, en la que se opone en general a que se trate de explicar los errores cometidos por un filósofo "poniendo en cuestión su conciencia particular", en vez de construir objetivamente "la forma esencial de su conciencia esencial, de elevarla a una cierta forma y significado; y, con ello, al mismo tiempo, sobrepasarla".

¹¹ Véase Marx, *El Capital* (3ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1959, t. I, cap. XIII, p. 336, nota 4), donde Marx -con referencia a la historia de las religiones!- señala que el método indicado en el texto es "el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico". Más adelante daremos más detalles al respecto.

queado en absoluto o sólo muy artificialmente. En efecto, no es posible imaginar que estos historiadores, tratando de presentar la evolución filosófica de manera totalmente ideológica y decididamente no dialéctica como un proceso que se desarrolla solamente en la “historia de las ideas”, pudieran explicar racionalmente el hecho de que esta gran filosofía hegeliana (a cuya influencia espiritual todopoderosa todavía en los años 30 no podían sustraerse ni sus enemigos más enconados, como por ejemplo Schopenhauer y Herbart), ya en la década del 50 prácticamente no tenía partidarios en Alemania, y poco después ni siquiera era comprendida. En efecto, la mayoría de ellos no intenta ni siquiera una explicación. Se conforman con registrar en sus anales, simplemente bajo la definición deficiente y puramente negativa de “descomposición de la escuela hegeliana”, todas aquellas disputas, muy importantes por su contenido y de un nivel filosófico extremadamente elevado desde el punto de vista actual, que se desarrollaron desde la muerte de Hegel, durante muchos años, entre las diferentes corrientes de su escuela (la derecha, el centro, las diferentes corrientes de la izquierda, especialmente Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx y Engels). Y como conclusión de este periodo improvisaban una especie de “fin” absoluto del movimiento filosófico para después, con la vuelta a Kant (Helmholtz, Zeller, Liebman, Lange), en los años 60, empezar una nueva época filosófica que aparentemente no guarda relación con nada inmediatamente anterior. Dos de las tres grandes limitaciones que padece una “historia de la filosofía” de esta índole, saltan a la vista, aun en una revisión crítica que no abandone totalmente el punto de vista de “la historia de las ideas”; y, de hecho, en estos dos aspectos algunos historiadores de la filosofía más escrupulosos, particularmente Dilthey y su escuela, ya han ampliado muy considerablemente el campo visual historiográfico de la filosofía tradicional. Por lo tanto, estas dos barreras pueden considerarse como ya franqueadas de principio, y sólo de hecho existentes hasta el día de hoy, y probablemente seguirán existiendo mucho tiempo más. La tercera barrera, sin embargo, es infranqueable desde el punto de vista de una historia pura de las ideas y, por consiguiente, aún no ha sido salvada por la actual historia de la filosofía burguesa.

La primera de estas tres barreras de la historia de la filosofía burguesa de la segunda mitad del siglo XIX puede llamarse “altamente filosófica”: los ideólogos filosóficos no advirtieron que el contenido ideológico de una filosofía puede subsistir, no sólo en las filosofías sino también en las ciencias positivas y la práctica social (como ha sucedido en alto grado con la filosofía hegeliana). La segunda barrera, especialmente característica para los profesores de filosofía alemanes de la segunda mitad del siglo pasado, es “local”: los buenos alemanes ignoraban que también fuera de las fronteras alemanas existían “filósofos” y, por lo mismo, con muy pocas excepciones, no se daban cuenta de que el sistema hegeliano, que en Alemania durante décadas enteras se daba por muerto, en otros países seguía vigente sin interrupción, no sólo en su contenido material, sino incluso como sistema y método.

Merced a que, en las últimas décadas del desarrollo de la historia de la filosofía, han sido eliminadas en principio del panorama general de la historia de la filosofía estas dos primeras barreras, la imagen que damos arriba de la historiografía de la filosofía usual alemana de la segunda mitad del siglo XIX en los últimos tiempos ha cambiado muy ventajosamente.

En cambio, la tercera barrera del conocimiento de la historia de la filosofía no puede de ningún modo ser saltada por los filósofos e historiadores de la filosofía burgueses, porque para lograrlo tendrían que abandonar el *punto de vista de clase burgués* que representa el *a priori* más esencial de toda su filosofía y ciencia de la historia de la filosofía. El proceso de la evolución de la filosofía en el siglo XIX, que en apariencia sólo afecta “la historia de las ideas”, en realidad sólo puede ser concebido en su forma esencial y completa, si se le ve en relación con todo el desarrollo real, histórico de la sociedad burguesa. Justamente esta relación es la que no es capaz de ver, en una investigación realmente rigurosa, sin supuestos, la historia burguesa de la filosofía en su actual fase de desarrollo. Así se explica por qué, para esta historia burguesa de la filosofía, ciertos aspectos de la evolución global de la historia de la filosofía del siglo XIX hasta el día de hoy, efectivamente tuvieron que permanecer “trascendentes” a ella; y por qué el mapa de cualquier historia burguesa de la filosofía muestra aquellas extrañas “superficies en blanco” de las que hemos hablado antes (el “fin” del movimiento filosófico de los años 40 y el espacio vacío que sigue hasta el “resurgimiento” de la filosofía en los años 60). Y así se explica además, por qué la historia burguesa de la filosofía hoy ya ni siquiera puede concebir completa y correctamente la época de la historia de la filosofía alemana, cuyo carácter real había interpretado perfectamente en un periodo anterior. Así como no es posible comprender el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico después de Hegel, como un proceso que transcurre netamente “en la historia de las ideas”, resulta sencillamente imposible comprender desde este punto de vista la fase anterior, desde Kant hasta Hegel. Cualquier intento de comprender en su contenido esencial y en toda su importancia el desarrollo de esta gran época del pensamiento filosófico, que en los libros de historia por lo general se registra como la época del “idealismo alemán”, forzosamente fracasará mientras se ignoren del todo o se consideren sólo superficialmente, a manera de una consideración a posteriori, los nexos, sumamente importantes para la forma y el curso de esta evolución histórica, que vinculan al “movimiento del pensamiento” en esta época con el “movimiento revolucionario” simultáneo. Con respecto a toda la época del llamado “idealismo alemán”, incluyendo a su grandioso “remate” en el sistema hegeliano e incluyendo también las luchas ulteriores entre las diversas corrientes hegelianas en los años 40 del siglo XIX, son válidas las frases con que Hegel caracteriza en su *Historia de la filosofía*, así como en otras partes de su obra, la esencia de la filosofía de sus antecesores inmediatos (Kant, Fichte y Schelling). En los sistemas filosóficos de toda esta época, que en su movimiento real, histórico es a todo trance revolucionaria, “la revolución es formulada y expresada en la forma del pensamiento.”¹² Las explicaciones que da a continuación, demuestran claramente que Hegel, al escribir esta frase, no tenía en mente lo que los historiadores de la filosofía actuales gustan llamar la revolución del pensamiento, es decir, un proceso que se desarrolla en los gabinetes de estudio, tranquila y limpiamente, lejos del inhóspito campo de las luchas reales; sino que el más grande pensador que produjo la sociedad burguesa en su época revolucionaria consideró la “revolución en la forma del pensamiento” como parte in-

¹² Hegel, *Werke*, t. xv, p. 485

tegrante, real, de todo el verdadero proceso social de la revolución efectiva”.¹³ “En esta gran época de la historia universal cuyo carácter más íntimo se comprende en la filosofía de la historia, sólo han participado dos pueblos: el alemán y el francés, por más opuestos que sean, o justamente porque lo son. Las demás naciones no tomaron parte íntimamente, aunque sí políticamente, tanto sus gobiernos como los pueblos. En Alemania, este principio se ha exteriorizado como pensamiento, espíritu, concepto; en Francia en la realidad; en cambio, lo que en Alemania se manifestó como realidad, aparece como una imposición de las circunstancias externas y una reacción contra ésta.”¹⁴ Pocas páginas más abajo (p. 501), al describir la filosofía kantiana, vuelve a la misma idea: “Ya Rousseau ha situado lo Absoluto en la libertad; Kant acepta el mismo principio sólo que en un sentido más teórico. Los franceses lo interpretan en el sentido de la voluntad; ya que como dice su proverbio: *Il a la tête près du bonnet*. Francia tiene el sentido de la realidad, de la eficacia, porque la idea se transforma allí inmediatamente en acción. Por esto, los hombres se han dirigido allí prácticamente a la realidad. Sin embargo, por más que la libertad en sí sea concreta, ha sido aplicada allí a la realidad como concepto poco desarrollado, en su abstracción; y hacer valer abstracciones en la realidad significa destruir ésta. El fanatismo de la libertad, en las manos del pueblo, se volvió terrible. En Alemania, el mismo principio ha reclamado para sí el interés de la conciencia; sin embargo, ha sido desarrollado sólo teóricamente. Tenemos mucho ruido en la cabeza; pero el alemán deja su gorro de dormir tranquilamente en su lugar, encima de la cabeza, y opera en su interior. —Immanuel Kant nació en 1724 en Königsberg”, etc. En estas frases de Hegel, en efecto, se asienta el único principio que vuelve comprensible la esencia íntima de esta gran época de la historia universal: el de la relación dialéctica entre filosofía y realidad, que hace, como Hegel dijo en otra ocasión en términos más generales, que toda filosofía no sea sino “su época captada en pensamientos”.¹⁵ Este principio

¹³ Digamos de paso que para el propio Kant la palabra revolución, que emplea con frecuencia en el dominio del pensamiento puro, tiene un significado mucho más real que para los kantianos burgueses de hoy. Baste leerla en el contexto de las múltiples declaraciones de Kant (en el *Conflicto de las facultades* y en otras partes) sobre el hecho real de la revolución. “La revolución de un pueblo espiritual que vemos acontecer en nuestros días —dice— despierta, en el ánimo de todos los espectadores (que no están involucrados ellos mismos en el juego) una simpatía que linda con el entusiasmo.” “Un fenómeno de esta índole en la historia de la humanidad no se puede olvidar.” “Este acontecimiento es tan grande, afecta tan estrechamente a los intereses de la humanidad, y su influencia es tan profunda en todas las partes del mundo, que los pueblos no pueden olvidarlo y sentirse impulsados, en la primera ocasión favorable, a emprender nuevos intentos de este tipo.” Esta declaración de Kant y otras similares se encuentran recopiladas en el volumen I de *Politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert* (Literatura política de los alemanes en el siglo XVIII), publicado por Geismar en las ediciones Wigandscher en 1847 (!), p. 121 y ss.

¹⁴ Es bien sabido que Marx hizo totalmente suya y desarrolló conscientemente esta interpretación de Hegel del reparto de papeles entre alemanes y franceses en el proceso global de la revolución burguesa. Véase todos los escritos de su primer periodo (*Nachlassausgabe*, de Mehring s), donde se encuentran expresiones como éstas: “en política, los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho”; “Alemania sólo ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos con la actividad abstracta del pensamiento”; en efecto, el destino de los alemanes en el mundo real ha sido el “de compartir las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones” (todas estas expresiones pertenecen a “En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel”, en: C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Ed. Grijalbo, México, 1958).

¹⁵ Prólogo a *Rechtsphilosophie* (Filosofía del derecho). Ed. Meiner, p. 15.

que es de por sí indispensable para comprender realmente la evolución del pensamiento filosófico, lo es totalmente cuando se trata de comprender la evolución del pensamiento en una época revolucionaria del desarrollo de la vida social. Y en esto consiste precisamente la fatalidad que una fuerza demasiado grande hace pesar al desarrollo ulterior de la investigación filosófica y de la historia de la filosofía de la clase burguesa, en el siglo XIX; esta clase, que a mediados del siglo había dejado de ser una clase revolucionaria en su práctica social, perdió también desde este momento, por una necesidad interna, la capacidad de pensar en su verdadero significado las relaciones dialécticas entre el desarrollo de las ideas y el desarrollo histórico real, particularmente entre la filosofía y la revolución. Así, pues, la decadencia real y el fin real que efectivamente tuvo el movimiento revolucionario de la clase burguesa a mediados del siglo XIX en la práctica social, debían encontrar su expresión ideológica en la decadencia y el fin aparentes del movimiento filosófico del que hoy nos habla la historiografía burguesa de la filosofía. Muy características de lo anterior, son las observaciones sobre la filosofía en general de mediados del siglo XIX con las que Ueberweg-Heintze empieza el capítulo correspondiente de su libro (op. cit., pp. 180-81): la filosofía —dice— se encontraba en un “estado de agotamiento general” en esta época y “cada vez más se debilitaba su influencia sobre la vida cultural”. Según Ueberweg, este fenómeno lamentable se debe “en última instancia” a tendencias “primarias, psíquicas, a la inestabilidad” mientras que todos los momentos externos “actúan sólo secundariamente”. El célebre historiador burgués de la filosofía se “explica” a sí mismo y a sus lectores el carácter de estas “tendencias psíquicas a la inestabilidad” de la siguiente manera: “Se produjo un hastío del exagerado idealismo de las ideologías y de las especulaciones metafísicas [!]; y se sentía la necesidad de un alimento espiritual más sustancioso.”

En cambio, si se vuelve a la concepción dialéctica, que entretanto había sido olvidada por la filosofía burguesa, aunque sea en la forma poco desarrollada, y aún no totalmente consciente de sí misma, en que la aplicó Hegel (es decir, la dialéctica idealista de Hegel por oposición a la dialéctica materialista de Marx!), y se aplica de manera intransigente y consecuente al estudio de la historia de la filosofía del siglo XIX, todo este desarrollo aparece en el acto de un modo muy diferente y mucho más acabado incluso con respecto a la historia de las ideas. En lugar de un decaimiento y una detención del movimiento revolucionario en el ámbito del pensamiento, sólo tenemos ahora, desde este punto de vista, en los años 40, un cambio profundo y significativo en el carácter de ese movimiento. En vez del fin de la filosofía clásica alemana se ve el paso de esta filosofía, que había constituido la expresión ideológica del movimiento revolucionario de la clase burguesa, a la nueva ciencia que aparece ahora como la expresión general del movimiento revolucionario de la clase proletaria en la historia de las ideas; esto es, su transformación en la teoría, del “socialismo científico” tal como fue fundamentada y formulada primeramente por Marx y Engels en los años 40. Es decir, para entender correctamente este nexo necesario e importante entre el idealismo alemán y el marxismo, relación que hasta últimas fechas los historiadores burgueses de la filosofía han ignorado o interpretado y descrito equivocadamente y de modo incompleto, basta con pasar del modo de pensar abstracto e ideológico, usual en los historiadores burgueses de la filosofía de hoy, a un punto de vista no específicamente marxista, sino simplemente dialéctico (hegeliano y marxista). En seguida comprendemos de un solo gol-

pe, no sólo el hecho de la relación existente entre la filosofía idealista alemana y el marxismo, sino también su necesidad intrínseca. Comprendemos entonces que el sistema marxista, expresión teórica del movimiento revolucionario de la clase proletaria, debe guardar en el plano de la historia de las ideas (ideológicamente), la misma relación con los sistemas de la filosofía idealista alemana, expresión teórica del movimiento revolucionario de la clase burguesa, que la que guarda, en el terreno de la práctica social y política, el movimiento revolucionario de la clase del proletariado con el movimiento revolucionario burgués. En virtud de un mismo proceso histórico, surge por una parte del movimiento revolucionario del tercer estado un movimiento de clase proletario “independiente”, y por otra una nueva teoría materialista del marxismo se enfrenta “independientemente” a la filosofía idealista burguesa. Todos estos procesos tienen una influencia mutua. Para decirlo en términos hegeliano-marxistas: el origen de la teoría marxista es sólo el “otro lado” de la aparición del movimiento de clase proletario real, y únicamente los dos lados juntos forman la totalidad concreta del proceso histórico.

Esta perspectiva dialéctica nos permite concebir cuatro movimientos distintos —el movimiento revolucionario de la burguesía; la filosofía idealista desde Kant a Hegel; el movimiento revolucionario de clase del proletariado y la filosofía materialista del marxismo— como cuatro momentos de un solo proceso histórico. Así podremos comprender el carácter real de la nueva ciencia que constituye la expresión general del movimiento de clase revolucionario, independiente, del proletariado, y que Marx y Engels formularon teóricamente.¹⁶ Comprenderemos al mismo tiempo las razones por las que la historia burguesa de la filosofía tenía que ignorar totalmente esta filosofía materialista que surgió de los sistemas, altamente desarrollados, de la filosofía idealista de la burguesía revolucionaria o tenía que concebirla exclusivamente en forma negativa en el sentido literal de la palabra: invertida.¹⁷ Así como no pueden ser realizados los principales fines

¹⁶ Véase la conocida frase del *Manifiesto comunista* en la que la idea sobre la relación dialéctica entre filosofía y realidad es despojada de la forma aún mistificada que Hegel le había dado (la filosofía es “la época captada en pensamientos”) y adquiere una forma más racional: “Las tesis teóricas de los comunistas... no son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clase existente, de un movimiento histórico que está desarrollándose ante nuestros ojos.” (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Ed. cit., t. i, p. 34.)

¹⁷ “Producto de la descomposición de la filosofía de Hegel” (opinión generalizada) ; caída del Titán del idealismo alemán (Plengue); una “concepción del mundo que tiene sus raíces en la negación de los valores” (Schulze-Gävernitz). La falsedad característica de esta interpretación del marxismo se muestra con especial evidencia en que precisamente los elementos del sistema marxista en los que dicha interpretación cree ver efluvios del espíritu maligno del marxismo, precipitado desde las alturas del idealismo alemán al infierno del materialismo, son aquellos que siempre han estado contenidos en los sistemas de la filosofía idealista burguesa y que Marx, aparentemente, los ha conservado tales como son: por ejemplo, la idea del mal necesario para el desarrollo del género humano (Kant, Hegel, *Filosofía del derecho*, párrafos 243, 244. 245). Se trata, pues, de las formas bajo las cuales la clase burguesa, en el apogeo de su desarrollo, ha tenido cierto grado de conciencia de sus propias contradicciones de clase. El gran adelanto de Marx consiste en haber captado estas contradicciones de clase que la conciencia burguesa había elevado al plano de lo absoluto, y no ya como algo natural y absoluto, sino como histórico y relativo, y, por consiguiente, como susceptible de ser *suprimido* teórica y prácticamente en una forma superior de organización social. Así, pues, esos filósofos burgueses conciben aún al marxismo en una forma limitada por el horizonte burgués; esto es, en una forma negativa y falsa.

prácticos del movimiento de clase del proletariado, dentro de la sociedad burguesa y de su Estado, la filosofía de esta sociedad burguesa tampoco puede comprender el espíritu de las ideas generales con las que el movimiento revolucionario proletario encontró su expresión independiente y consciente de sí. Así pues, el punto de vista burgués debe detenerse, también en la teoría, en el mismo punto en que lo hizo en la práctica social, si no quiere dejar de ser “burgués”, es decir, si no desea suprimirse a sí mismo. Sólo en el momento en que la historia de la filosofía trasciende este obstáculo, el socialismo científico deja de ser para ella un más allá trascendente y se convierte en un objeto de conocimiento posible. Lo peculiar de la situación que tanto dificulta la comprensión correcta del problema “marxismo y filosofía”, reside en esto: en apariencia, precisamente con esta transgresión de los límites del punto de vista burgués, indispensable para poder captar el contenido esencialmente nuevo de la filosofía del marxismo, *este contenido es, al mismo tiempo, superado y destruido como objeto filosófico.*

Desde el principio de nuestra investigación hemos señalado que los fundadores del socialismo científico, Marx y Engels, estaban muy lejos de pretender crear una nueva filosofía. Ciertamente, ambos, en contraste con los burgueses, eran plenamente conscientes de la estrecha relación histórica existente entre su teoría materialista y la filosofía idealista burguesa. El socialismo científico (según Engels) es por su *contenido* el producto de las concepciones nuevas que necesariamente surgen en un momento dado del desarrollo social de la clase proletaria, de su situación material; sin embargo, torna su forma específica, científica (por la que se distingue del socialismo utópico), partiendo de la *filosofía idealista* alemana, especialmente del sistema hegeliano. El socialismo, por lo tanto, ha salido de la filosofía idealista alemana, al evolucionar de la utopía a la ciencia.¹⁸ Ahora bien, aceptar este origen (formal) filosófico, no significa en absoluto que este socialismo, *en su forma independiente y su futura evolución* haya de seguir siendo una filosofía. Marx y Engels, por lo menos desde 1845, caracterizaron su nuevo punto de vista materialista científico como no filosófico.¹⁹ Y aunque se debe tomar en cuenta que para ellos filosofía era equivalente a filosofía burguesa idealista, no debe pasarse por alto, precisamente, la importancia de esta equiparación de toda filosofía con la filosofía burguesa, pues se trata aquí de una relación muy similar a la del marxismo y el Estado. Así como Marx y Engels no han combatido solamente una determinada forma histórica de Estado, sino que equipararon de modo histórico-materialista Estado en general y Estado burgués, y proclamaron sobre esta base que la finalidad política del comunismo es la extinción de todo Estado, del mismo modo no

¹⁸ Véase Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Grijalbo, México, 1962, p. 6. Sobre el hecho de que la filosofía clásica alemana no ha sido, ni siquiera en el plano teórico, la única fuente del socialismo científico, véase la nota que Engels añadió posteriormente al prólogo de la primera edición de *Del socialismo utópico al socialismo científico*; véanse también sus comentarios al fragmento de Fourier Sobre el comercio (Ed. Nachlass, t. u, p. 407 y ss).

¹⁹ De este año datan, por una parte, las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx que comentaremos más adelante. Por otra parte, Marx y Engels, en este año, han hecho el balance de su "antigua" conciencia filosófica, en forma de una crítica de toda la filosofía poshegeliana (en *La ideología alemana*). (Véase lo que dice Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859.) Desde este momento, la polémica de Marx y Engels sobre cuestiones filosóficas no tiene otro objeto que el de ilustrar o refutar a sus adversarios (Proudhon, Lassalle, Dühring, por ejemplo); ya no se trata de "aclaraciones a sí mismos".

combaten únicamente determinados sistemas filosóficos sino que pretenden, en última instancia, superar y abolir la filosofía en general mediante su socialismo científico.²⁰ En esto reside justamente el contraste fundamental entre la concepción “realista” (es decir “materialista-dialéctica”) del marxismo y “las patrañas jurídicas y de otra índole” (Marx) del lassallismo y todas las demás variantes antiguas y modernas del “marxismo vulgar” que básicamente no ha superado aún el “nivel burgués”, es decir, el punto de vista de la “sociedad burguesa”.²¹ Si queremos aclarar el problema de la relación entre “marxismo y filosofía”, debemos, por tanto, partir forzosamente de las propias palabras inequívocas de Marx y Engels, según las cuales es una consecuencia necesaria de su nuevo punto de vista materialista-dialéctico, no sólo la superación de la filosofía idealista burguesa, sino *al mismo tiempo* también de la filosofía en general; es decir de toda filosofía.²² Tampoco debemos subestimar la importancia fundamental que tiene esta actitud materialista frente a la filosofía, interpretando toda esta discusión como simple querrela verbal, diciendo por ejemplo que Marx y Engels únicamente han dejado de designar con este término ciertos principios del conocimiento teórico, que se han conservado objetivamente incluso en la transformación materialista de la dialéctica hegeliana y que, según la terminología hegeliana constituyen justamente “el aspecto filosófico de las ciencias”.²³

Es cierto, sin embargo, que en los trabajos de Marx y de Engels, particularmente los de épocas posteriores, se encuentran algunas consideraciones que parecen insinuar una in-

²⁰ Véase al respecto, el pasaje correspondiente del *Manifiesto comunista* (C. Marx y F. Engels, Obras escogidas. Ed. cit., t. I, pp. 30-40): “Sin duda —se nos dirá— las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho, se han mantenido siempre a través de estas transformaciones. Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral en lugar de darles una forma nueva, y, por eso, contradice a todo el desarrollo histórico anterior. ¿A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas. Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas de conciencia que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase. La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada tiene de extraño que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.” La relación que mantiene el marxismo con la filosofía, la religión, etc., es, por lo tanto, fundamentalmente la misma que guarda con la ideología económica básica de la sociedad burguesa, con el fetichismo de la mercancía o el valor. Véase particularmente a este respecto *El Capital* (ed. esp. cit., t. I, pp. 44-45, nota 34) y la *Crítica del programa de Gotha* (Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán, 1875) sobre el valor, el Estado, la religión. (C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., t. II, p. 11 y ss.)

²¹ Véase Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán, *ibid.*, p. 17

²² Véase, por ejemplo, la observación de Engels, en Feuerbach, (que por su forma suena bastante ideológica): “En general, con Hegel termina toda la filosofía; por un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, por otra parte porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo” (C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., t. p. 340).

²³ ¡Efectivamente hay teóricos burgueses e incluso marxistas, representantes del marxismo vulgar, que creen seriamente que la exigencia marxista comunista de la abolición del Estado (en contraste con la lucha contra ciertas formas de Estado) tiene sobre todo este significado puramente terminológico!

interpretación en este sentido.²⁴ Pero es fácil comprender que con una simple supresión del vocablo filosofía no se suprime la filosofía misma.²⁵ Debemos, por tanto, dejar de lado los problemas simplemente terminológicos de este tipo al examinar, en sus principios básicos, la relación entre marxismo y filosofía.

Para nosotros se trata más bien de aclarar qué debemos entender por esta abolición de la filosofía de la que hablaron Marx y Engels especialmente en los años 40, pero también muchas veces después. ¿Cómo se supone que se realizará este proceso o en qué forma se realizó ya? ¿Por medio de qué actos? ¿En qué tiempo? ¿Y por quién? ¿Debemos imaginarnos esta supresión de la filosofía como realizada de una vez por todas, por decirlo así, *uno actu*, mediante un acto cerebral de Marx y Engels, por los marxistas o por todo el proletariado o por toda la humanidad?²⁶ ¿O más bien (en forma similar a la desaparición del Estado) como un proceso histórico revolucionario, largo y penoso, que se prolonga a través de las más diversas fases? Y en este último caso: ¿qué relación guarda entonces el marxismo con la filosofía mientras ese largo proceso histórico no haya alcanzado su meta definitiva: la abolición de la filosofía?

²⁴ Véase particularmente: *Anti-Dühring* y Feuerbach (ed. cit., 1). Citamos estas observaciones que por su contenido son idénticas en ambos trabajos, en la forma como aparecen en el *Anti-Dühring*: "En los dos casos [con respecto a la historia y con respecto a la naturaleza] es este materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias. Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía, no subsiste al final con independencia más que la teoría del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia." (*Anti-Dühring*, ed. esp. cit., p. 11.)

²⁵ Las frases de Engels, que hemos citado, por lo pronto nos dicen tan solo que un cambio terminológico es evidente. Objetivamente, no parece haber una diferencia entre lo que Engels desarrolla aquí como supuesta consecuencia de la dialéctica marxista o materialista y, por otro lado, lo que se deduce de la dialéctica idealista de Hegel o lo que él mismo había formulado como una consecuencia de su punto de vista idealista dialéctico. También Hegel exige aquí a las ciencias particulares que vean con claridad el lugar que ocupan en el contexto global, y luego continúa diciendo, sustancialmente: En consecuencia, toda ciencia verdadera se vuelve necesariamente filosófica. De este modo, viéndolo desde el punto de vista terminológico, se llega exactamente a lo contrario de la transformación de la filosofía en ciencia, anunciada por Engels. Pero, en el fondo, ambos parecen expresar lo mismo. Ambos quieren suprimir la oposición entre las ciencias especiales y la filosofía que se sitúa por encima de ellas. Hegel expresa esto elevando las ciencias particulares al nivel de la filosofía, mientras que Engels, por el contrario, hace que la filosofía sea absorbida por las ciencias particulares. Objetivamente parece haberse logrado lo mismo en ambos casos: que las ciencias particulares dejen de ser ciencias particulares y, con esto, que la filosofía deje de ser una ciencia particular situada por encima de las demás ciencias. Sin embargo, como veremos más adelante, esta diferencia entre Hegel y Engels, en apariencia sólo terminológica, oculta algo más, que no está visible en estas frases de Engels, y en general en sus escritos tardíos, que en lo que Marx ha escrito anteriormente, solo o con Engels. En este contexto es importante comprobar que Engels, pese a su reconocimiento del valor de la "ciencia positiva", quiere, sin embargo, que subsista "de modo independiente" un dominio preciso y limitado de la "filosofía tradicional" (la teoría del pensar y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica). ¡El problema decisivo, por otra parte, consiste en saber qué significaba realmente para Marx y Engels el concepto de ciencia positiva o de ciencia en general!

²⁶ ¡Más adelante veremos que muy buenos materialistas se han acercado a veces de un modo alarmante a una concepción como ésta, tan perfectamente ideológica! También la observación de Engels que citamos antes (nota 23) puede interpretarse en el sentido de que la filosofía ha sido ya superada y abolida, primero inconscientemente por el propio Hegel, y luego conscientemente por el descubrimiento del principio materialista, o sea, en todo caso en un proceso esencialmente espiritual. Veremos, sin embargo, que la interpretación que parece sugerir la forma en que se expresa Engels no corresponde en absoluto al verdadero sentido de la concepción de Marx y Engels.

Si se formula así la cuestión de las relaciones entre marxismo y filosofía, resalta claramente que no se trata de divagaciones sin sentido, sobre asuntos ya concluidos hace tiempo, sino de un problema teórico y prácticamente muy importante aún hoy, especialmente en la fase actual del desarrollo de la lucha de clase del proletariado. El comportamiento de los marxistas ortodoxos que durante tantos decenios han actuado como si aquí no hubiera ningún problema, o cuando mucho uno solo cuya aclaración no tendría interés para la práctica de la lucha de clases ni la tendría nunca, aparece ahora como sumamente problemático. Y esta impresión se acentúa aún más, si se toma en cuenta el peculiar paralelismo que también en este punto parece existir entre los dos problemas: el de *marxismo y filosofía* y el de *marxismo y Estado*. “Los teóricos y publicistas más importante de la Segunda Internacional (1889 - 1914) se han ocupado muy poco” también de este último problema, como dice Lenin en su libro *El Estado y la revolución*.²⁷ Cabe plantearse por tanto la cuestión de si la relación similar que existe entre el problema objetivo de la desaparición del Estado y el de la abolición de la filosofía, permite comprender la indiferencia de los marxistas de la Segunda Internacional hacia estos dos problemas. Más exactamente: cabe preguntar si las condiciones generales a las que atribuye el severo crítico de la trivialización del marxismo por los oportunistas, la falta de atención de los marxistas de la Segunda Internacional al problema del Estado, se dan también en nuestro caso; es decir, si también la indiferencia de los marxistas de la Segunda Internacional por el problema filosófico está relacionada con el hecho de que “en general se han preocupado muy poco de los problemas de la revolución”. Para lograr claridad en este punto, debemos ocuparnos más detenidamente de la naturaleza y las causas de la crisis más grande, producida hasta la fecha, en la historia de la teoría marxista y que, en la última década, ha dividido a los marxistas en tres campos enemigos.

Al tocar a su fin, a principios del siglo xx, el largo periodo del desarrollo puramente evolutivo y aproximarse un nuevo periodo de luchas revolucionarias, se multiplicaron los indicios de que, al cambiar las condiciones prácticas de la lucha de clases, la teoría del marxismo entraba en una situación crítica. Se demostró que aquel marxismo vulgar, sumamente trivial y simplificado, que sólo muy limitadamente tenía conciencia de la totalidad de sus propios problemas y en el que había degenerado la doctrina marxista por obra de los epígonos, ya no tenía una actitud definida ante muchos problemas. Donde más claramente se manifiesta esta crisis de la teoría marxista, es en la cuestión de la actitud de la revolución social hacia el Estado. Esta cuestión, prácticamente, no había vuelto a ser planteada desde el aplastamiento del primer movimiento revolucionario proletario de mediados del siglo XIX y desde el levantamiento de la Comuna, de 1871, ahogado en sangre; y cuando de nuevo ahora se pusieron concretamente en el orden del día, por la guerra mundial, la primera y la segunda revolución rusa de 1917 y la derrota de las potencias centroeuropeas, de 1918, se evidenció que en el campo marxista no existía en absoluto una actitud unánime ante los importantes problemas de la transición y el objetivo final como son los de la “toma del poder por la clase proletaria” y “la extinción final del Estado” en la sociedad comunista. Por lo contrario, al formularse estas cuestiones concreta y rigurosamente, se enfrentaban por lo menos tres

²⁷ Cap. VI: "La trivialización del marxismo por los oportunistas."

teorías diferentes que pretendían ser marxistas todas ellas y cuyos representantes más destacados (Renner, Kautsky y Lenin) en los tiempos anteriores a la guerra habían sido considerados sin excepción, no sólo marxistas sino incluso marxistas ortodoxos.²⁸ Y precisamente la actitud de las diferentes corrientes socialistas en estos problemas puso al descubierto que aquella crisis que desde hacía algunos decenios se había manifestado visiblemente en el campo de los partidos y sindicatos socialdemócratas de la Segunda Internacional, bajo la forma de una controversia entre el marxismo ortodoxo y los revisionistas,²⁹ había sido una manifestación falsa y provisional de una quiebra mucho más profunda que atravesaba el frente del propio marxismo ortodoxo. De un lado, surgió un neorreformismo marxista que pronto se unió más o menos estrechamente a los antiguos revisionistas; del otro, los representantes teóricos del nuevo partido revolucionario proletario iniciaron la lucha, tanto contra el antiguo reformismo de los revisionistas como contra el nuevo reformismo del “centro marxista” al grito de guerra de la restitución del marxismo puro o revolucionario.

Sería una interpretación muy superficial y nada marxista-materialista, ni siquiera hegeliano-idealista sino pura y simplemente no dialéctica, el tratar de ver la causa de esta crisis, que estalló a la primera prueba de fuego en el campo del marxismo, únicamente en la cobardía o falta de espíritu revolucionario de los teóricos y publicistas responsables de esa trivialización y empobrecimiento de toda la teoría marxista que representa el marxismo ortodoxo vulgar de la Segunda Internacional. Igualmente arbitrario y poco dialéctico sería también, por otra parte, imaginarnos seriamente que en las grandes polémicas entre Lenin y Kautsky y otros “marxistas” sólo se ha tratado realmente de una especie de reforma del marxismo o de una restitución fiel a las fuentes de la doctrina pura de Marx.³⁰ El único método auténticamente “materialista y por lo tanto cien-

²⁸ Sobre la forma que adopta el enfrentamiento de estas teorías durante la guerra mundial, véase Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale* (Marxismo, guerra e Internacional) ; Kautsky, su escrito contra Renner, *Kriegssozialismus* (El socialismo de guerra) en los *Wiener Marx-Studien IV / I* (Estudios sobre Marx); la polémica de Lenin contra Renner, Kautsky etc., en *El Estado y la revolución* y en *Contra la corriente*.

²⁹ Véase, por ejemplo, Kautsky: "Drei Krisen des Marxismus" ("Tres crisis del marxismo"), en *Neue Zeit*, 21, 1, (1903), p. 723 y ss.

³⁰ Aquel que se acerca a los escritos de Lenin sin un conocimiento profundo de la situación global teórica y práctica, puede incurrir fácilmente en el error de creer que Lenin ha adoptado realmente una concepción moral, psicológica e ideológicamente tan burguesa. A esta creencia puede llevarle la forma agresiva y personal con que este autor, ¡también en este rasgo fiel discípulo de Marx!, sostiene su polémica contra el "marxismo vulgar", así como la minucia y la meticulosidad filológica con que Lenin trata los textos de Marx. Un análisis más profundo, sin embargo, muestra que Lenin jamás recurre al factor personal para explicar la evolución global que se produce durante decenios en un plano internacional, y en el curso de la cual, durante toda la segunda mitad del siglo XIX, se ha ido empobreciendo la doctrina marxista hasta degenerar en marxismo vulgar. Lenin sólo emplea este género de argumentos para explicar ciertos fenómenos históricos que corresponden al periodo inmediatamente anterior a la guerra, en el que ya se anunciaba la próxima crisis social y política. Sería una mala interpretación del marxismo, sostener que el azar y las cualidades personales no desempeñan ningún papel en la historia mundial ni tampoco en los hechos históricos particulares. (Véase la conocida carta de Marx a Kugelmann, del 17 de abril de 1871, así como su observación general sobre "la justificación del azar" que se encuentra en el último párrafo aforístico de la *Introducción a la crítica de la economía política*, de 1857.) Ahora bien, según la doctrina marxista, el factor personal debe relegarse tanto más, cuanto más se extienda en el tiempo y el espacio el fenómeno histórico que se trate de explicar. Y de este modo auténticamente "materialista" procede Lenin en todos sus escritos, como fácilmente puede verse. El prefacio y la primera página de *El Estado y la revolución* muestran inmediatamente que Lenin

tífico” (Marx) para una investigación de esta índole consiste más bien en aplicar el punto de vista dialéctico, introducido por Hegel y Marx en la concepción de la historia, punto de vista que hasta la fecha habíamos aplicado únicamente a la filosofía del idealismo alemán y la teoría marxista que de ella surge, y que debemos ahora extender también a su *desarrollo ulterior*, hasta el presente. Esto es, debemos tratar de comprender todas las transformaciones, desarrollos, retrocesos y atroñas de esta teoría marxista, tanto en su forma como en su contenido, desde su nacimiento del idealismo alemán, como productos necesarios de su tiempo (Hegel) o, más exactamente, comprenderlos en su condicionamiento por la totalidad del proceso histórico-social del que son expresión general (Marx). Si procedemos así, comprenderemos tanto las causas reales de la decadencia de la teoría marxista hasta llegar al marxismo vulgar, como el sentido real de los anhelos reformistas, aparentemente de tintes tan ideológicos, con los cuales los teóricos marxistas de la Tercera Internacional luchan en la actualidad tan apasionadamente por restaurar la “verdadera doctrina de Marx”.

Si aplicamos de este modo el principio materialista-dialéctico de Marx a toda la historia del marxismo, podemos distinguir tres grandes periodos en el desarrollo de la teoría del marxismo a partir de su nacimiento, por los que necesariamente tenía que pasar en virtud de su relación con el desarrollo social práctico de esa época. El primero comienza aproximadamente en 1843 —en la historia de las ideas, con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*—; y termina con la revolución de 1848 —en la historia de las ideas con el *Manifiesto comunista*. El segundo comienza con el aplastamiento sangriento del proletariado parisino en la batalla de junio de 1848, que fue seguido por la destrucción de todas las organizaciones obreras y de todos los sueños de emancipación de la clase trabajadora “en una época de febril actividad industrial, depravación moral y reacción política”, descrita magistralmente en el *Mensaje inaugural de 1864*. Consideramos que este segundo periodo dura aproximadamente hasta fines del siglo, ya que aquí no estamos escribiendo la historia de la clase proletaria en general, sino sólo la historia de la evolución interna de la teoría marxista en sus relaciones con la historia general del proletariado, sin tomar en cuenta las fases menos importantes (fundación y fracaso de la Primera Internacional; intermedio del levantamiento de la Comuna; lucha de lasallistas y marxistas; ley contra los socialistas; sindicatos; la fundación de la Segunda Internacional). Nuestro tercer periodo abarca desde fines del siglo hasta el presente y se extiende hasta un futuro aún indeterminado.

Subdividida de esta manera, la historia de la teoría marxista ofrece el siguiente cuadro: en su primera forma que persiste fundamentalmente sin cambios en la mente de Marx y Engels, aun en los tiempos ulteriores cuando en sus escritos su carácter no permanece totalmente inalterado, se presenta, pese a todos sus rechazos de la filosofía, como una teoría saturada de pensamiento filosófico, como una teoría de la evolución social, concebida y comprendida como totalidad viva, más exactamente: de la revolución social concebida y aplicada como totalidad viva. No tiene caso aquí dividir entre diversas ciencias los elementos económicos, políticos y espirituales de esta totalidad viva, por muy fielmente que se analicen y critiquen las peculiaridades concretas de cada elemen-

además está muy lejos de considerar como fin principal de su labor teórica la "restitución" ideológica de la doctrina marxista verdadera.

to en especial. Desde luego se integran en la unidad viva de la “praxis revolucionaria” (Tesis sobre Feuerbach) no solamente economía, política e ideología, sino en igual grado también el devenir histórico y la actividad social consciente. La mejor demostración de esta juvenil forma de la teoría marxista como teoría de la revolución social, es desde luego el *Manifiesto comunista*.³¹

Desde el punto de vista de la dialéctica materialista, es perfectamente comprensible que esa primera forma de manifestación de la teoría marxista no podía seguir existiendo sin ninguna alteración durante la larga época, prácticamente no revolucionaria, que llena en lo esencial la segunda mitad del siglo XIX en Europa. Naturalmente, debe valer también para la clase obrera, que caminaba lentamente hacia su emancipación, lo que Marx dice de la humanidad en general en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, a saber: que únicamente “se propone las tareas que pueda resolver; ya que, visto de cerca, se encontrará siempre que una tarea sólo se plantea cuando ya están dadas las condiciones materiales para su solución o por lo menos en vías de crearse”. Y esto no cambia nada por el hecho de que la tarea, que rebasa las condiciones actuales, ya haya sido formulada teóricamente en una época anterior. Una concepción que quisiera atribuir a la teoría una existencia propia, fuera del movimiento real, no sería desde luego ni materialista, ni siquiera hegeliana-dialéctica, sino simple metafísica idealista. De la concepción dialéctica, sin embargo, que comprende sin excepción todas las formas en el fluir del movimiento, se deduce necesariamente que también la teoría de la revolución social de Marx y Engels, en su desarrollo tenía que sufrir cambios muy grandes. Cuando Marx en 1864 preparaba el Discurso inaugural y los Estatutos de la Primera Internacional, estaba perfectamente convencido de que “tenía que pasar algún tiempo antes de que el movimiento, que volvía a despertar, permitiera la antigua audacia de lenguaje”.³² Y esto es válido, desde luego, no sólo para el lenguaje sino también para todos los demás elementos de la teoría del movimiento. Así el socialismo científico de *El Capital* (1867-94) y de otros escritos ulteriores de Marx y Engels representa una forma de la teoría marxista, en muchos sentidos modificada y desarrollada, con respecto al comunismo directamente revolucionario del *Manifiesto* de 1847-48, *Miseria de la filosofía*, *Las luchas de clases en Francia* y *El Dieciocho Brumario*. Sin embargo, en su rasgo fundamental más importante, la teoría marxista permanece sin alteración incluso en los últimos escritos de Marx y Engels. Aun en su forma más desarrollada como socialismo científico, el marxismo de Marx y Engels sigue siendo el amplio todo de una teoría de la revolución social. El cambio consiste únicamente en que en la última fase los distintos elementos de este todo —economía, política, ideología—, teoría científica y práctica social se separan más. Empleando una expresión de Marx, podríamos decir que se rompe el cordón umbilical de su unión natural. No obstante, en Marx y Engels jamás ocupan el lugar del todo una multitud de elementos independientes sino que se crea una conexión diferente de las distintas par-

³¹ También los escritos, cronológicamente posteriores a *Las luchas de clases en Francia* y *El Dieciocho Brumario* de Luis Bonaparte pertenecen históricamente, todavía, a esta fase de desarrollo.

³² *Correspondencia*, III. Resulta significativo que Kautsky haya omitido este pasaje, sumamente importante para la justa comprensión del Discurso inaugural, en su prefacio de la edición de 1922 que estaba a su cuidado, en la que recita textualmente la mayor parte de esta carta. Esto le permite contraponer el tono moderado del Discurso inaugural al estilo fogoso del Manifiesto de 1847-48 y a “los agentes ilegales de la Tercera Internacional”.

tes del sistema, elaborada con una exactitud científica mayor y, sobre todo, basada siempre en la infraestructura de la crítica de la economía política. Por lo tanto, el sistema del marxismo en sus creadores no se fracciona jamás en una suma de ciencias parciales a las que se les añadiría exteriormente una aplicación práctica de sus resultados. Cuando por ejemplo muchos intérpretes burgueses de Marx y también algunos marxistas creyeron poder hacer una distinción entre el material histórico y los elementos teórico-económicos contenidos en la obra principal de Marx, *El Capital*, con ese solo hecho demostraron que no habían comprendido en nada el verdadero método de la crítica marxista de la economía política. Pues una de las características esenciales de este método materialista-dialéctico es que para él no existe semejante diferenciación, y, por el contrario, es esencialmente una concepción teórica de lo histórico. De la misma manera, la relación indestructible entre teoría y praxis que constituye la característica por excelencia de la primera forma del materialismo marxista, de ningún modo ha desaparecido en las formas ulteriores del sistema. Sólo un examen muy superficial puede hacer pensar que la teoría pura del pensamiento ha relegado a segundo plano la praxis de la voluntad revolucionaria. En todos los textos decisivos, especialmente en el primer tomo de *El Capital*, esta voluntad revolucionaria contenida veladamente en cada frase de la obra, sale también a la superficie. Basta recordar el célebre apartado 7 del capítulo XXIV sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista.³³

En cambio, en los seguidores y sucesores de Marx se observa que, pese a sus adhesiones a la teoría y la metodología de la concepción materialista de la historia, efectivamente se ha producido una descomposición *in disjecta membra* de la teoría unitaria de la revolución social. De hecho, los marxistas han interpretado posteriormente el socialismo científico cada vez más como una suma de conocimientos puramente científicos, sin relación *inmediata* con la práctica política o de otra índole de la lucha de clases, cuando, según la concepción materialista de la historia bien entendida, es decir, concebida revolucionariamente como teoría, dialéctica y práctica, no puede haber ciencias parciales, aisladas, independientes unas de otras; como no puede haber una investigación puramente teórica, científica, sin supuestos y al margen de la praxis revolucionaria. Como prueba de lo anterior, basta remitirnos a las ideas sobre las relaciones entre la ciencia marxista y la política por un teórico marxista muy representativo de la Segunda Internacional. Se trata de Rudolf Hilferding, quien en diciembre de 1909, en el prefacio a su *Capital financiero* escribía que procuraba “comprender científicamente” los fenómenos económicos del más reciente desarrollo capitalista; es decir, integrarlos en el sistema teórico de la economía política clásica”. Con respecto a este problema decía asimismo: “Aquí sólo es menester decir que, para el marxismo, el estudio de la política no tiene tampoco más objeto que descubrir nexos causales. Conocer las leyes de la sociedad productora de mercancías significa al mismo tiempo señalar los factores que determinan la voluntad de las clases de esta sociedad. Descubrir la determinación

³³ Otros buenos ejemplos se encuentran en el párrafo final del tomo I, capítulo VIII, sobre la jornada de trabajo: “Para ‘defenderse’ contra la serpiente de sus tormentos, los obreros no tienen más remedio que apretar el cerco y arrancar, *como clase*, una ley de Estado”, etc. Además, el célebre pasaje (III, 2) en el que Marx vuelve sobre la misma idea y otros cien de *El Capital* que nos eximen de referirnos a escritos posteriores de Marx, directamente revolucionarios, como el *Manifiesto del Consejo General* sobre el levantamiento de la Comuna. (En *La guerra civil en Francia*, de 1871.)

de la voluntad de las clases es, según la concepción marxista, la tarea de una política científica, esto es, de una política que enuncia nexos causales. Al igual que la teoría, la política del marxismo está exenta de juicios de valor. Por ello es equivocada, aunque esté muy difundida *intra et extra muros*, la opinión que identifica simplemente marxismo y socialismo; ya que considerado lógicamente, es decir únicamente como un sistema científico, o sea, haciendo abstracción de sus efectos históricos, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del movimiento de la sociedad, formuladas por la concepción marxista de la historia en términos generales, y aplicadas por la economía marxista a la época de la producción de mercancías. El socialismo es el resultado de tendencias que se imponen en la sociedad productora de mercancías. Sin embargo, reconocer el valor del marxismo, lo cual implica comprender la necesidad del socialismo, no significa, de ninguna manera, emitir juicios de valor ni tampoco dar instrucciones para el comportamiento práctico. Reconocer una necesidad y hacerse cargo de ella son dos cosas distintas. Es perfectamente posible que alguien totalmente convencido de la victoria final del socialismo se dedique, sin embargo, a combatirlo. Empero, el conocimiento de las leyes del movimiento de la sociedad que procura el marxismo, otorga siempre una cierta superioridad al que lo adquiere; y los enemigos más peligrosos del socialismo son sin duda aquellos que más han probado el fruto de su conocimiento.” El hecho extraño, de que pese a todo, se identifique tantas veces al marxismo, es decir, una teoría que lógicamente es “ciencia objetiva, exenta de juicios de valor”, con las aspiraciones socialistas, se lo explica Hilferding “fácilmente” por “la aversión invencible de la clase dominante a reconocer los resultados del marxismo” y de someterse además, con este fin, al “fatigoso” estudio de un “sistema tan complicado”. “Sólo en este sentido es la ciencia del proletariado y se opone a la economía burguesa, mientras aspira firmemente —como toda ciencia— a la validez universal objetiva de sus resultados”.³⁴ De este modo, la concepción materialista de la historia cuya médula en Marx y Engels era la dialéctica materialista, se convierte en sus epígonos en algo esencialmente no dialéctico: para los de una corriente se convierte en una especie de principio heurístico de la investigación científica particular y para los de otra, el flexible principio metodológico de la dialéctica materialista de Marx cuaja en una serie de enunciados teóricos sobre los nexos causales de los fenómenos históricos en los diferentes ámbitos de la vida social: es decir, llega a ser algo que sería más correcto denominar sociología general sistemática. Los unos consideran al principio marxista como “principio subjetivo, únicamente para el juicio reflexivo” en el sentido kantiano,³⁵ mientras que los otros aceptan dogmática-

³⁴ Quien hasta 1914 o 1918, hubiera podido creer al leer estas frases con ojos de proletario, que Hilferding y otros marxistas ortodoxos que han dicho cosas similares, atribuían una validez universal (es decir, por encima de las clases) a sus afirmaciones, sólo por razones tácticas y prácticas, en beneficio de la clase proletaria, ha tenido oportunidad, entretanto, de convencerse también prácticamente de su error. El ejemplo de marxistas como Paul Lensch le demuestra que este tipo de "ciencia científica" (!) puede emplearse también "perfectamente" contra el socialismo. Mencionamos de paso que la distinción de Hilferding entre marxismo y socialismo, que aquí se critica, ha sido desarrollada hasta sus consecuencias más absurdas por Simjovich, crítico burgués de Marx, en su libro *Marxismo contra socialismo*, el cual resulta interesante y original sólo por esta razón (traducido del inglés al alemán en 1913). M. Rubinov ha dado una apreciación detallada de esta obra, en *Grünbergs Archiv VI*, 129/156 ("Las profecías de Marx a la luz de la estadística moderna").

³⁵ Véase *Crítica del juicio*, edición alemana de *Reclam*, p. 283. En el mismo lugar Kant califica también a una máxima de este género de "hilo conductor para el estudio de la naturaleza", del mismo modo

mente la doctrina de la sociología “marxista” como un sistema que pertenece a la economía o a la geografía biológica, según el caso.³⁶ Todas estas deformaciones y aun otras menos profundas, sufridas por el marxismo en el segundo periodo de su desarrollo e infligidas por sus epígonos, las podemos resumir así: la teoría global y unitaria de la revolución social se ha transformado en una crítica científica de la economía burguesa y del Estado burgués, de la educación pública, de la religión, del arte, la ciencia, y demás formas de la cultura burguesa; crítica que ya no desemboca necesariamente, por todo su carácter, en una práctica revolucionaria,³⁷ sino que igualmente bien puede realizarse, y de hecho en la mayoría de los casos así sucede en su práctica real, en una serie de anhelos reformistas que en un principio no transgreden el terreno de la sociedad burguesa y su Estado. Con gran claridad resalta esta transformación de la teoría marxista, revolucionaria por su esencia misma, en una crítica científica que, o ya no desemboca en tareas revolucionarias prácticas, o sólo desemboca por casualidad, cuando se compara el *Manifiesto comunista* o incluso los *Estatutos de la Primera Internacional de 1864*, redactados por Marx, con los programas de los partidos socialistas de Europa central y occidental y especialmente con los del partido socialdemócrata alemán, de la segunda mitad del XIX. De sobra se conoce con cuánta amargura y severidad Marx y Engels criticaron el hecho de que la socialdemocracia alemana, el partido marxista más importante de Europa, incluyera en sus programas de Gotha (1875) y de Erfurt (1891), reivindicaciones casi exclusivamente reformistas, tanto en el terreno político como en el cultural e ideológico, en las cuales no quedaba vestigio alguno del principio real, materialista revolucionario del marxismo.³⁸ Esta situación condujo en-

que Marx, en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, caracteriza las tesis fundamentales de su concepción materialista de la historia como el "hilo conductor" para su trabajo ulterior, derivado de sus estudios filosóficos y científicos. O sea, se podría afirmar incluso que Marx enunció su principio materialista como un simple hilo conductor para el estudio de la sociedad, en el sentido de la filosofía crítica de Kant. Y como una prueba más, podrían invocarse también las expresiones de Marx en las que protesta contra la opinión de sus críticos, que le atribuyen haber establecido construcciones a priori o bien una teoría general de la filosofía de la historia, de una validez, por decirlo así, suprahistórica. (Véase el epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*, de 1873, así como la conocida carta a Mijailovsky de 1887.) Sin embargo, ya en mi escrito del año pasado: *Puntos claves de la concepción materialista de la historia* (Berlín, 1922), he explicado las razones por las que no se agota el sentido del principio materialista sentado por Marx al considerarlo como un simple principio heurístico. (Véase especialmente p. 16 y ss. y los dos primeros anexos.)

³⁶ Véase el prefacio y los comentarios dirigidos contra Ludwig Woltmann en mi escrito *Puntos claves...* (p. 18 y ss.). Una fuerte inclinación a equiparar la concepción materialista de la historia con una "sociología general" se encuentra también en algunos teóricos marxistas modernos que por su práctica política pertenecen al comunismo revolucionario. Véase, de Bujarin, la *Teoría del materialismo histórico*, ed. alemana, pp. 7-8 y de Wittfogel *La ciencia de la sociedad burguesa*, ed. alemana, p. 50 (ambos publicados en 1922).

³⁷ Véase al respecto Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia* y otros escritos filosóficos de la primera época, trad. de W. Roces, ed. Grijalbo, México, 1958, pp. 9, 11 y 12), donde Marx sostiene que la crítica del Estado moderno, de la realidad correspondiente y de todas las formas tradicionales de la conciencia política y jurídica alemana, debe conducir a la práctica; y a una práctica "á la hauteur des principes" (a la altura de los principios), es decir, a la revolución, y, por cierto, no a "una revolución parcial, solamente política" sino a la revolución del proletariado, que emancipe no sólo al hombre político sino a todo el hombre social.

³⁸ Véanse los comentarios de Marx y Engels al proyecto de programa de Gotha, recopilados en mi edición de las Glosas marginales (Berlín, 1922) y además, de Engels, las *Glosas al proyecto de programa de Erfurt* (Neue Zeit, 20/I, p. 5 y ss.).

tonces, primero a fines del siglo, al quebrantamiento del marxismo ortodoxo bajo la arremetida del revisionismo y, finalmente, a principios del siglo XX, al aparecer los primeros indicios que anunciaban el comienzo de una nueva época de grandes controversias y conflictos revolucionarios, condujo a la crisis decisiva del marxismo que hoy vivimos todavía.

Si se ha comprendido a la luz del materialismo dialéctico, que la evolución de la teoría marxista original hacia una crítica científica de la sociedad que ya no conduce esencialmente a tareas revolucionarias, expresa necesariamente el cambio ocurrido en la práctica social de la lucha de clase proletaria, ambos procesos aparecen simplemente como dos fases necesarias del desarrollo general, ideológico-material. El revisionismo aparece como el intento de expresar en una teoría reformista consecuente, el carácter de la lucha económica de los sindicatos y la lucha política de los partidos proletarios que, bajo la influencia de condiciones históricas distintas se había vuelto prácticamente reformista. En cambio, el llamado marxismo ortodoxo de este periodo, degenerado en marxismo vulgar, aparece en su mayor parte como un intento de los teóricos cargados de tradición, de seguir sosteniendo también en el futuro la teoría de la revolución social que constituyó la primera forma de aparición histórica del marxismo, bajo la forma de una teoría pura, totalmente abstracta, que en la práctica no obligaba a nada, y de rechazar por no marxista la nueva teoría reformista, en la cual se manifiesta ahora el carácter real del movimiento. Por lo anterior, es fácil comprender ahora las razones por las que en la época revolucionaria que volvía a iniciarse, precisamente los marxistas ortodoxos tenían que sentirse más desamparados ante problemas como la relación entre el Estado y la revolución proletaria. Los revisionistas por lo menos poseían una teoría de la actitud del "pueblo obrero" hacia el Estado, por más que esta teoría no fuera precisamente marxista. Hacía ya mucho tiempo que habían sustituido teórica y prácticamente la revolución social encaminada a conquistar al Estado, aniquilarlo y poner en su lugar la dictadura del proletariado, por reformas políticas, sociales y culturales dentro del Estado burgués. Los ortodoxos, sin embargo, se habían conformado con rechazar esta solución de los problemas de la época de transición como un atentado contra los principios marxistas. Empero, a pesar de su apego ortodoxo a la letra de la teoría marxista, no habían podido conservar el carácter revolucionario original de ésta. También su socialismo científico se había convertido en algo diferente a una teoría de la revolución social, lo cual era inevitable. Durante el largo período en el cual el marxismo se había ido difundiendo paulatinamente sin tener realmente grandes tareas revolucionarias que resolver en la práctica, también habían dejado de existir para la mayoría de los marxistas ortodoxos los problemas revolucionarios en el plano teórico. Para los reformistas habían desaparecido del todo; pero también para los ortodoxos habían perdido la inmediatez con la que los había visto el autor del *Manifiesto comunista*, y se alejaban cada vez más en un futuro lejano y finalmente, del todo trascendente.³⁹ En este mundo actual, se había hecho costumbre practicar realmente la política que encontraba su expresión teórica en el revisionismo, y cuyas posiciones eran oficialmente condenadas por los congresos de partido, pero al fin y al cabo oficialmente aceptadas por los sindi-

³⁹ Véase la frase de Kautsky en su polémica con Bernstein, (*Bernstein y el programa socialdemócrata*): "Podemos dejar con toda tranquilidad al futuro la decisión sobre el problema de la dictadura del proletariado", frase que Lenin critica en 1917 en *El Estado y la revolución*.

catos. Al iniciarse a fines de siglo un nuevo periodo de desarrollo, este marxismo ortodoxo de la teoría pura, que había constituido la forma oficial de la doctrina marxista en la Segunda Internacional hasta el comienzo de la guerra, fracasó totalmente y se desmoronó al ponerse en la orden del día la cuestión de la revolución social del proletariado como problema terrenal y real en toda su amplitud. Pero ese desmoronamiento sólo era la consecuencia necesaria de un quebrantamiento interno que venía de mucho tiempo atrás.⁴⁰ Y es en esta época cuando vemos dibujarse en los diferentes países, y con mayor fuerza entre los marxistas rusos, el *tercer periodo de desarrollo*, que sus representantes más destacados suelen llamar de restauración del marxismo.

Las razones por las cuales se realizó y aún se realiza esta nueva transformación y evolución de la teoría marxista bajo aquella extraña ideología de la vuelta a la doctrina pura del marxismo original o verdadero, son tan fáciles de comprender como el carácter real de este proceso, oculto bajo este disfraz ideológico. Lo que teóricos como Rosa Luxemburgo en Alemania y Lenin en Rusia hicieron efectivamente y hacen todavía es rechazar las tradiciones del marxismo socialdemócrata del segundo periodo que hoy pesan “como una pesadilla” sobre las masas obreras cuya situación económica y social, objetivamente revolucionaria, no coincide desde hace tiempo con aquellas doctrinas evolutivas; ese rechazo era exigido, a su vez por las necesidades prácticas del nuevo periodo revolucionario de la lucha de clases del proletariado.⁴¹ La aparente resurrección de la teoría marxista original en la Tercera Internacional comunista, se explica sencillamente por el hecho de que en una nueva época revolucionaria los enunciados teóricos de los comunistas, que constituyen la expresión teórica de este movimiento, deben adoptar la misma forma expresamente revolucionaria que adopta el movimiento proletario. A esto se debe que hoy veamos cobrar fuerza nuevamente partes importantes del sistema marxista que en las últimas décadas del siglo XIX parecían casi olvidadas. En esta situación resultan también comprensibles las circunstancias en las que el cerebro de la revolución proletaria en Rusia escribió, pocos meses antes de la Revolución de Octubre, una obra cuya misión, según él, consistía, en primer lugar, en “*restablecer la verdadera doctrina marxista del Estado*”. La cuestión de la dictadura del proletariado había sido planteada como cuestión práctica, por los acontecimientos mismos. El que Lenin en un momento decisivo también planteara teóricamente este problema era la primera prueba del restablecimiento consciente de la íntima relación entre la teoría y la praxis en el marxismo revolucionario.⁴²

⁴⁰ Véase la "variante" que introduce Kautsky en la doctrina marxista de la dictadura en su último libro *La revolución proletaria y su programa* (ed. alemana, 1922, p. 196): "En su célebre artículo crítico sobre el programa del partido socialdemócrata dice Marx: '*Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se extiende el periodo de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo de transición política durante el cual el Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado.*'" Con base en la experiencia de los últimos años en materia de gobierno podemos hoy modificar esta frase en la forma siguiente: "*Entre el periodo del Estado puramente burgués y el del Estado democrático, puramente proletario, se extiende un periodo de transformación del uno en el otro. A este periodo corresponde también un periodo de transición política, durante el cual el gobierno, será, por regla general, una forma de gobierno de coalición.*"

⁴¹ Véase, para más detalles: Marx, *El Dieciocho Brumario*.

⁴² Esta relación dialéctica que se da en Lenin entre el teórico y el práctico se ve con la mayor claridad en las breves palabras finales a la primera edición de *El Estado y la revolución*, escritas el 30 de no-

Como parte esencial de esta gran tarea de restauración aparece también la reconsideración del problema de *marxismo y filosofía*. Desde un principio ha estado claro para nosotros su aspecto negativo: el menosprecio, hemos señalado antes, de los teóricos marxistas de la Segunda Internacional por todos los problemas filosóficos, desprecio que no es más que una *manifestación parcial* de la pérdida del carácter práctico-revolucionario del movimiento marxista que había encontrado su *expresión teórica general* en la atrofia simultánea del principio vivo materialista-dialéctico en el marxismo vulgar de los epígonos. Es cierto que Marx y Engels, como ya hemos mencionado, habían rechazado la idea de que su socialismo científico fuera aún una filosofía. Sin embargo, es relativamente fácil demostrar, y lo haremos sin dejar lugar a dudas, con base en las fuentes, que para estos dialécticos revolucionarios la oposición a la filosofía significaba algo totalmente distinto que para el marxismo vulgar ulterior. Nada más ajeno a Marx y Engels que la adhesión a una investigación puramente científica, sin supuestos ni carácter de clases, como la que finalmente reconocieron Hilferding y la mayoría de los demás marxistas de la Segunda Internacional.⁴³ Ahora bien, el socialismo científico de Marx y Engels, bien entendido, se opone aún más radicalmente a estas ciencias puras, incondicionales de la sociedad burguesa (economía, historia, sociología, etc.) que a la filosofía, en la que en otros tiempos encontró su máxima expresión teórica el movimiento revolucionario del tercer Estado.⁴⁴ Desde este punto de vista es admirable la sagacidad de estos marxistas de nuevo cuño, que, engañados por algunas expresiones conocidas de Marx y especialmente del Engels maduro, entienden por supresión de la filosofía: la sustitución de ella por un sistema de ciencias positivas, abstractas y no dialécticas. La oposición real entre el socialismo científico de Marx y todas las filosofías y ciencias burguesas, por lo contrario, reside sólo en esto: el socialismo científico es la expresión teórica de un proceso revolucionario que llegará a su fin con la abolición total de esas filosofías y ciencias burguesas al mismo tiempo que con la supresión de las condiciones materiales que han encontrado su expresión ideológica en estas filosofías y ciencias.⁴⁵

viembre de 1917 en Petrogrado: "La redacción de la segunda parte del folleto [dedicada a 'La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917'] habrá que aplazarla seguramente por mucho tiempo; es más agradable y provechoso vivir la 'experiencia de la revolución' que escribir acerca de ella."

⁴³ Véase, por el momento, lo que dice Marx en *Miseria de la filosofía* sobre las relaciones de los teóricos de la clase proletaria, o sea de los socialistas y comunistas, con las diferentes escuelas de economistas, es decir, con los representantes científicos de la burguesía, así como sobre el carácter del socialismo y del comunismo científico materialista en contraste con el socialismo y comunismo utópico y doctrinario: "Desde este momento la ciencia se vuelve producto consciente del movimiento histórico y deja de ser doctrinaria: se vuelve revolucionaria."

⁴⁴ Véase al respecto mis *Puntos claves de la concepción materialista de la historia*, ed. cit., p. 7 y ss.

⁴⁵ Más adelante demostraremos que la expresión "ciencia positiva" en Marx y Engels no tiene realmente otro significado que éste. Por el momento, dejemos que un marxólogo burgués muestre a los marxistas que sustentan la interpretación indicada su error catastrófico. En el libro del sueco Sven Helander *Marx y Hegel* (Jena, 1922), muy superficial y, además, plagado de burdos errores —el cual, sin embargo, en su conjunto, llega más lejos en la comprensión del aspecto filosófico del marxismo (que él llama de concepción socialdemócrata del mundo) que, en general, la crítica burguesa de Marx y el marxismo vulgar habitual—, se encuentran pertinentes indicaciones (p. 25 y ss.) en el sentido de que sólo se puede hablar de socialismo "científico" en los términos en que Hegel "critica a los críticos de la sociedad y les aconseja estudien la ciencia y aprendan a reconocer la necesidad y el fundamento del Estado, con lo cual podrían poner remedio a sus cavilaciones críticas". Este pasaje es muy característi-

Vemos, pues, que una reconsideración, incluso desde un punto de vista puramente teórico, del problema de *marxismo y filosofía* es absolutamente necesaria para restituir el sentido completo y verdadero de la doctrina marxista que ha sido deformado y trivializado por los epígonos. Desde luego, también aquí —de igual modo que en el problema de *marxismo y Estado*— la tarea teórica surge en realidad de las necesidades y exigencias de la praxis revolucionaria. En el periodo revolucionario de transición durante el cual el proletariado, después de tomar el poder, debe cumplir ciertas tareas revolucionarias, tanto en el terreno ideológico como en el político y económico, que continúan influyéndose entre sí, también la teoría científica del marxismo debe volver a ser —no en el sentido de un simple retorno, sino en el de un *desarrollo progresivo dialéctico*— lo que fue para los autores del *Manifiesto comunista*: una teoría de la revolución social que abarque todos los dominios de la vida social en su totalidad.

Para lograr esto, no sólo debe resolverse de un modo materialista-dialéctico “el problema del comportamiento del Estado frente a la revolución social y de la revolución social frente al Estado” (Lenin), sino igualmente “el problema del comportamiento de la ideología frente a la revolución social y de la revolución social con respecto a la ideología”. Al esquivar estas cuestiones *antes* de la revolución proletaria se favorece al oportunismo y provoca una crisis interna del marxismo, de igual manera como la actitud evasiva de los marxistas de la Segunda Internacional ante el problema revolucionario del Estado efectivamente favoreció el oportunismo y provocó una crisis interna en el campo marxista. El hecho de no tomar una posición concreta ante estos problemas ideológicos de transición puede, sin embargo, tener también consecuencias funestas prácticas *después* de la toma del poder por el proletariado, ya que estas confusiones y desacuerdos teóricos pueden dificultar mucho la realización oportuna y enérgica de las tareas que entonces se plantean en el terreno ideológico. Por esta razón, fundamentalmente, debe volver a plantearse, en la nueva época revolucionaria de la lucha de clases en la que hemos entrado ya, el gran problema capital de la relación entre la revolución proletaria y la *ideología*, tan descuidado por los teóricos socialdemócratas como el problema político-revolucionario de la dictadura del proletariado; y debe restituirse la concepción verdadera, es decir, la dialéctica-revolucionaria del marxismo original, también con respecto a esta cuestión. Pero esta tarea sólo puede realizarse si, en primer lugar, analizamos la cuestión de la cual Marx y Engels solían partir para estudiar el problema de la ideología: ¿qué relación guarda la *filosofía* con la revolución social del proletariado y la revolución social con la filosofía? El intento de encontrar, con base en indicaciones de los propios Marx y Engels, la respuesta que necesariamente se infiere de los principios de la dialéctica materialista marxista, nos llevará entonces a esta cuestión más amplia: ¿qué relación guarda el materialismo de Marx y Engels con la *ideología* en general?

co de los aciertos y defectos del libro de Helander. Las frases de Hegel, cuya fuente no indica Helander se encuentran efectivamente en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. Sin embargo, Hegel, en un sentido literal, no habla en este pasaje de la ciencia, sino de la filosofía. Por otra parte, para Marx, la importancia de la ciencia no radica —como radica la importancia de la filosofía para Hegel— en su reconciliación con la realidad, sino, por lo contrario, en la subversión de esta realidad. (Véase el pasaje de Miseria de la filosofía que citamos en la nota 43.)

¿Qué relación existe entre el socialismo científico de Marx y Engels y la filosofía? Ninguna, contesta el marxismo vulgar y añade que precisamente gracias al nuevo punto de vista materialista-científico del marxismo, el antiguo punto de vista idealista-filosófico ha sido totalmente refutado y superado. Todas las ideas y especulaciones filosóficas, según el marxismo vulgar, serían devaneos sin objeto y anidarían ya sólo como supersticiones en algunas cabezas debido a que la clase dominante tiene un interés muy real y terrenal en conservarlas. Una vez derribada la clase capitalista, al mismo tiempo se desvanecerían los residuos de estas quimeras.

Basta figurarse esta actitud cientifista frente a la filosofía en toda su superficialidad — tal y como hemos tratado de hacerlo antes— para reconocer inmediatamente que semejante solución del problema filosófico no tiene nada en común con el espíritu del moderno materialismo dialéctico de Marx. Pertenece totalmente a aquella época en que el “genio de la necedad burguesa”, Jeremías Bentham, anotó en su *Enciclopedia*, después de la palabra “religión”: “véase imaginaciones supersticiosas”.⁴⁶ Pertenece a la atmósfera intelectual, aún hoy bastante generalizada, pero espiritualmente propia de los siglos XVII y XVIII y que provocó el que Eugen Dühring escribiera en su filosofía que en la sociedad del futuro, construida de acuerdo con sus planes, no habría culto religioso; y que en un sistema social bien interpretado debería suprimirse todo lo que propiciara la magia clerical, y por lo mismo todos los elementos esenciales de los cultos.⁴⁷

La nueva concepción del mundo del materialismo dialéctico moderno que, según Marx y Engels, es la única científica, se opone rigurosamente a esta actitud puramente negativa y superficialmente racionalista ante fenómenos ideológicos como la religión, la filosofía, etc. Si queremos hacer resaltar este contraste en toda su profundidad, podemos decir: para el materialismo dialéctico moderno es esencial, en primer lugar, interpretar teóricamente y tratar prácticamente como realidades a las creaciones espirituales como la filosofía o cualquier otra ideología. Justamente con la lucha contra la realidad de la filosofía, Marx y Engels iniciaron su actividad revolucionaria en su primer periodo y, como nosotros mostraremos, si en tiempos posteriores cambió radicalmente su opinión sobre la relación entre la ideología filosófica y otras ideologías dentro de la realidad ideológica global, nunca dejaron de tratar a todas las ideologías, y en particular, la filosofía, como realidades y no como vanas quimeras.

Cuando Marx y Engels en los años 40 del siglo XIX emprendieron, primero en un plano teórico y filosófico, la lucha revolucionaria por la emancipación de la clase que “se halla en oposición no parcial con las consecuencias sino en oposición universal con los supuestos” de toda la organización social existente,⁴⁸ estaban convencidos de atacar con ello una parte sumamente importante de este estado social existente. Ya en el editorial del n. 79 de la *Kölnische Zeitung* (diario de Colonia) del año 1842, Marx había dicho: “la filosofía no está fuera del mundo de la misma manera que el cerebro no está fuera del hombre por la simple razón de que no está ubicado en el estómago”.⁴⁹ En el

⁴⁶ Véase al respecto lo que dice Marx de Bentham en *El Capital*, ed. esp. cit., t. I, cap. XXII, p. 514, nota 46.

⁴⁷ Véase, en cambio, la mordacidad de Engels en su polémica con Dühring (*Anti-Dühring*, ed. cit., pp. 315 y ss.)

⁴⁸ *Nachlass* (Obras póstumas), t. I, p. 397.

⁴⁹ *Ibid.*, t. I, p. 259.

mismo sentido también en su introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* —¡es decir, en el escrito del que Marx dijo 15 años más tarde, en su prefacio a la *Crítica de la economía política*, que en él había dado el paso definitivo a su ulterior punto de vista materialista!— que “la filosofía del pasado es parte de este mundo y es su complemento, aunque sea su complemento espiritual”.⁵⁰ Y el dialéctico Marx, en el momento en que pasa de la concepción idealista a la materialista, aclara expresamente que el error que comete el partido práctico en Alemania en aquel tiempo al *desdeñar* toda filosofía, es en el fondo tan grande como el que comete el partido teórico político al *no condenar* la filosofía como tal. Este último cree, en efecto, que desde el punto de vista filosófico, es decir con ayuda de las exigencias derivadas real o supuestamente de la filosofía, (como más tarde Lasalle, quien parte de Fichte) , puede combatir la realidad del mundo alemán tradicional y olvida que el punto de vista filosófico mismo forma parte del mundo alemán tradicional. Pero también el partido político práctico que cree “llevar a cabo la supresión de la filosofía al volverle la espalda y murmurar algunas frases banales de disgusto”, en el fondo, según dice Marx, es presa de la misma estrechez de criterio: tampoco considera “la filosofía parte de la realidad alemana”. Es decir, si el partido teórico cree “poder realizar (prácticamente) la filosofía sin suprimirla (teóricamente)”, igualmente equivocado está el partido práctico que desea suprimir (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente) —es decir, sin concebirla como realidad.⁵¹

Se ve claramente en qué sentido Marx ha sobrepasado ya en esta fase el punto de vista filosófico de sus años de estudiante (y de manera muy similar Engels en quien, como ambos han declarado más tarde muchas veces, por la misma época se realizó la misma evolución),⁵² y en qué sentido a un tiempo esta superación misma tiene aquí todavía un carácter filosófico. Las razones por las que podemos hablar de superación del punto de vista filosófico son de tres tipos:

1] el punto de vista teórico que adopta Marx ahora no se halla simplemente en oposición unilateral con las consecuencias, sino en contraste universal con los presupuestos de toda filosofía alemana tradicional que para él y para Engels, ahora como después, está suficientemente representada en la filosofía de Hegel;

2] entra en oposición no sólo con la filosofía, que no es más que la cabeza, el complemento sólo ideal del mundo existente, sino con la totalidad de este mundo;

3] y sobre todo, esta oposición no es sólo teórica sino al mismo tiempo práctico-activa. “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; pero de lo que se trata es de transformarlo”, dice Marx a modo de conclusión en la última de sus *Tesis sobre Feuerbach*. El carácter filosófico que sin embargo aún conserva todo esta superación del punto de vista puramente filosófico, se manifiesta claramente si consideramos una vez más, cuán poco se distingue esta nueva ciencia del proletariado que Marx ha puesto aquí en lugar de la filosofía idealista burguesa y que de hecho es radicalmente contraria en su tendencia y sus finalidades a la filosofía tradicional, res-

⁵⁰ Ibid., t. I, p. 390.

⁵¹ Ibid., t. I, pp. 390-91.

⁵² Véanse, por ejemplo, las observaciones que hace Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) C. Marx y F. Engels. Obras escogidas, ed. cit., t. I, p. 332.

pecto al carácter teórico de ésta. Toda la filosofía del idealismo alemán siempre había tenido, *también teóricamente*, la tendencia a ser más que una teoría, más que una filosofía, como podemos comprenderlo con base en su ya señalada relación dialéctica con el movimiento burgués práctico de su tiempo, como lo demostraremos más detalladamente en un trabajo ulterior. Incluso Hegel, en quien esta tendencia, característica de todos sus antecesores —Kant, Schelling y particularmente Fichte— parece haberse invertido, en realidad asigna también una tarea a la filosofía que en el fondo rebasa el terreno teórico propiamente dicho y, en cierto modo es práctica. Dicha tarea por otra parte no es, como en Marx, la de cambiar el mundo, sino por el contrario en reconciliar, mediante el concepto y el conocimiento, la razón como espíritu consciente de sí mismo con la razón como realidad existente.⁵³ Así como la filosofía idealista alemana de Kant a Hegel, al aceptar una tarea ideológica de esta índole (en la cual, como es sabido, el lenguaje común ve el carácter real de *cualquier filosofía*) no ha dejado de ser una filosofía, no parece tampoco justificado declarar que la teoría de Marx ya no es filosófica, únicamente porque ya no tiene que realizar sólo una tarea teórica, sino al mismo tiempo práctica revolucionaria. Sería más adecuado decir que el materialismo dialéctico de Marx y Engels, tal como se expresa en las once *Tesis sobre Feuerbach*, y en los demás escritos, publicados o inéditos, de aquella época,⁵⁴ por su carácter teórico

⁵³ Véase el prefacio de Hegel a su *Filosofía del derecho*, (ed. alemana de Meiner, pp. 15-6); también nuestras observaciones anteriores sobre Helander, en la nota 45.

⁵⁴ Aquí hay que tomar en cuenta, además de la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, que hemos citado varias veces, la crítica de *La cuestión judía* de Bauer, de 1843-44 y *La Sagrada Familia* de 1844 y, sobre todo, el gran ajuste de cuentas con la filosofía poshegeliana al que se dedicaron conjuntamente Marx y Engels en 1845 en el manuscrito de *La ideología alemana*. La importancia de esta obra para nuestro problema se muestra ya en el pasaje del prefacio a *La Sagrada Familia*, en el que los autores anuncian que en sus próximas obras darán su propia opinión y, al mismo tiempo, expondrán su actitud positiva respecto a "las nuevas doctrinas filosóficas y sociales". Lamentablemente, esta obra tan importante para un análisis exhaustivo del problema de las relaciones entre marxismo y filosofía, basado en las fuentes, como es sabido, no se ha publicado íntegramente hasta la fecha. Pero incluso las partes ya publicadas, particularmente "San Max" (en *Dokumente des Sozialismus*, t. p. 17 y ss.) y "El concilio de Leipzig" (*Archiv für Sozialwissenschaften*, t. XLVII, p. 773 y ss.), así como la información muy interesante de Gustav Mayer sobre las partes aún inéditas del manuscrito (véase su *Biografía de Engels*, ed. alemana, t. r, pp. 239-60) permiten comprender que justamente aquí se encuentra la formulación adecuada del principio materialista-dialéctico de Marx y Engels y no en el *Manifiesto comunista* o en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, que representan ese principio materialista poniendo el acento sobre un aspecto, es decir, dando preferencia al aspecto práctico revolucionario en un caso, o subrayando su importancia teórico-económica e histórica en otro. Con frecuencia se pasa por alto el hecho de que las célebres frases del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* sobre la concepción materialista de la historia sólo intentan proporcionar al lector el "hilo conductor en el estudio de la sociedad" que le sirvió a Marx para investigar en el campo de la economía política y que, por tal razón, no ha querido expresar en este lugar la totalidad de su nuevo principio materialista-dialéctico, aunque éste se deduce con toda claridad, tanto del contenido de estas observaciones como de su forma. Marx dice, por ejemplo, que en un periodo de revolución social los hombres toman conciencia del conflicto que ha surgido y entran en la lucha: la humanidad se plantea ciertas tareas sólo en determinadas condiciones, e incluso la misma época de revolución va acompañada de cierta forma de conciencia. Por tanto, la cuestión del *sujeto histórico* que lleva a cabo realmente esta transformación de la sociedad, sea con justa o falsa conciencia, ni siquiera se toca aquí. Así pues, si se quiere captar el principio materialista-dialéctico en su totalidad, es indispensable completar la descripción que da aquí Marx de su nueva concepción de la historia con los demás escritos de Marx y Engels, particularmente los textos, antes mencionados, del primer periodo (junto a *El Capital* y los escritos históricos más breves de su última época). Personalmente, he tratado de dar un paso en esta dirección con mi pequeño trabajo *Puntos claves de la concepción materialista de la historia*. [Después de haber escrito Korsch estas líneas, exactamente nueve años más tarde, fue publicada por

puede conceptuarse con toda justicia como filosofía; esto es, como una filosofía revolucionaria que se plantea la tarea, en cuanto filosofía, de llevar adelante realmente la lucha revolucionaria que se desarrolla simultáneamente en todas las esferas de la realidad social contra el estado social actual, en una determinada esfera de esa realidad: en la filosofía, a fin de conducir, al mismo tiempo que se llega a la abolición de toda la realidad social existente, a suprimir efectivamente la filosofía misma que es parte de ella, aunque sea como parte espiritual. Todo esto de acuerdo con la expresión de Marx: “No podéis suprimir la filosofía sin realizarla.”

Es obvio, por lo tanto, que para los revolucionarios Marx y Engels, que abandonaban el idealismo dialéctico de Hegel por el materialismo dialéctico, suprimir la filosofía no significaba en aquella época simplemente hacer de lado la filosofía. Y también si queremos darnos cuenta ahora de la posición ulterior de ambos ante la filosofía, debemos tomar como punto de partida y tener siempre presente que Marx y Engels eran ya dialécticos antes de ser materialistas. Se interpreta mal el sentido de su materialismo desde un principio y en forma peligrosa e irremediable, si se pasa por alto que el materialismo de Marx y Engels ha sido dialéctico desde el comienzo y que también posteriormente en contraste con el materialismo abstractamente científico-natural de Feuerbach y en contraste con todos los materialismos anteriores o posteriores burgueses y con el marxismo vulgar, siempre ha sido un materialismo histórico y dialéctico, es decir, un materialismo que comprende teóricamente y revoluciona prácticamente la totalidad de la vida histórica-social. De modo que era perfectamente posible, y de hecho así ha sucedido en el desarrollo ulterior del principio materialista de Marx y Engels, que la filosofía llegara a ser para ellos un elemento menos importante del desarrollo histórico-social en su totalidad, en comparación con la importancia que había tenido al principio. Sin embargo, para una concepción realmente dialéctico-materialista de la totalidad del proceso histórico era imposible —y, de hecho, jamás llegaron Marx y Engels a esto— que la ideología filosófica o incluso la ideología en general dejara de ser para ellos un elemento material de la realidad global, histórico-social (es decir, un elemento que debe ser comprendido en su realidad de acuerdo con una teoría materialista y que en su realidad debe ser transformado gracias a una praxis materialista).

De igual manera que el joven Marx opone su nuevo materialismo en sus *Tesis sobre Feuerbach*, no sólo al idealismo filosófico, sino con igual rigor a todo materialismo anterior, Marx y Engels han subrayado también en todos sus escritos ulteriores la oposición de su materialismo dialéctico al materialismo común, abstracto y no dialéctico, y particularmente han comprendido también que esa oposición tiene una importancia muy grande, precisamente para la interpretación teórica y el tratamiento práctico de la llamada realidad espiritual (ideológica).

“Efectivamente es mucho más fácil”, explica Marx con respecto a las representaciones ideales en general y al método de una historia de las religiones verdaderamente crítica en particular, “encontrar la esencia terrenal de una quimera religiosa mediante el análi-

primera vez en su lengua original *La ideología alemana* en el volumen y, de la edición de *Obras completas* de Marx y Engels conocida por la sigla de MEGA (Marx/Engels Gesamtausgabe), Berlín, 1932. (A su vez, la primera edición española íntegra de dicha obra apareció en Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, en traducción de Wenceslao Roces.)]

sis, que, por lo contrario, remontarse, partiendo de las respectivas condiciones de vida reales, a sus formas etéreas. Este último es el único método materialista y por lo tanto científico".⁵⁵ Una práctica revolucionaria que se limitara a una acción directa contra la esencia terrenal de las quimeras ideológicas y tratara de no ocuparse para nada de la transformación y abolición de las ideologías mismas, sería desde luego tan abstracta y poco dialéctica como un método de pensar teórico de este tipo que, a la manera de Feuerbach, se limite a reducir todas las representaciones ideológicas a su núcleo material, terrenal.

Al adoptar esta actitud abstracta y negativa frente a la realidad de la ideología, el marxismo vulgar comete un error muy similar al que cometían aquellos teóricos del proletariado que, en tiempos pasados y recientes, han intentado derivar del conocimiento marxista del condicionamiento económico de las relaciones jurídicas, las formas de Estado y cualquier acción política, la enseñanza de que el proletariado podía y debía limitarse a la acción directa, económica.⁵⁶

Es de sobra conocido con qué mordacidad Marx se ha enfrentado a semejantes tendencias, especialmente en su polémica con Proudhon, pero en general a todas. Cada vez que, en diferentes épocas de su vida, encontró esa opinión (que sobrevive aún en el actual sindicalismo), subrayaba muy enérgicamente que este "menosprecio trascendental" del Estado y la acción política, no es materialista en absoluto y que, por lo tanto, es

⁵⁵ Véase *El Capital*, ed. esp. cit., t. I, p. 303, nota 4 y la tesis IV sobre Feuerbach que coincide totalmente con lo dicho allí. Es fácil comprender que lo que Marx llama aquí único método materialista, y por lo tanto científico, es precisamente el dialéctico-materialista, en contraste con el defectuoso método abstracto-materialista. Véase además, a este respecto, las observaciones de Engels en su carta a Mehring, del 14 de julio de 1893, sobre el punto que falta en el método materialista que Mehring aplica en "La leyenda sobre Lessing" y en el que "tampoco ni Marx ni yo hemos hecho bastante hincapié en nuestros escritos". "En lo que nosotros más insistíamos y no podíamos dejar de hacerlo así era en derivar las ideas políticas, jurídicas, etc., y los actos originados por ellas, de los hechos económicos básicos. Y, al atender al contenido, hemos desatendido el aspecto formal; es decir, el proceso de formación de estas ideas, etc." Más adelante veremos que la crítica a que Engels somete aquí sus propios escritos y los de Marx sólo se aplica en realidad en un grado mínimo al método que ellos emplearon. La unilateralidad que aquí se critica se encuentra con mucho menos frecuencia en Marx que en Engels, y aun en éste no tantas veces como se podía suponer al leer esta severa autocritica. Hay que señalar, además, que, en sus escritos ulteriores, movido por el temor de no haber tomado bastante en cuenta la forma, Engels cae a veces en considerarla de un modo erróneo, no dialéctico. Nos referimos a todos aquellos pasajes del *Anti-Dühring*, del Feuerbach y particularmente de sus últimas cartas recopiladas por Bernstein (en *Dokumente des Sozialismus*, t. u, p. 65 y ss.) que se ocupan del "campo de aplicación de la concepción materialista de la historia", pasajes en los que Engels tiende a cometer el mismo error que Hegel había caracterizado en el apéndice al párrafo 156 de su *Enciclopedia*, como un "comportamiento totalmente irracional". En términos hegelianos: desciende de las alturas del concepto al volver a las categorías de reacción, acción recíproca, etc

⁵⁶ Esta opinión halla una expresión muy característica en los argumentos con los que Proudhon, en su conocida carta a Marx de mayo de 1846, trata de explicarle la forma cómo él se plantea ahora el problema: "Devolver a la sociedad, mediante una combinación económica, las riquezas que se le han extraído por otra combinación económica; es decir, volver la teoría de la propiedad en economía política contra la propiedad, y crear de esta manera lo que ustedes, los socialistas alemanes, llaman comunidad de bienes." Marx, por el contrario, aunque aún no había elaborado su ulterior punto de vista materialista, ya se había dado cuenta de la relación dialéctica que obliga a plantear y resolver los problemas económicos políticamente, tanto en la teoría como en la práctica. Véase al respecto, por ejemplo, la carta a Ruge de septiembre de 1843, en la que Marx contesta a los "socialistas extremistas", según los cuales las cuestiones políticas, como la diferencia entre el sistema estamental y el sistema representativo, "son indignas", observando dialécticamente que "esta cuestión, en definitiva, sólo expresa de un modo político la diferencia entre el reino del hombre y el reino de la propiedad privada".

teóricamente insuficiente y de consecuencias funestas en la práctica.⁵⁷ Y esta concepción dialéctica de la relación entre economía y política ha llegado a ser a tal grado un elemento fundamental de la teoría marxista, que tampoco el marxismo vulgar de la Segunda Internacional pudo negar su existencia *in abstracto*, aunque *in concreto* haya podido ignorar los problemas de la transición política revolucionaria. Entre los marxistas ortodoxos no hubo uno solo que sostuviera, también en principio, que el interés teórico y práctico por las cuestiones políticas fuera para el marxismo un punto de vista superado. Este tipo de afirmaciones se dejaba para los sindicalistas, que, por cierto, también se remitían a Marx en algunos casos, pero al menos jamás pretendieron que se les llamara marxistas ortodoxos. En cambio, con respecto a las realidades ideológicas muchos buenos marxistas adoptaron y adoptan, teórica y prácticamente, un punto de vista que puede situarse enteramente en el mismo plano que el punto de vista sindicalista acerca de las realidades políticas.

Los mismos materialistas que, ante el rechazo sindicalista de la acción política, exclaman con Marx que el movimiento social no excluye el movimiento político, y que frente al anarquismo han insistido tantas veces en que después de la revolución victoriosa del proletariado y, pese a todos los cambios que ha de sufrir el Estado burgués, subsistirá durante mucho tiempo la realidad política; estas mismas personas sienten un desprecio trascendental, típicamente anarcosindicalista, cuando se les dice que ni el movimiento social de la lucha de clase proletaria por sí solo, ni conjuntamente el movimiento social y el político, pueden sustituir o volver superfluo el movimiento *espiritual* que debe realizarse en el terreno ideológico. Y aún hoy en su mayoría los teóricos marxistas probablemente conciben la realidad de esos hechos llamados espirituales en un sentido puramente negativo, enteramente abstracto y no dialéctico, en vez de aplicar de manera consecuente, también, a este aspecto de la realidad global social, el único método materialista y por lo tanto científico que Marx y Engels tanto pugnaron por inculcarles. En vez de concebir junto a la vida social y política, la vida espiritual, y junto al ser y devenir sociales, en el sentido más amplio de la palabra (como economía, política, derecho, etc.), la conciencia social en sus diferentes manifestaciones, como elemento integrante de la realidad social total, aunque como elemento ideal (o “ideológico”); en vez de esto, se caracteriza la conciencia de modo totalmente abstracto y, en el fondo, metafísico-dualista, como el reflejo de un proceso evolutivo material que, en definitiva, es lo único que se considera real, reflejo totalmente independiente, o, por lo menos, relativamente independiente, pero dependiente en última instancia de dicho proceso evolutivo material.⁵⁸

Si ello es así, el intento teórico de restablecer el método materialista-dialéctico, el único científico para Marx, en la interpretación y el tratamiento de las realidades *ideológicas*, debe tropezar con dificultades aún mayores que las que estorbaron el restablecimiento de la verdadera teoría materialista y dialéctica, profesada por el marxismo en el problema del Estado: ciertamente, la trivialización del marxismo que se produjo en la posición de los epígonos respecto al *Estado y la política*, consistía únicamente en esto:

⁵⁷ Véanse en particular las últimas páginas de *Miseria de la filosofía*.

⁵⁸ Respecto al problema de saber hasta qué punto Engels, en sus últimos años, hizo ciertas concesiones a este modo de ver las cosas, consúltese supra, nota 55.

en que los teóricos y publicistas más destacados de la Segunda Internacional no se habían ocupado suficientemente en forma concreta de los problemas políticos más importantes de la transición revolucionaria. Sin embargo reconocieron, al menos *in abstracto*, e incluso subrayaron en sus largas luchas (primero contra los anarquistas y después contra los sindicalistas), que —según la concepción materialista de la historia— no sólo la estructura económica de la sociedad, base material, en última instancia, de todos los demás fenómenos histórico-sociales, sino también el Derecho y el Estado, la supraestructura jurídica y política, son una *realidad* y que, por consiguiente, no pueden ser ignorados o puestos al margen, como hacen los anarcosindicalistas, sino que han de ser transformados mediante una revolución política. Por el contrario, hasta la fecha, muchos marxistas vulgares siguen sin reconocer, ni siquiera *in abstracto*, la realidad de las formas de conciencia social y del proceso de la vida espiritual. Apoyándose en ciertas expresiones de Marx y particularmente de Engels,⁵⁹ se presenta, en cambio, toda la *estructura espiritual (ideológica) de la sociedad como una realidad apariencial* que sólo existe como error, o imaginación, o ilusión en las cabezas de los ideólogos, pero que en ninguna parte tiene un objeto real.

Lo anterior se supone válido, por lo menos, para todas las ideologías llamadas “elevadas”. Según esto, también las representaciones políticas y jurídicas tienen un carácter irreal, ideológico, pero siquiera aún se refieren a algo real, es decir, a instituciones políticas y jurídicas que constituyen la supra-estructura de la sociedad correspondiente. En cambio, las representaciones ideológicas “más elevadas” (las ideas religiosas, estéticas, filosóficas de los hombres) no corresponderían a ningún objeto real. Si queremos llevar al extremo este modo de pensar, con el fin de hacerlo más claro, podríamos decir que para él prácticamente hay tres grados de realidad: 1] la economía, única y verdadera realidad en última instancia, en modo alguno ideológica; 2] el Derecho y el Estado, ya no tan reales, y, hasta cierto punto, con un carácter ideológico; y 3] la ideología pura, totalmente sin objeto e irreal (el “absurdo puro”).

Para restablecer teóricamente las consecuencias reales que aporta el principio dialéctico-materialista a la interpretación de las realidades espirituales, se impone, en primer lugar, la necesidad de hacer algunas precisiones, sobre todo terminológicas. La cuestión que hay que aclarar en seguida, es la de cómo concebir, desde el punto de vista dialéctico-materialista, la relación entre la conciencia y su objeto. Terminológicamente debe observarse, ante todo, que a Marx y Engels no se les ocurrió nunca caracterizar la conciencia social ni el proceso de vida espiritual, como simple ideología.

Ideología es sólo la conciencia falsa, especialmente la que atribuye a una manifestación parcial de la vida social una existencia independiente; por ejemplo: las representaciones jurídicas y políticas que consideran al Derecho y al Estado como potencias

⁵⁹ Como es sabido, en su último periodo Engels ha afirmado (en su carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1850), con respecto a las "esferas ideológicas más elevadas" como la religión, la filosofía, etc., que dichas esferas contienen ciertos elementos prehistóricos de "estupidez primitiva". Y en sus *Teorías sobre la plusvalía* (I, 44) [*Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1945], también Marx habla de la filosofía de un modo similar, puramente negativo en apariencia.

independientes situadas por encima de la sociedad.⁶⁰ Por lo contrario, en el pasaje en el que Marx ha dado las indicaciones terminológicas más precisas,⁶¹ dice explícitamente que el conjunto de las relaciones materiales que Hegel llamaba la sociedad civil, las relaciones sociales de producción (la estructura económica de la sociedad), forman la base real sobre la que se levanta, por una parte, la supraestructura jurídica y política, y a la que corresponden, por otra, ciertas formas de conciencia social. Entre estas formas de conciencia social, tan reales en la sociedad como el Derecho y el Estado, figuran sobre todo el fetichismo de la mercancía o el valor, analizados por Marx y Engels en la *Crítica de la economía política*, así como los demás conceptos económicos derivados de él. Ahora bien, la concepción de Marx y Engels se caracteriza, precisamente, por el hecho de que ellos nunca consideran como ideología esta ideología económica fundamental de la sociedad burguesa. De acuerdo con la terminología de Marx y Engels, solamente pueden ser ideológicas las formas de conciencia jurídicas, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas y tampoco éstas, como veremos más adelante, lo son necesariamente, sino únicamente en determinadas circunstancias que ya hemos señalado. Esta posición especial de las formas económicas de conciencia muestra muy claramente la diferente concepción de la filosofía, por la que el materialismo dialéctico ya maduro del último periodo se distingue del que, aún no totalmente desarrollado, se encontraba en su primera fase.

La crítica teórica y práctica de la filosofía ocupa el segundo lugar, o incluso el tercero, cuarto o penúltimo, en la crítica teórica y práctica de la sociedad a la que se entregan Marx y Engels. La “filosofía crítica”, que todavía era la tarea esencial para el Marx de los *Anales franco-alemanes*,⁶² se ha transformado en una crítica más radical de la sociedad, es decir, que toma las cosas por su raíz,⁶³ y se basa en la “crítica de la economía política”. El crítico del que antes se decía que “partiendo de cualquier forma de la conciencia teórica y práctica, puede exponer, a partir de las formas propias de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber ser y objetivo final,⁶⁴ se ha dado cuenta de que, tanto las relaciones jurídicas y formas de Estado, como las formas de conciencia social, no pueden ser comprendidas por ellas mismas, ni tampoco por el desarrollo general del espíritu humano (como pretende la filosofía hegeliana y poshegeliana), sino que por el contrario, hunden su raíz en las condiciones materiales de existencia que forman “la base material, o por así decirlo, el esqueleto”, de toda la organización so-

⁶⁰ Véanse, particularmente, las observaciones de Engels sobre el Estado en su *Feuerbach* (C. Marx y F. Engels, Obras escogidas. Ed. esp. cit., t. si, p. 368).

⁶¹ Véase el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (C. Marx y F. Engels, Obras escogidas. Ed. cit., t. pp. 332-33). Una recopilación muy cuidadosa de todo el material filológico y terminológico sobre esta cuestión se encuentra en el libro del marxólogo burgués, Hammacher, *El sistema filosófico-económico del marxismo* (1909), particularmente las pp. 190-206 (ed. alemana). Hammacher se distingue de otros críticos burgueses de Marx por el hecho de que en su examen de este problema se preocupa por lo menos de consultar todas las fuentes, mientras que otros, como Tönnies o Barth se dedican a descifrar únicamente expresiones o frases aisladas de Marx.

⁶² Véase la carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843.

⁶³ Así define Marx la palabra 'radical' en su trabajo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, "Introducción", ed. esp. cit., p. 10.

⁶⁴ Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843.

cial.⁶⁵ Por tanto, una crítica radical de la sociedad burguesa no puede ya fundarse en “cualquier” forma de la conciencia teórica y práctica, como escribía Marx todavía en 1843,⁶⁶ sino que debe partir de aquellas formas de conciencia que han encontrado su expresión científica en la economía política de la sociedad burguesa. La crítica de la economía política ocupa así el primer lugar, tanto en la teoría como en la práctica. Pero no por esto, esta forma más radical y profunda de la crítica teórica y prácticamente revolucionaria de la sociedad, efectuada por Marx, deja de ser una crítica de la sociedad burguesa en su totalidad y, por ende, también de todas sus formas de conciencia. Por lo tanto, aunque Marx y Engels, en apariencia sólo raras veces e incidentalmente, llevan a cabo la crítica de la filosofía en su madurez, en verdad tampoco la descartan entonces sino que más bien la ejercen de una manera aún más profunda y radical.

Para demostrar lo anterior, basta restablecer el significado plenamente revolucionario de la crítica de la economía política en Marx, frente a ciertas ideas erróneas, hoy muy extendidas, acerca de dicha crítica. Al mismo tiempo, esto permitirá igualmente fijar su lugar en el sistema de la crítica marxista de la sociedad, a la vez que su relación con la crítica de ideologías como la filosofía.

Es un hecho generalmente reconocido que la crítica de la economía política, esto es, el elemento teórico y prácticamente más importante de la crítica marxista dialéctico-materialista de la sociedad, es tanto una crítica de ciertas formas de la conciencia social de la época capitalista como una crítica de sus relaciones materiales de producción. Incluso la “ciencia científica” pura y sin supuestos del marxismo vulgar ortodoxo, reconoce enteramente este hecho. El conocimiento científico de las leyes económicas de una sociedad muestra al mismo tiempo, según Hilferding (véase p. 40 en que se cita a Hilferding), “los factores determinantes que rigen *la voluntad de las clases de esa so-*

⁶⁵ Véanse el prólogo y la introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed. cit., p. 333.

⁶⁶ Incluso en 1843 esta frase no expresaba de un modo totalmente exacto la verdadera concepción de Marx. En la misma carta a Ruge, de septiembre de 1843, de la que se han extraído las palabras citadas, Marx explica, pocas líneas antes, que las cuestiones de que se ocupan los representantes del principio socialista se refieren a la realidad del verdadero ser humano; pero, junto a esto, es necesario criticar también el otro aspecto de este ser: la existencia teórica, o sea la religión, la ciencia, etc. En este sentido, se puede resumir la evolución del pensamiento de Marx en la forma siguiente: primero critica la religión filosóficamente; luego la religión y la filosofía políticamente y, por último, critica la religión, la filosofía, la política y todas las demás ideologías, desde el punto de vista económico. Los siguientes textos marcan las diferentes etapas de esta evolución: 1] observaciones de Marx en el prólogo a su disertación filosófica (crítica filosófica de la religión); 2] observaciones sobre Feuerbach en su carta a Ruge del 13 de marzo de 1843: “Sólo hay un punto en el que los aforismos de Feuerbach me parecen erróneos. Feuerbach hace demasiado hincapié en la naturaleza y muy poco en la política. Y, sin embargo, ésta es la única alianza que puede permitir a la filosofía actual llegar a ser una verdad.” Aquí también se puede tomar en cuenta el conocido pasaje de la carta de Marx a Ruge, de septiembre de 1843, que hemos citado varias veces, y en el que se dice que la filosofía se ha “secularizado” y que, por tanto, “la conciencia filosófica misma se halla comprometida en la lucha, no sólo exteriormente sino también íntimamente”; 3] los pasajes de *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, “Introducción”, según los cuales “la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político” es “un problema fundamental de la época moderna”; pero justamente este problema planteado “por la realidad político-social moderna”, se halla situado necesariamente fuera del statu quo de la filosofía alemana del derecho y el Estado, incluso en su versión “más consecuente, más rica y última”, o sea la de Hegel. (Véase en alemán Nachlass, t. I, p. 68; Dokument des Sozialismus, t. pp. 396-97; Nachlass, t. I, p. 380; Nachlass, t. I, pp. 388-89, 391.)

ciudad”, y, por tanto, en este sentido, es también una “política científica”. Sin embargo, pese a esta relación entre economía y política, en la perspectiva totalmente abstracta y nada dialéctica del marxismo vulgar, la crítica marxista de la economía política sólo cumple como “ciencia” una función puramente teórica: Critica los errores científicos de la economía política burguesa, clásica o vulgar. En cambio, el partido político obrero utiliza los resultados de esa investigación crítico-científica para sus fines prácticos que, en última instancia, se orientan hacia la subversión de la estructura económica real de la sociedad capitalista, las relaciones materiales de producción (y, ocasionalmente, los resultados de este marxismo son vueltos, en la práctica, contra el partido obrero mismo, como hacen por ejemplo Simjovitch o Paul Lensch) .

El defecto principal de este socialismo vulgar consiste en su apego “nada científico”, para decirlo en términos marxistas, al realismo ingenuo con que el llamado sentido común, este metafísico “de la peor especie”, así como la ciencia positiva usual de la sociedad burguesa, trazan una tajante línea divisoria entre la conciencia y su objeto. Se les escapa totalmente que esta separación, que ya sólo tiene un valor relativo para el punto de vista trascendental de la filosofía crítica,⁶⁷ es superada totalmente por la concepción dialéctica.⁶⁸ En el mejor de los casos, creen que esto ha podido ocurrir en la

⁶⁷ Particularmente instructivas resultan en este sentido las observaciones de Lask en el capítulo II de su *Filosofía del derecho*, editada en homenaje a Kuno Fischer. t. II, p. 28 y ss.

⁶⁸ Es lo que ilustra perfectamente *De la guerra*, obra del filósofo de la guerra, general Karl von Clausewitz, quien estaba profundamente influido por el espíritu y el método de la filosofía idealista alemana. En el capítulo III del libro II, Clausewitz analiza si es más correcto hablar del arte de la guerra o de la ciencia de la guerra y llega a la conclusión de que "es más correcto decir arte de la guerra". Sin embargo, no se da por satisfecho con esto. Examinando más profundamente la cuestión explica que la guerra "no es ciencia ni arte en el sentido estricto de la palabra" y que, en su forma moderna, tampoco es un "oficio" (como en tiempos de los condottieri). Antes bien, en una concepción realista, la guerra es "un acto del trato humano". "Decimos, pues, que la guerra no pertenece al dominio de las artes ni al de las ciencias sino al de la vida social. Es un conflicto de grandes intereses que se resuelve de modo sangriento, y sólo en esto se distingue de los demás conflictos. Sería mejor compararla con el comercio que con cualquier arte, pues el comercio es también un conflicto de intereses y actividades humanas, y está mucho más cerca aún de la política que, a su vez, puede considerarse —al menos en parte— como una especie de comercio en gran escala. Además, la política es la matriz en la que se gesta la guerra; en ella se esbozan rudimentariamente sus lineamientos de la misma manera que las propiedades de los seres vivos se ocultan en sus embriones" (primera edición alemana, 1832, t. I, p. 143; edición de Schlieffen, p. 94). No faltará algún pensador científico positivista moderno, encerrado en rígidas categorías metafísicas, que desee objetar en este punto que el célebre autor ha confundido aquí el objeto de la ciencia de la guerra con esta ciencia misma. Sin embargo, Clausewitz sabía perfectamente lo que es una ciencia en el sentido ordinario y no dialéctico. Aclara expresamente que el objeto de lo que el lenguaje corriente llama arte, o bien ciencia de la guerra, no puede ser objeto de un arte o una ciencia "en el verdadero significado de los términos", ya que aquí no se trata de una materia inerte, como en las artes mecánicas (o en las ciencias), ni tampoco de un "objeto vivo pero pasivo y dócil", como en las artes (o ciencias) ideales, sino de un objeto "vivo que reacciona". Sin embargo, un objeto de esta índole, como todo objeto no trascendente, puede "ser explicado y más o menos expuesto en su conexión interna por una investigación del espíritu, y esto basta para realizar el concepto de teoría". La similitud de este concepto de teoría de Clausewitz con el de ciencia en el socialismo científico de Marx y Engels es tan grande que no necesita comentarios. Pero, al mismo tiempo no debe sorprendernos, ya que ambos conceptos derivan de la misma fuente: de la idea de ciencia y de filosofía dialéctica de Hegel. Por cierto, las glosas de los epígonos de Clausewitz sobre este punto de la teoría de su maestro recuerdan, de manera sorprendente por su tono y contenido, las observaciones correspondientes de ciertos marxistas científicos modernos sobre la teoría de Marx. Citemos, a este respecto, algunas frases del prefacio de Schlieffen (p. IV) a su edición del libro *De la guerra*: "Clausewitz no ha puesto en duda el valor de una sana teoría en sí; su libro testimonia, a cada momento, su afán de conciliar la teoría con la vida real. Esto explica en parte el predominio de este modo de pensar filosófico

dialéctica idealista de Hegel y que justamente en esto ha consistido la “mistificación” que, según Marx, ha sufrido la dialéctica “en manos de Hegel”, mistificación que habría sido extirpada de la forma racional de esta dialéctica, o sea de la dialéctica materialista de Marx. En verdad, Marx y Engels, como demostraremos más adelante, estaban tan lejos de una concepción metafísica (dualista) de la relación entre la conciencia y la realidad —y no sólo en su primer periodo, filosófico, sino también en el segundo, científico y positivo— que ni siquiera pensaron en la posibilidad de que sus palabras pudieran interpretarse en esta forma funesta, y por lo mismo, las expresiones aisladas (que pueden corregirse tan fácilmente con la ayuda de centenares de otras!) que han dado lugar a este tipo de malentendidos. Pero haciendo abstracción de toda filosofía, está perfectamente claro que *sin esta coincidencia de conciencia y realidad*, que caracteriza a la dialéctica materialista como a cualquier otra dialéctica —y que tiene por consecuencia el que las relaciones materiales de producción de la época capitalista sólo sean lo que son en relación con las formas de conciencia en que se reflejan, tanto en la conciencia precientífica como en la científica (burguesa) de esa época—, estas formas de conciencia no podrían existir en realidad. Sin esta coincidencia, *una crítica de la economía política, jamás hubiera podido llegar a ser el elemento más importante de una teoría de la revolución social*. De allí se deduce también, inversamente, que según los teóricos marxistas para los que el marxismo no era ya esencialmente una teoría de la revolución social, muy consecuentemente, tenía que salir sobrando también esa concepción dialéctica de la conciencia y la realidad y, por tanto, tenía que parecerles finalmente falsa (no científica) en el plano teórico.⁶⁹

Es necesario tener presente, siempre, a quién se dirigen Marx y Engels en los diferentes periodos de su actividad revolucionaria teórico-práctica, al hacer sus observaciones (por lo general sólo se trata de observaciones incidentales, sobre todo en la madurez) acerca de la relación entre la conciencia y la realidad, tanto en la economía como en las esferas superiores de la política y la jurisprudencia y en las aún más elevadas del arte, la religión y la filosofía. Dichas observaciones son muy distintas, según se dirijan contra el método idealista y especulativo de Hegel y los hegelianos, o contra “el método vulgar, que ha vuelto a ponerse de moda”, y esencialmente metafísico —wolffiano—, que, después de la “denuncia del concepto especulativo” por Feuerbach, había vuelto a propagarse en el nuevo materialismo científico-natural de los Büchner, Vogt, Moles-

que no siempre satisface al lector actual." ¡Como se ve, durante la segunda mitad del siglo XIX no sólo el marxismo fue vulgarizado!

⁶⁹ Este nexo entre el espíritu no revolucionario y la incompreensión total del carácter dialéctico de la crítica marxista de la economía política es patente, sobre todo, en E. Bernstein. Su estudio sobre la teoría del valor (en *Dokumente des Sozialismus*, 1905, t. v, p. 559) termina con esta frase que, puesta en relación con el verdadero sentido de la teoría del valor de Marx, resulta conmovedora: "Nosotros (!) investigamos hoy las leyes de la formación del precio de un modo más directo, sin enmarañarlas en esa cosa metafísica llamada 'valor'."

De la misma manera que para los idealistas del socialismo, partidarios de la vuelta a Kant u otros, el ser y el deber ser vuelven a disociarse. Véase al respecto la crítica ingenua de Helander en su *Marx y Hegel* (p. 26): "En su mayoría los hombres suelen pensar de un modo natural (!) en forma kantiana; es decir, establecen una diferencia entre el ser y el deber ser." Y en este contexto cabe citar la observación de Marx sobre John Locke en su *Contribución a la crítica de la economía política* (ed. alemana, p. 62) cuando dice que este penetrante filósofo burgués "demostró, en una de sus obras, que la razón burguesa es la razón humana normal".

chott y, ateniéndose al cual “los economistas burgueses escribieron también sus gruesos e incoherentes libros”.⁷⁰ Marx y Engels, desde un principio, sólo necesitaron aclararse a sí mismos el primero de esos dos métodos: el método dialéctico hegeliano. Jamás dudaron de que necesitaban partir de él. El problema, para ellos, sólo estribaba en saber qué modificaciones debía sufrir dicho método, cuando ya no era, como en Hegel, el método de una concepción del mundo, secretamente materialista, pero externamente idealista, sino que debía servir de órgano a una concepción expresamente materialista de la historia y de la sociedad.⁷¹ Ya Hegel había enseñado que el método (filosófico-científico) no es una mera forma del pensamiento, indiferente al contenido al que se aplica, sino que es sólo “la construcción del Todo elevada a su esencialidad pura”. Y el propio Marx había expresado lo mismo en un escrito de juventud: “La forma no tiene valor si no es la forma de su contenido”.⁷² Así, pues, se trataba, para hablar ahora de Marx y Engels en una perspectiva lógico-metodológica, de “elaborar el método dialéctico, libre de sus envolturas idealistas, en la forma sencilla, en que deviene la única forma correcta del desarrollo del pensamiento”.⁷³ De este modo, frente a la forma abstracta y especulativa en que Hegel había dejado el método dialéctico, y en que había sido desarrollado de manera aún más abstracta y formal por las diferentes escuelas hegelianas, Marx y Engels formulan expresiones tan rigurosas como éstas: Todo pensamiento no es más que “la transformación de percepciones y representaciones en conceptos”; por tanto, todas las categorías del pensamiento, incluyendo las más generales, no son más que “relaciones abstractas, unilaterales de un todo concreto y vivo ya dado”; y, sin embargo, el objeto captado por el pensamiento como real “sigue existiendo,

⁷⁰ La mejor descripción de toda esta situación metodológica se encuentra en el segundo de los dos artículos de Engels, publicados el 6 y el 20 de agosto de 1859, en el semanario londinense en alemán *Das Volk*, a propósito de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx que acababa de ser publicada. Estos trabajos fueron reproducidos en el volumen IV de *Dokumente des Sozialismus* (1900). Hoy son asequibles en el *Breviario* de Federico Engels de Ernst Drahn (1920), p. 113 y siguientes. [En español se encuentran en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, 1951, t. II, pp. 336-45.] Allí se encuentran las observaciones que hemos citado y otras en el mismo sentido (pp. 340-41, ed. esp. cit.) (“Parecía como si hubiese vuelto a instaurarse en las ciencias el reinado de la vieja metafísica con sus categorías inmutables”; “en una época en la que el contenido positivo de la ciencia predominaba sobre su aspecto formal”, al “ponerse de moda” las ciencias naturales “volvió a echar raíces también la vieja manera metafísica de discurrir, hasta caer en la extrema vulgaridad de un Wolff”; “la angosta mentalidad filisteica de los tiempos prekantianos vuelve a presentársenos, reproducida hasta la más extrema vulgaridad”; “el envarado pencho del común burgués”, etc.)

⁷¹ Sobre esta distinción de las relaciones entre la concepción de la historia de Hegel y Marx por un lado y las relaciones entre el método lógico de Hegel y Marx por otro, consúltese Engels, op. cit., p. 343 (ed. esp.).

⁷² Véase *Debates sobre el proyecto de ley para reprimir los robos de leña* (Nachlass, t. I, p. 319). La frase de Hegel, mencionada en el texto, (tomada de la *Fenomenología del espíritu*) se cita y comenta, más detalladamente también en mis *Puntos clave* (p. 38 y ss.). La incapacidad de comprender esta relación de identidad entre la forma y el contenido distingue el punto de vista trascendental, que considera el contenido como empírico e histórico y la forma como necesaria y universalmente válida, desde el punto de vista (idealista o materialista) dialéctico, para el cual la forma como tal se halla comprometida en la caducidad de lo empírico e histórico y, con ello, se incorpora a “los sufrimientos de la lucha”. En este punto se ve muy claramente cómo se relacionan la democracia pura y la filosofía pura trascendental.

⁷³ Véase Engels, op. cit., p. 342 (ed. esp.). Para Engels la elaboración de este método en que descansa la crítica de la economía política llevada a cabo por Marx es “un resultado que apenas merece en importancia con respecto a la concepción materialista fundamental”. Véanse, además, las observaciones del propio Marx en el posfacio a la segunda edición de *El Capital* (1873).

ahora como antes, con su autonomía fuera de la mente”.⁷⁴ Cuán lejos permanecieron siempre Marx y Engels del modo de pensar no dialéctico que enfrenta a la realidad inmediatamente dada, el pensamiento, la percepción, el conocimiento y la comprensión de esta realidad como esencias autónomas dadas también inmediatamente, puede verse claramente en una frase de la obra polémica de Engels contra Dühring que es doblemente demostrativa, ya que, como es sabido, según una interpretación muy extendida, Engels, en contraste con su amigo Marx, más versado en filosofía, se había consagrado tardíamente a la elaboración de una concepción del mundo totalmente materialista-naturalista. Sin embargo, justamente en un escrito del último periodo de este Engels, encontramos que, inmediatamente después de caracterizar el pensamiento y la conciencia como productos del cerebro humano y al hombre mismo como un producto de la naturaleza, denuncia inequívocamente la concepción puramente “naturalista” que toma la conciencia, el pensamiento “como algo dado, opuesto de antemano al ser, a la naturaleza”.⁷⁵

Para el método no abstracto-naturalista sino dialéctico y, por lo tanto el único científico, del materialismo de Marx y Engels, la conciencia precientífica y extracientífica, así como la misma conciencia científica,⁷⁶ no *se enfrentan* independientemente al mundo natural, y menos aún al histórico-científico, sino que se integran en él como una parte real, efectiva “aunque espiritual e ideal”, de ese mundo natural e histórico-social. En esto radica la primera diferencia específica entre la dialéctica materialista de Marx y Engels y la dialéctica idealista de Hegel; ahora bien, éste también había declarado que la conciencia teórica del individuo no puede “saltar” por encima de su tiempo, de su mundo presente, pero por otra parte había situado mucho más al mundo en la filosofía que a la filosofía en el mundo. Con esta primera diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxista se relaciona estrechamente la segunda: “Los obreros comunistas —dice Marx ya en 1844 en *La Sagrada Familia*— saben muy bien que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son simples quimeras espirituales, sino productos muy prácticos y muy objetivos de su enajenación y que, por lo tanto, deben suprimirse de un modo práctico y objetivo para que el hombre, no sólo en, el pensamiento y en la conciencia, sino también su existencia, en su ser (social) llegue a ser hombre”. Esta frase expresa con toda claridad materialista que, en virtud de la co-

⁷⁴ Todas estas expresiones están tomadas de la Introducción a la crítica de la economía política, publicada póstumamente, que es el texto más instructivo para el estudio del verdadero punto de vista metodológico de Marx y Engels.

⁷⁵ Véase *Anti-Dühring* (La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, Trad. de W. Roces, Ed. EPU, p. 49; trad. de M. Samstan, Ed. Grijalbo, p. 22). Un análisis más atento de este pasaje y de los escritos posteriores de Engels demuestra que éste —acentuando una tendencia que en menor grado ya se daba en Marx— pone por encima del condicionamiento “último” de todos los fenómenos histórico-sociales (incluyendo a las formas de conciencia histórico-sociales) por la economía, un condicionamiento en última instancia “por la naturaleza” (¡el último de todos!). Sin embargo, como demuestra claramente la frase antes citada, esta última formulación de Engels que complementa y fundamenta al materialismo histórico, no modifica en nada la concepción dialéctica de la relación entre la conciencia y la realidad.

⁷⁶ Como es sabido, la expresión *conceptualización precientífica* se debe al kantiano Rickert. En verdad, es natural que este concepto aparezca siempre que se aplique a las ciencias sociales un punto de vista ya trascendental, ya dialéctico (por ejemplo también en Dilthey). Marx distingue con la mayor claridad y precisión en la *Introducción a la crítica de la economía política*, la “apropiación espiritual del mundo por la mente pensante”, de la apropiación del mundo “artística, religiosa, práctico-espiritual”.

nexión indestructible de todos los fenómenos reales en el seno de la sociedad burguesa, las formas de conciencia no pueden ser suprimidas por el puro pensamiento.

La supresión de estas formas de conciencia social, en el pensamiento y en la conciencia, sólo es posible junto con la subversión objetiva y práctica de las relaciones materiales de producción mismas, captadas hasta ese momento bajo esas formas. Lo mismo cabe decir de las formas de conciencia social más altas; por ejemplo, de la religión, así como de los niveles medios de la existencia y de la conciencia sociales, tales como la familia.⁷⁷

Esta consecuencia del nuevo materialismo que ya apuntaba en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, la volvemos a encontrar, expresada con la máxima claridad y plenamente desarrollada en 1845, en las *Tesis sobre Feuerbach* que Marx escribió con el fin de aclararse sus propias ideas: “El problema de si al pensamiento humano puede atribuírsele una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico. Se interpretaría mal esta frase, en forma funesta, y se caería de la abstracción filosófica de la teoría pura en la abstracción contraria, antifilosófica, de una práctica igualmente pura, si se pretendiera que la crítica práctica ha ocupado simplemente el lugar de la teoría. No sólo en la “práctica humana” sino también “en la comprensión de esta práctica” encuentra el materialista-dialéctico Marx la solución racional de “todos los misterios que inducen la teoría al misticismo”. Extirpar de la dialéctica la mistificación que había sufrido en manos de Hegel y ponerla en la “forma racional” de la dialéctica materialista de Marx consiste, por lo tanto, esencialmente en hacer de ella un instrumento de esta actividad revolucionaria unitaria, que es crítica, a la vez, práctica y teórica: “un método esencialmente crítico y revolucionario”.⁷⁸ También según Hegel, “lo teórico está esencialmente contenido en lo práctico”. “No debemos figurarnos que el hombre, por un lado, piensa y, por otro, quiere; que en un bolsillo lleva el pensar y en el otro el querer, ya que esto sería una representación vana.” Para Hegel, la tarea práctica que debe cumplir el concepto “en la actividad pensante” (es decir, en la filosofía) no consiste en la actividad ordinaria “humana sensorial, como práctica” (Marx) sino en “aprender lo que es, pues lo que es es la Razón”.⁷⁹ Marx concluye sus consideraciones sobre su método dialéctico en la *Tesis XI sobre Feuerbach* con estas palabras: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” Con esta formulación no se tilda de simple quimera a toda filosofía, como se imaginaron los epígonos, sino que únicamente se rechaza categóricamente toda teoría, filosófica o científica, que no sea al mismo tiempo praxis, es decir práctica real, terrenal, de este mundo, humana, sensorial, y no actividad especulativa

⁷⁷ Véanse al respecto las consecuencias del nuevo punto de vista materialista sobre la religión y la familia expuestas por Marx, primero en la tesis IV sobre Feuerbach y posteriormente en diversos pasajes de *El Capital*.

⁷⁸ Véanse las frases finales del posfacio a la segunda edición alemana (1873) de *El Capital*, frecuentemente citadas.

⁷⁹ Véanse por una parte la nota adicional al párrafo 4, y por otra los últimos párrafos del prólogo a la *Filosofía del derecho*.

de la idea filosófica que, en el fondo, sólo se capta a sí misma. Crítica teórica y subversión práctica, concebidas como dos acciones ligadas inseparablemente, y no con algún significado abstracto de la palabra acción, sino como transformación concreta, real, del mundo concreto y real de la sociedad burguesa; en esta tesis se expresa, en su forma más precisa, el principio del nuevo método materialista-dialéctico del socialismo científico de Marx y Engels.

Al señalar las verdaderas consecuencias que se deducen del principio materialista-dialéctico del marxismo para la concepción de las relaciones entre la conciencia y la realidad, hemos mostrado al mismo tiempo la falsedad de las concepciones abstractas y no dialécticas, tan extendidas entre los marxistas vulgares de las diversas tendencias cuando se trata de adoptar una actitud teórica y práctica hacia las llamadas realidades espirituales. No sólo a las formas de conciencia económicas, en el sentido más estricto, sino también a todas las formas de conciencia social se aplica la frase de Marx que dice que dichas formas de conciencia no son simples quimeras, sino realidades sociales “muy prácticas, muy objetivas” y que por tanto “tienen que ser suprimidas también de una manera práctica, objetiva”. Sólo desde el punto de vista ingenuo y metafísico del sentido común burgués se considera el pensamiento como algo autónomo respecto del ser y se define la verdad como la concordancia de la representación con un objeto situado fuera de ella y que “se refleja” en ella, y sólo ese punto de vista puede sostener que, si las formas de conciencia económicas (es decir, las ideas económicas de la conciencia precientífica y extracientífica y de la economía científica) tienen una significación objetiva, puesto que a ellas corresponde una realidad (la realidad de las relaciones materiales de producción que ellas captan), todas las formas de conciencia más elevadas no son más que elucubraciones sin objeto, llamadas a disolverse, una vez revolucionada la estructura económica de la sociedad y abolida su supraestructura jurídica y política en la nada que en el fondo siempre han sido. También las representaciones económicas guardan sólo en apariencia la misma relación con las relaciones materiales de producción de la sociedad burguesa: la relación de la imagen con el objeto que ella refleja; pero, en realidad, su relación es la que guarda una parte bien especial, determinada, de un todo, con las demás partes de ese todo.

La economía burguesa pertenece, junto con las relaciones materiales de producción, al todo de la sociedad burguesa. Pero también pertenecen a ese todo las ideas políticas y jurídicas y sus objetos aparentes, que el político y el jurista burgueses —los “ideólogos de la propiedad privada” (Marx) — toman, en su perspectiva ideológica falsa, por entidades independientes. Y de igual manera pertenecen a ese todo las ideologías aún más elevadas: el arte, la religión y la filosofía de la sociedad burguesa.

Si, en apariencia, en estas representaciones ya no hallamos objeto que puedan reflejar, adecuada o inadecuadamente, por otra parte ya hemos visto que las ideas económicas, políticas o jurídicas tampoco tienen un objeto especial, que exista independientemente y, aislados de las demás manifestaciones de la sociedad burguesa, adoptaríamos un punto de vista burgués, abstracto e ideológico, si les opusiéramos tales objetos. Dichas ideas sólo expresan, de un modo especial, el todo de la sociedad burguesa, como lo hacen igualmente, el arte, la religión y la filosofía. Todas ellas en su conjunto forman la estructura espiritual de la sociedad burguesa que corresponde a la estructura econó-

mica de esta sociedad, de la misma manera que sobre esta estructura económica se levanta la supraestructura jurídica y política de esa sociedad. Todas ellas deberán ser criticadas teóricamente y transformadas prácticamente por la crítica revolucionaria de la sociedad del socialismo científico, materialista-dialéctico, que abarca la totalidad de la realidad social, del mismo modo que es objeto de esa crítica la estructura económica, jurídica y política de la sociedad y al mismo tiempo que ésta.⁸⁰ Así como la acción económica de la clase revolucionaria no vuelve superflua la acción política, tampoco las acciones económica y política juntas volverán superflua la acción espiritual; ésta, por el contrario, debe desarrollarse hasta el fin, teórica y prácticamente, como crítica científica revolucionaria y trabajo de agitación antes de la toma del poder por el proletariado, y como trabajo científico de organización y dictadura ideológica, después de la toma del poder. Y lo que es válido en general para la acción espiritual contra las formas de conciencia propias de la sociedad burguesa que conocemos, es aún más válido para la acción filosófica en particular. La conciencia burguesa, que se cree necesariamente independiente frente al mundo como pura filosofía crítica y ciencia imparcial, de modo análogo al Estado burgués y el derecho burgués, en apariencia independientes y situados por encima de la sociedad, debe ser combatida también en el plano filosófico con la dialéctica materialista revolucionaria, la filosofía de la clase proletaria, hasta que, al final de esta lucha, la conciencia burguesa sea totalmente superada y abolida en el plano teórico, al mismo tiempo que la sociedad entera, tal como ha existido hasta ahora, y junto con sus bases económicas, sea totalmente transformada en el plano práctico. “No podéis abolir la filosofía sin realizarla.”

⁸⁰ Véanse particularmente los argumentos de Lenin en el artículo publicado en la revista en alemán "Bajo la bandera del marxismo". Internacional Comunista, n. 21, otoño de 1922, p. 8 y ss.

EL ESTADO ACTUAL DEL PROBLEMA

“MARXISMO Y FILOSOFÍA”

[ANTICRÍTICA]

I

Habent sua fata libelli.

En 1923 apareció el escrito sobre “el problema de la relación entre marxismo y filosofía, de gran importancia en la teoría y en la práctica”, que, a pesar de su carácter estrictamente científico, no negaba de manera alguna su correlación práctica con las luchas radicales de la época. Era de esperarse que este ensayo encontrara también por parte de la corriente por él combatida en la práctica, manifestaciones teóricas de prejuicios y disconformidad. En cambio, podía esperarse que la corriente cuya tendencia práctica apoyaba con los medios teóricos, sometiera al escrito a un examen objetivo e incluso benévolo, también como teoría. Sucedió lo contrario. La crítica al ensayo *Marxismo y filosofía* por parte de la ciencia y filosofía burguesas, no tomó en cuenta las condiciones y consecuencias prácticas de la tesis allí sentada y además interpretó parcialmente la tesis teórica misma y juzgó positivo el contenido teórico así alterado. En vez de basar su crítica en la verdadera conclusión final, a cuyo desarrollo y fundamentación sirven todas las aseveraciones de ese estudio, y que es revolucionaria tanto teórica como prácticamente, la crítica burguesa prestó mayor importancia, de modo impropio, al aspecto que desde el punto de vista burgués juzgó “positivo” —el reconocimiento de las realidades espirituales— frente al aspecto en verdad “negativo” desde el punto de vista burgués —la proclamación de la destrucción y el aniquilamiento total de esta realidad espiritual y su base material, mediante la acción material y espiritual, práctica y teórica de las clases revolucionarias—, y celebró este resultado parcial como un progreso científico.⁸¹ En cambio, los representantes autorizados de las dos corrientes principales del actual “marxismo” oficial, con seguro instinto, reconocieron al punto en el documento aparentemente inofensivo la rebelión herética contra ciertos dogmas que, a pesar de todas las contradicciones aparentes, son comunes a los dos cultos de la vieja iglesia ortodoxa marxista. En se-

⁸¹ Véase por ejemplo, *Politische Literaturberichte der Deutschen Hochschule fuer Politik*, vol. I, 2: "Especialmente digno de notarse es la oposición a la concepción de los representantes del marxismo vulgar por parte de quienes sostienen que la estructura espiritual (ideológica) de la sociedad es una ilusión. La importancia eminente de ésta para la realidad se pone de manifiesto en forma convincente precisamente desde las bases del pensamiento marxista." O también el final del análisis crítico detallado, profundo, de Lázlo Radványi en *Archiv für Sozialwissenschaften*, vol. LIII, 2, pp. 527 y ss. "Incluso aquel que no comparte la concepción básica del autor, debe comprender por ella que el marxismo original no es un paneconomismo, que *no* considera a la estructura económica como única esfera plenamente real, sino que también reconoce a las esferas espirituales como partes perfectamente reales y constitutivas del todo de la vida social" (op. cit. p. 535).

guida, frente al concilio en pleno, censuraron las ideas que proclama el ensayo, tachándolas de *desviaciones de la doctrina aceptada*.⁸²

Los representantes ideológicos del tribunal inquisitorial de los dos congresos del partido, celebrados en 1924, pretendieron después justificar teóricamente el proceso al cual fue sometido el ensayo *Marxismo y filosofía*. Lo más sorprendente de sus argumentos críticos es la total *concordancia de su contenido*, bastante inesperada si se toma en cuenta la habitual discordia, teórica y práctica, de los promotores del juicio. Cuando el socialdemócrata Wels tilda de herejía “comunista” los conceptos del “profesor Korsch”, y el comunista Zinóviev los llama herejía “revisionista”, la diferencia radica únicamente en la terminología. Los argumentos empleados contra mis teorías por los Bammel y Luppel, Bujarin y Deborin, Bela Kun y Rudas, Thalheimer y Duncker y otros *críticos miembros del partido comunista*, ya directa ya indirectamente (en relación con el nuevo juicio inquisitorial al que es sometido Georg Lukács, del cual habrá que hablar más adelante), están respaldados únicamente por la repetición y prosecución de los mismos argumentos que mucho antes esgrimió el portavoz más importante de la otra fracción del marxismo oficial, Karl Kautsky, *teórico del partido socialdemócrata*, en su extensa crítica a mi escrito publicada en la revista teórica de la socialdemocracia alemana.⁸³ Esto significa que, si Kautsky, al criticar mi ensayo, creía combatir las opiniones de “todos los teóricos del comunismo”, en realidad la línea divisoria de esta discusión tiene una trayectoria muy diferente. Además, en la discusión básica de la situación general del marxismo actual —que según muchos indicios parece haber empezado ya, a pesar de las desavenencias caseras, secundarias y de carácter transitorio— harán causa común en todas las cuestiones grandes y decisivas, por una parte la antigua ortodoxia marxista de Karl Kautsky y la nueva ortodoxia marxista del marxismo ruso o “leninista”, y por otra todas las tendencias críticas y progresistas que han surgido en la teoría del movimiento de las clases trabajadoras de hoy.

Partiendo de este panorama de la teoría marxista, se entiende, además, por qué la inmensa mayoría de los críticos de mis escritos se han ocupado en mucho menor grado del tema específico, delimitado por las palabras *marxismo y filosofía*, que de dos problemas que han sido apenas esbozados y de ninguna manera tratados exhaustivamente en este trabajo. Se trata de la *concepción del propio marxismo*, que forma la base de todas las exposiciones de mi trabajo y de la cuestión más general en la cual desemboca finalmente el análisis específico de la relación entre marxismo y filosofía: es decir, el problema relativo al concepto marxista de *ideología* o de la relación entre la *conciencia*

⁸²Véase el discurso inaugural del presidente del Partido Socialdemócrata de Alemania, Wels, con motivo del Congreso del Partido Socialdemócrata 1924 y que reproduce el órgano central de este partido Vorwärts, (12-VI-1924), así como el discurso inaugural del presidente de la Internacional Comunista, Zinóviev, publicado en el órgano comunista Internationale Press Korrespondenz (año iv, n. 76 ... 28-VI-1924, pp. 931 y ss. y n. 79, 2-VII-1924, pp. 965 y ss.) y pronunciado en el V Congreso Mundial de la Internacional Comunista que tuvo lugar en las mismas fechas.

⁸³Véase Die Gesellschaft, vol. s, 3 de junio de 1924, pp. 306 y ss. Los argumentos que se repiten invariablemente de manera estereotipada en todos los críticos comunistas han sido recopilados en la introducción crítica del director G. Bammel a una traducción rusa de *Marxismo y filosofía*, publicada en 1924 por la editorial Oktober des Geistes, Moscú. (Otra traducción sin comentarios apareció poco antes en la editorial Kniga, Leningrado y Moscú, 1924.)

cia y el ser. En este último punto las afirmaciones por mí enunciadas en *Marxismo y filosofía*, se acercaban muchas veces a las exposiciones con base filosófica mucho más amplia, de los estudios dialécticos de Georg Lukács que aparecieron con el título de *Historia y conciencia de clase*, más o menos por la misma época. En un “epílogo” a mi trabajo manifesté estar básicamente de acuerdo con Lukács, reservándome para más tarde un comentario exhaustivo sobre posibles divergencias de detalle, tanto respecto al contenido como al método. Este señalamiento fue considerado más tarde, equivocadamente, como prueba de un acuerdo total, especialmente por los críticos del partido comunista. Ni yo mismo me había percatado entonces de todo el alcance de las divergencias que existían entre Lukács y yo, las cuales no eran solamente “de detalle”, a pesar de las muchas afinidades de nuestra tendencia teórica. Por esta razón y otras que no sería pertinente analizar aquí, había hecho entonces caso omiso del requerimiento repetido por mis adversarios del partido comunista en el sentido de “delimitar” mis teorías frente a las de Lukács. Preferí soportar la confusión creada por los críticos al mezclar sin orden ni concierto las “desviaciones” de Lukács y las mías respecto de la “doctrina marxista-leninista”, fuera de la cual no hay salvación. Aún hoy, cuando ya no puedo añadir a la segunda edición de mi ensayo —que aparece sin cambios— una declaración de conformidad en los principios, y habiendo sido eliminadas todas las demás razones por las que antes no había hecho una aclaración explícita sobre nuestras divergencias, creo, sin embargo, formar objetivamente un solo frente con Lukács en lo principal, es decir, en la actitud crítica frente a la antigua y la nueva ortodoxias marxistas —la socialdemócrata y la comunista.

II

El primer contraataque dogmático lanzado por los críticos marxistas, de la antigua y nueva ortodoxia, contra la concepción del marxismo decididamente no dogmática, antidogmática, histórica y crítica y por lo tanto en el sentido más estricto de la palabra, materialista, expuesta en *Marxismo y filosofía*, está dirigido en realidad contra la aplicación de la concepción materialista de la historia a ésta misma; y se disimula bajo el reproche —que se antoja extremadamente “histórico” y nada “dogmático”— de que yo manifieste una preferencia, objetivamente no justificada, por la forma “primitiva” que Marx y Engels habían dado en su primera época a sus nuevos conceptos materialistas dialécticos como teoría revolucionaria en relación directa con la práctica revolucionaria. Aseguran que yo, por esta razón, no aprecié en su justo valor el desarrollo positivo de la teoría de Marx y Engels por parte de los marxistas de la Segunda Internacional, y que además no tomé en cuenta que también Marx y Engels, en épocas posteriores, desarrollaron considerablemente su teoría original, y sólo así le dieron su forma histórica más acabada.

Observemos que aquí se plantea un problema sumamente importante para la concepción histórico-materialista de la teoría marxista: el problema de las sucesivas fases de desarrollo por las que pasó el marxismo desde su concepción original hasta las expresiones actuales, en las que se le ve fraccionado en diversas formas históricas; el pro-

blema de las relaciones que guardan las diversas fases entre sí, y su importancia para el desarrollo histórico global de la teoría del moderno movimiento obrero.

Se sobreentiende que las diferentes corrientes “marxistas” que hoy existen dentro del movimiento socialista de la clase obrera y compiten entre sí, combatiéndose también teóricamente con la mayor hostilidad, juzgan, desde el punto de vista dogmático, de muy distinta manera las diferentes fases históricas de desarrollo del marxismo.

Tanto del fracaso de la Primera Internacional en los años 70 como del fracaso, provocado por la guerra mundial, de la forma histórica que hasta esa fecha había tomado la Segunda Internacional, nacieron no sólo uno, sino varios movimientos independientes que se remiten todos a Marx y pelean entre ellos por la posesión del “anillo auténtico”, por la sucesión del “marxismo” bien entendido.

Aun si se decide cortar el nudo gordiano de estas controversias dogmáticas y adoptar la concepción dialéctica que encuentra su expresión simbólica en la sentencia de que el anillo auténtico se perdió, es decir, si ya no se pregunta dogmáticamente por concordanancias mayores o menores de las variantes de la teoría marxista en cuestión con algún canon abstracto de una “doctrina pura y legítima”, y se considera a todas las ideologías marxistas anteriores y actuales desde el punto de vista histórico-materialista y dialéctico como productos de un desarrollo histórico, de todos modos se llegará a definiciones muy diversas de las diferentes fases del desarrollo, según el criterio-base de estas consideraciones históricas. En mi ensayo, que trata del tema específico de la relación entre marxismo y filosofía, diferencié con este fin especial tres grandes fases del desarrollo de la teoría marxista desde su origen, fases durante las cuales su relación con la filosofía cambió de manera peculiar.⁸⁴ Este criterio, aplicable únicamente a la historia de *Marxismo y filosofía* justifica también en especial la delimitación del *segundo* de estos periodos de desarrollo, el cual no puede separarse con igual nitidez bajo otros criterios. Se inicia este periodo con la batalla de junio de 1848, con el nuevo auge capitalista, hasta entonces desconocido, que le siguió y el aniquilamiento simultáneo de todas las organizaciones de la clase obrera formadas en las épocas históricas anteriores y de sus sueños de emancipación en los años 50 del siglo XIX, y perdura aproximadamente hasta fines de este siglo.

Desde luego podría discutirse si el resumen de un periodo tan largo y la desatención a tantos momentos decisivos para el desarrollo general del movimiento de la clase obrera constituyen un procedimiento demasiado abstracto, aun para la exposición de la relación entre *marxismo y filosofía*. Sin embargo, es una verdad histórica incuestionable que en toda la segunda mitad del siglo XIX no hubo un cam-

⁸⁴ Si Kautsky (op. cit., p. 312) considera que el "marxismo primitivo" es el único que yo reconozco con los demás teóricos comunistas, como la teoría "de las obras juveniles de Marx y Engels, redactadas antes de que cumplieran 30 años"; y si por otra parte Bammel, quien en todos los demás puntos siguió ciegamente el ejemplo de Kautsky, en un punto de su crítica (op. cit., pp. 13 y ss.), me reprocha con base en su propia erudición mal traída al caso (p. 14), como señal de incultura el que yo "haya empezado la biografía espiritual de Marx con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, del año 1843", basta con hacer notar a ambos que he hablado con especial énfasis de los tres periodos por los que ha pasado la teoría marxista *después* de su nacimiento y que he considerado como la expresión ideológica del *primero* de estos tres periodos no las "obras de juventud" sino los escritos redactados a partir de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

bio de la relación entre marxismo y filosofía tan importante como la extinción total de la filosofía, que afecta a la burguesía alemana en su conjunto y, en forma diferente, también a la clase obrera alemana, y corresponde cronológicamente a mediados del siglo. A pesar de lo anterior, una historia detallada de las relaciones entre la teoría marxista y la filosofía, en la segunda mitad del siglo XIX, que no se limite a señalar las líneas generales de este movimiento histórico, desde luego tendría que hacer apreciaciones mucho más precisas. En este sentido mi trabajo deja muchas perspectivas abiertas, y hasta donde tengo conocimiento, nadie ha emprendido un análisis bajo otro criterio. Así, por ejemplo, la célebre frase con la cual Friedrich Engels designó en 1888, al final de su opúsculo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, al movimiento obrero alemán como “heredero de la filosofía clásica alemana”, no se consideraría sólo como un primer síntoma de la llegada de aquel tercer periodo de desarrollo en cuyo transcurso volvieron a ser positivas las relaciones entre marxismo y filosofía. Engels mismo menciona en su prólogo este cambio, relacionado con la “especie de renacimiento de la filosofía clásica alemana en el extranjero, especialmente en Inglaterra y Escandinavia y aun en Alemania”, aunque de momento sólo se manifestara en que la consigna burguesa de “¡Volvamos a Kant!” fue aplicada a la teoría marxista por parte de los marxistas kantianos revisionistas. Más bien sería necesario establecer retrospectivamente, para las cuatro décadas intermedias (1850-1890), bajo qué formas específicas se desarrolló en la siguiente etapa histórica esta “antifilosofía” en el fondo aún filosófica, como hemos caracterizado a la teoría materialista y dialéctica, crítica y revolucionaria, de Marx y Engels de los años 40. Este desarrollo se realizó bajo dos formas discrepantes: por un lado, el abandono paulatino de toda filosofía en general por parte de la “ciencia” socialista que se volvió “positiva”; y por otro, una *evolución filosófica* simultánea, en apariencia opuesta a este desarrollo, pero que en realidad constituye el complemento polar de éste y que, desde fines de la década del 50, se manifiesta primero en los propios Marx y Engels y más tarde también en sus mejores discípulos: los Antonio Labriola en Italia, los Plejánov en Rusia. Esta evolución, de acuerdo con su esencia teórica, puede considerarse como una especie de retorno a la *filosofía de Hegel*, y no sólo a la “antifilosofía”, sustancialmente revolucionaria, de los hegelianos de izquierda del *Sturm und Drang* en los años 40.⁸⁵

Esta tendencia filosófica del desarrollo ulterior de la teoría de Marx y Engels no solamente se manifiesta de manera directa, a través de una actitud diferente frente a la filosofía, actitud que Engels testimonia en su *Feuerbach*, sino que también trae ciertas consecuencias para la evolución ulterior de la economía marxista (de lo cual se encuentran claros vestigios en la *Crítica de la economía política*, de Marx, 1859, y en *El Capital*) y —en grado aún mayor— para los *trabajos relacionados con las ciencias naturales* que eran por excelencia de la incumbencia de Engels (y que hallaron expre-

⁸⁵ Véase algunas notas interesantes de Riazánov, en Marx-Engels Archiv, II, pp. 122 y ss., sobre este segundo “acercamiento” a Hegel que se observa en Marx y Engels desde fines de los años 50. La continuación ulterior de esta línea de evolución filosófica hegeliana en Labriola y Plejánov sale a relucir en cada línea de sus escritos y se prolonga también en Lenin, discípulo filosófico de Plejánov, en la forma determinada que expondremos más adelante.

sión en los manuscritos de éste sobre *la Dialéctica de la naturaleza* y en su escrito polémico contra Dühring)

El movimiento obrero alemán puede considerarse “heredero de la filosofía clásica alemana” sólo en la medida en que, durante la época de la creación de la Segunda Internacional, “asimiló” la teoría de Marx y Engels en su totalidad, es decir también los elementos filosóficos de esta teoría.

Sin embargo, en sus ataques contra mi división del desarrollo del marxismo en tres grandes periodos, mis críticos no intentan demostrar la inutilidad de esta división, ni siquiera para el fin específico de mi estudio. Me imputan la tendencia a considerar — no sólo con respecto a la relación de marxismo y filosofía, sino en general y bajo cualquier criterio—el desarrollo histórico total de la segunda mitad del siglo XIX en un sentido negativo, como si fuera un proceso único, en línea recta y unívoco, de la *atrofia teórica de la teoría revolucionaria original de Marx y Engels*.⁸⁶ Ahora polemizan con gran celo contra este concepto que yo nunca he sostenido, y se acaloran frente a la disparatada afirmación, inventada por ellos mismos y que ahora me achacan, según la cual ya Marx y Engels fueron “culpables” del empobrecimiento y de la trivialización de su propia teoría. Estos críticos se toman la molestia de demostrar una vez más el carácter positivo de este desarrollo posterior, carácter que nadie ha puesto en duda, y que partiendo del comunismo original revolucionario del *Manifiesto de 1848* condujo al “marxismo de la Primera Internacional”, de *El Capital* y los escritos posteriores de Marx y Engels. Así llegan finalmente y de manera casi insensible a reclamar un mérito “positivo” que nadie les discute para los Marx y Engels de las épocas ulteriores, y también para los “marxistas de la Segunda Internacional”. En este punto queda claramente de manifiesto la tendencia dogmática, contenida desde sus orígenes en los ataques que aparentemente se dirigen contra la veracidad histórica de mi concepción del proceso de desarrollo del marxismo en la segunda mitad del siglo XIX. En realidad, se trata sólo de la *defensa dogmática de la tradicional tesis del marxismo ortodoxo respecto al carácter fundamentalmente marxista que se supone conservó la teoría de la Segunda Internacional, según unos hasta el día de hoy (Kautsky), según otros por lo menos hasta el “pecado original” del 4 de agosto de 1914 (los teóricos del partido comunista)*.

En Kautsky es donde más claro se manifiesta la estrechez dogmática de la ortodoxia marxista frente al desarrollo histórico real del marxismo. Él considera que no sólo la transformación ulterior de la teoría de Marx y Engels por marxistas de diferentes tendencias de la Segunda Internacional, sino también el perfeccionamiento del marxismo,

⁸⁶ Kautsky cita detalladamente en apoyo de esta afirmación dos de las notas 30 y 68, separadas de su contexto. Por otra parte, omite la frase en la cual dejé asentada de manera inequívoca, y en el lugar donde correspondía por el contexto de mis exposiciones, mi verdadera posición respecto a esta cuestión (pp. 19 y ss. de esta edición), al calificar expresamente este “socialismo científico de *El Capital* de 1867-1894 y de los demás escritos ulteriores de Marx y Engels”, como una “manifestación más desarrollada de la teoría global marxista” frente al “comunismo directamente revolucionario de la época histórica anterior”. Otras pruebas de mi posición en extremo positiva con respecto a la forma ulterior, más desarrollada de la teoría de Marx y Engels se encuentran, por ejemplo, en mi introducción a las *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán* del año 1875, por mí editadas en 1922, y en mi artículo “El marxismo de la Primera Internacional” (revista *Die Internationale*, 1924, pp. 573 y ss.).

iniciado por Marx y Engels “con el *Mensaje Inaugural* (1864) y concluido con el prólogo de Engels a la nueva edición de *Las luchas de clases en Francia* (1895) de Marx”, al mismo tiempo representan la “ampliación” de esta teoría de la revolución social del proletariado “a una teoría, aplicable no solamente en el periodo de revolución sino también en épocas no revolucionarias” (op. cit., p. 313). Y si Kautsky aquí ha despojado a la teoría de Marx y Engels sólo de su carácter esencialmente revolucionario, y por su parte todavía la denomina “teoría de la lucha de clases”, pronto ha dado otro paso más, suprimiendo también la relación constitutiva entre la teoría marxista y la lucha de clases proletaria, como hace en su última gran obra sobre la *concepción materialista de la historia*. Su protesta por la “acusación” que supuestamente he lanzado contra los Marx y Engels de la época ulterior, en el sentido de que fueran culpables del empobrecimiento y la trivialización del marxismo, ahora aparece como simple pretexto que encubre su propio intento de apoyar escolástica y dogmáticamente en la “autoridad” de Marx y Engels, aún hoy, el abandono, que recientemente hicieron él y otros, de los últimos despojos de la teoría de Marx y Engels desfigurados desde hace tiempo, al grado de haber quedado irreconocibles.

Pero incluso en este punto se confirma la completa solidaridad teórica de la nueva ortodoxia marxista comunista y la antigua ortodoxia marxista socialdemócrata. La querrela de *los críticos del partido comunista* en el sentido de que “conceptos tales como ‘marxismo de la Segunda Internacional’ se oscurecen en mi escrito merced a un planteamiento extraordinariamente abstracto y esquematizado” (Bammel, op. cit., p. 13) de hecho no encubre otra cosa que el intento de defender dogmáticamente este “marxismo de la Segunda Internacional” cuya herencia espiritual, en el fondo, jamás han rechazado Lenin y los suyos, a pesar de alguna que otra palabra pronunciada al calor de la lucha. Como es costumbre en los “teóricos” del partido comunista, tampoco en este caso el crítico comunista trata de salvar el honor del marxismo de la Segunda Internacional bajo su propia responsabilidad, y se oculta tras la ancha sombra de Lenin. Para aclarar el sentido de su acción contra el modo supuestamente “abstracto y esquemático” de oscurecer el concepto de “marxismo de la Segunda Internacional”, en mi escrito *Marxismo y filosofía* cita, a la manera escolástica tradicional, una frase con la cual el gran táctico Lenin reconoció, en una situación táctica especialmente compleja, “el mérito histórico de la Segunda Internacional”, no por cierto para el desarrollo teórico, pero sí para el desarrollo práctico del moderno movimiento obrero.⁸⁷ En seguida, el teórico comunista se atasca del todo y, en vez de llevar a cabo lo que se proponía, o

⁸⁷ Esta frase proviene de una respuesta que Lenin escribió antes del Congreso de Lucerna de la Internacional de Berna, en julio de 1919, a un artículo del líder obrero inglés, Ramsay Macdonald, (considerado todavía en aquel entonces como un socialista de izquierda) sobre la Tercera Internacional, que acababa de presentarse ante la opinión obrera con su manifiesto inaugural. Dicha respuesta apareció en alemán en la revista *Die Kommunistische Internationale* (n. 4 y 5, pp. 52 y ss.) que editaba entonces el secretariado de Europa occidental de la Internacional Comunista. El pasaje citado por Bammel para apoyar una afirmación totalmente diferente, en el contexto concreto del escrito de Lenin no tiene nada que ver con la teoría marxista de la Segunda Internacional y aduce como “mérito histórico” y “conquista duradera” de la Segunda Internacional que “un obrero con conciencia de clase no negará jamás”, sólo cosas tan prácticas como la “organización de las masas obreras, la creación de organizaciones cooperativas, sindicales y políticas de masas, y el aprovechamiento del parlamentarismo burgués como en general de todas las instituciones de la democracia burguesa y otras más” (op. cit., p. 60).

sea, aplicar esta reparación de honor leninista de los aspectos positivos de la práctica socialdemócrata a la teoría socialdemócrata en una frase final clara, empieza ahora a tartamudear en forma en verdad “extraordinariamente abstracta y oscura” respecto a que “no sería difícil demostrar que podría decirse lo mismo también hasta cierto grado con relación a la fundamentación teórica del marxismo” (op. cit., p. 14).

Los hechos reales, históricos relacionados con el “marxismo de la Segunda Internacional”, a cuyo esclarecimiento he tratado de aportar algo en otra parte de mi obra, se reducen a lo siguiente: en realidad, el movimiento socialista, que volvió a despertar y tomar fuerza en el último tercio del siglo XIX, bajo distintas condiciones históricas, jamás *asimiló el marxismo en su totalidad*.⁸⁸ La “asimilación del marxismo” en esta nueva fase del movimiento obrero moderno que, según la ideología de los marxistas ortodoxos y de sus contrarios que partían de las mismas bases dogmático-ideológicas, abarcó teórica y prácticamente todo el *marxismo*, en realidad se refería —también teóricamente— a aisladas “teorías” económicas, políticas y sociales, desprendidas del contexto de la concepción global revolucionaria marxista y modificadas ya por ese mismo hecho en su significado general, a más de que, en su mayoría eran mutiladas y falseadas en su contenido específico. Además, la preocupación por acentuar y destacar *el carácter estrictamente “marxista” del programa y de toda la teoría del movimiento* no viene de la época en que la práctica de este nuevo movimiento obrero socialdemócrata aún conservaba algo del carácter de lucha de clases revolucionario de la teoría marxista y “los dos viejos en Londres” colaboraban directamente con el movimiento, después Friedrich Engels solo, habiendo muerto Marx en 1883. Paradójicamente, este afán corresponde a aquel periodo ulterior en que se imponían ya aquellas nuevas tendencias en la práctica sindical y política que después encontraron su expresión ideológica en el llamado “revisionismo”. Precisamente en la época en que la tendencia práctica del movimiento era más revolucionaria bajo los efectos tardíos del periodo de crisis y depresión de los años setenta: bajo la presión ejercida por la reacción política y social que siguió a la derrota de la Comuna de París, en 1871; de la ley contra los socialistas en Alemania, la represión del creciente movimiento socialista en Austria en 1884, la represión violenta del movimiento a favor de la jornada de 8 horas en América, en 1886, su teoría era esencialmente “populista”, demócrata, lasallista, dühringuista, y sólo muy esporádicamente “marxista”.⁸⁹ Sólo desde los años noventa se inicia el nuevo auge en los negocios en Europa, especialmente en Alemania, y se vislumbran los primeros indicios de un manejo “más democrático” del poder estatal en el continente europeo, con la amnistía de los luchadores de la Comuna en Francia, en 1880, y la no renovación de la ley contra los

⁸⁸ Véase mi escrito *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky* (La concepción materialista de la historia. Una polémica con Karl Kautsky, que se cita de aquí en adelante como “Polémica con Kautsky”), especialmente el último párrafo sobre la significación histórica del kautskismo (no incluido en la reedición parcial del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero] de Grünberg, xtv, pp. 179 y ss.)

⁸⁹ Véase la correspondencia de aquella época entre Marx y Engels, reproducida en mi edición de *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán* y las observaciones de mi introducción que a ella se refieren, pp. 6 y ss. Otras importantes contribuciones al esclarecimiento de esta cuestión se encuentran en las *Cartas de Engels a Bernstein de 1881 a 1895*, que han sido publicadas posteriormente (Berlín, 1925).

socialistas en Alemania, en 1890; y es entonces cuando surge de estas condiciones prácticas distintas como una especie de defensa teórica y consolación metafísica, *la adhesión formal a todo el marxismo*. En este sentido es posible invertir materialmente la relación entre el “marxismo” kautskiano y el “revisionismo” bernsteiniano que por lo general se acepta, y calificar a *la ortodoxia marxista de Kautsky* de reflejo teórico y complemento polar del *revisionismo de Bernstein*.⁹⁰

Frente a esta situación real, histórica, todas las reclamaciones de los críticos marxistas ortodoxos respecto a mi supuesta preferencia por la forma “primitiva” o primera expresión histórica de la teoría de Marx y Engels, y mi presunta inadvertencia del desarrollo positivo de esta forma original del marxismo en la segunda mitad del siglo XIX, tanto por los propios Marx y Engels como por los marxistas que siguieron, se presentan como infundadas y sin objeto. El “marxismo de la Segunda Internacional” que se supone debe ser considerado como continuación positiva de la teoría original de Marx y Engels, en realidad es *una nueva forma histórica de la teoría proletaria de las clases* que surgió en condiciones prácticas distintas y guarda una relación totalmente diferente e incomparablemente más compleja con respecto a la teoría de Marx y Engels — tanto en su expresión original como en la forma ulterior— de la que se imaginan los que hablan de un *desarrollo positivo*, o por el contrario, de un *verdadero estancamiento, regresión y atrofia* de la teoría marxista en el “marxismo de la Segunda Internacional”. El marxismo de Marx y Engels no es, por lo tanto, como sostiene Kautsky (sólo lo dice expresamente de su forma original —el “marxismo primitivo del *Manifiesto comunista*”— pero en el fondo vale también, para todos los elementos revolucionarios de la teoría de Marx y Engels de las épocas ulteriores) una teoría socialista “anticuada” desde el actual punto de vista del movimiento obrero. El marxismo de Marx y Engels tampoco es, como han sostenido *los representantes de las tendencias revolucionarias dentro de la ortodoxia socialdemócrata marxista*, al comienzo del tercer periodo de desarrollo, o sea a fines de siglo, y como todavía hoy afirman algunos marxistas,⁹¹ una teoría que de modo

⁹⁰ Véase particularmente la exposición análoga que ahora hacen Kautsky y Bernstein sobre el cambio ocurrido en aquel tiempo en sus relaciones respectivas con la teoría marxista y al mismo tiempo en sus relaciones teóricas mutuas en la revista *Volkswirtschaftslehre in Selbstdarstellung*, Leipzig, 1924, pp. 12 y ss. (Bernstein) y pp. 134 y ss. (Kautsky). Con esta exposición se rectifica radicalmente la leyenda del carácter manifiesto y notoriamente “marxista” de la teoría socialdemócrata, antes de su “revisión” por Bernstein

⁹¹ A pesar de su conocida frase (“yo tampoco soy marxista”), Marx no pudo mantenerse siempre al margen de esta concepción bastante dogmática e idealista de la relación de su teoría marxista con los aspectos ulteriores reales del movimiento de la clase obrera. Véase, por ejemplo, sus repetidas protestas en sus *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán*, de 1875, por los “retrocesos teóricos indignantes” de este proyecto de programa con respecto al propio saber ya alcanzado anteriormente, y por “un atentado tan monstruoso contra una concepción tan difundida entre la masa del partido” (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Ed. cit., Moscú, 1952, t. u, p. 22). Los radicales de izquierda que ulteriormente combatían el revisionismo y la ortodoxia marxista centrista, sin embargo, crearon todo un sistema a partir de esta opinión, con ayuda del cual trataron de explicar el “estancamiento” que observaban en el desarrollo teórico del marxismo. Así por ejemplo Rosa Luxemburgo sostiene seriamente en su artículo del *Vorwärts* (14-111-1903) que el “estancamiento teórico” que se percibe actualmente en el movimiento, no se ha producido “porque en la lucha práctica hayamos rebasado a Marx, sino al revés, porque Marx en su obra científica nos había rebasado de antemano a nosotros, como partido práctico de lucha; no porque Marx ya no satisfaga nuestras necesi-

milagroso haya anticipado teóricamente el desarrollo futuro del movimiento de la clase obrera para un tiempo aún incalculable, y de manera tal que el movimiento práctico de la clase obrera haya quedado, por decirlo así, rezagado con respecto a esta su teoría y que sólo llenará el marco trazado por ésta paso a paso en su desarrollo futuro. El desequilibrio entre la teoría revolucionaria “marxista”, altamente desarrollada, y una práctica que se ha quedado muy atrás con respecto a esta teoría y que incluso la contradice directamente en parte, desequilibrio que de hecho existe en el seno del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD) desde que ha evolucionado a ser un partido “marxista” (evolución coronada con el *Programa de Erfurt de Kautsky y Bernstein* de 1891) y que cada vez y de manera desagradable se hace más sensible para todas las fuerzas vivas del partido —¡de derecha e izquierda!—, se explica sencillamente por el hecho de que el “marxismo”, en esta fase histórica, en ningún momento fue una verdadera *teoría* —es decir, “simple expresión general del movimiento histórico real que se está produciendo” (Marx) — para el movimiento obrero que formalmente se le adhería, sino que siempre fue únicamente una “ideología” ya acabada y aceptada como tal “desde fuera”.

Cuando “marxistas ortodoxos” tales como Kautsky y Lenin defendían con gran energía la opinión de que el socialismo sólo podría ser llevado al movimiento de la clase obrera “desde fuera” por los intelectuales burgueses que se unen al movimiento obrero;⁹² o cuando hasta radicales de izquierda como Rosa

dades, sino porque nuestras necesidades aún no alcanzan para aprovechar el pensamiento de Marx”. Y el erudito marxista Riazánov, que ha vuelto a publicar este artículo de Rosa Luxemburgo en 1928 en su recopilación *Carlos Marx como pensador, hombre y revolucionario*, complementa desde su punto de vista actual esta tesis de Rosa Luxemburgo escrita hace casi 30 años, con esta simple observación: “La práctica de la Revolución Rusa ha demostrado que en cada fase nueva y más desarrollada de la lucha de clases proletaria siempre se pueden tomar, en el momento necesario, del arsenal inagotable de la teoría marxista [!], las nuevas armas que reclama el nuevo estado de la lucha de emancipación de la clase obrera” (ibid., p. 7). No se puede afirmar que con esto haya sido puesta de pie la relación entre teoría y práctica que Rosa Luxemburgo había puesto cabeza abajo.

⁹² Véase la polémica de Kautsky en *Neue Zeit* (xx, I, pp. 68 y ss.) contra el proyecto de una nueva redacción del programa de Hainfeld, presentado al congreso del partido en Viena, en 1901, donde se dice que el proletariado llega a través de las luchas que le impone el desarrollo capitalista, a tener *conciencia* de la posibilidad y necesidad del socialismo. Kautsky parafrasea el sentido de estas palabras de manera bastante afortunada, diciendo que “en este orden de ideas, la conciencia socialista aparece como resultado directo y necesario de la lucha de clase del proletariado” y añade textualmente: “Sin embargo, esto es falso. Efectivamente el socialismo, como doctrina, tiene sus raíces en las condiciones económicas actuales, al igual que la lucha de clase del proletariado y se deriva, lo mismo que ésta, de la lucha contra la pobreza y miseria de las masas, engendradas por el capitalismo. Sin embargo, el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se derivan uno de la otra; se deducen de premisas diferentes. La conciencia socialista moderna sólo puede surgir de profundos conocimientos científicos. De hecho, la ciencia económica contemporánea constituye una premisa de la producción socialista, del mismo modo que, por ejemplo, la técnica moderna. El proletariado, por mucho que lo desee, no puede crear ni la una ni la otra; ambas surgen del proceso social actual. El portador de la ciencia no es, sin embargo, el proletariado sino la *intelectualidad burguesa*; y, en efecto, en la mente de algunos miembros de esta capa social ha nacido el socialismo moderno, y ha sido comunicado por ellos a proletarios más destacados intelectualmente, quienes, a su vez, lo introducen en la lucha de clase del proletariado cuando las circunstancias lo permiten. La conciencia socialista es, por lo tanto, algo que ha sido traído desde fuera a la lucha de clase del proletariado y no algo que surgió de ella espontáneamente. De acuerdo con esto, dice el antiguo programa de Hainfeld, con todo fundamento, que una de las tareas de la socialdemocracia consiste en crear en el proletariado la *con-*

Luxemburgo atribuían el “estancamiento del marxismo” que habían observado, por una parte al poder espiritual creador de Marx —quien además estaba provisto de todos los recursos de la cultura burguesa— y por otra, a “las condiciones sociales de existencia del proletariado en la sociedad actual”, que permanecen sin cambios durante toda la época capitalista, se trataba únicamente de hacer de la debilidad del momento una virtud para la eternidad.⁹³ La explicación materialista de esta contradicción aparente entre teoría y práctica en la “marxista” Segunda Internacional y, al mismo tiempo, la solución racional de todos los misterios ideados por la ortodoxia marxista de la época, residen, en este *hecho histórico*: el movimiento obrero de entonces, que había asimilado formalmente el “marxismo” como ideología, en su práctica real estaba muy lejos de alcanzar, sobre su actual *base ampliada*, aquella *altura* en su desarrollo general —es decir también teórico— que el movimiento revolucionario en su conjunto ya había alcanzado una vez, y con él la lucha de clase del proletariado, en la última fase del primer ciclo del desarrollo histórico del capitalismo que concluyó a mediados del siglo sobre la *base más estrecha* de entonces. Cuando a mediados del siglo el movimiento obrero, que en la época histórica precedente había alcanzado un grado muy alto de desarrollo, cesó totalmente y, en lo sucesivo, revivía sólo muy paulatinamente bajo diferentes condiciones objetivas, tampoco Karl Marx y Friedrich Engels pudieron hacer más que perfeccionar en el plano teórico su teoría revolucionaria, concebida originalmente en relación directa con el movimiento revolucionario práctico. Y por más que este ulterior perfeccionamiento de la teoría de Marx y Engels no fuera tampoco, en nada, producto de estudios “meramente teóricos” sino que siempre fue un precipitado teórico de las nuevas experiencias prácticas de la lucha de clases, la cual estaba nuevamente despertando bajo diferentes formas, queda por otra parte establecido que esta *teoría* de Marx y Engels que ha sido llevada así a un perfeccionamiento teórico cada vez más grande, actualmente no está ligada directamente a la *práctica* del

ciencia de su situación y su misión. Esto no sería necesario si esta conciencia surgiera por sí sola de la lucha de clases." (Op. cit., pp. 79 y ss.) Al año siguiente (1902), Lenin se refirió a estas observaciones de Kautsky en una parte decisiva de su célebre programa político *¿Qué hacer?* y reprodujo textualmente (*Obras completas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, t. v, pp. 390-91) "las siguientes palabras, profundamente justas e importantes" de Kautsky, deduciendo expresamente de ellas "que no puede ni hablarse de una ideología independiente, elaborada por las mismas masas obreras en el curso de su movimiento" (p. 391). Así también en otros muchos pasajes del libro encontramos la misma idea con las siguientes frases, totalmente inequívocas: "La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas sólo es capaz de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, exigir al gobierno tales o cuales leyes que sirvan a los intereses de los obreros, etc... En cambio, la doctrina socialista ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por representantes instituidos de las clases poseedoras, por los intelectuales." (ibid., p. 382.)

⁹³ Op. cit., pp. 63 y ss. Una peculiar repetición y continuación de esta tesis de R. Luxemburgo, según la cual la clase obrera "solamente será capaz de crear una ciencia y un arte propios, después de consumarse la emancipación de su actual situación de clase" y "especialmente el método de investigación marxista sólo en la sociedad socialista llegará a ser plena propiedad del proletariado —para entonces ya no existente como tal—" se encuentra también en la obra de León Trotsky, *Literatura y revolución* (pp. 80-81 y 113 y ss., especialmente 127 y ss), publicada en ruso en 1923 y al año siguiente en alemán (*Verlag für Literatur und Politik*, Viena, 1924).

movimiento obrero simultáneo. Ambos procesos: *la continuación de una teoría antigua que se originó en una época histórica pasada*, bajo nuevas condiciones históricas, y *la nueva práctica del movimiento obrero* marchan de un modo relativamente independiente una al lado de otra. Esto es lo que explica precisamente el sentido pleno de la expresión “inactual” aplicada al alto

nivel que ha mantenido la teoría marxista, también en ese periodo, tanto en general como especialmente en su aspecto filosófico en Marx y Engels y algunos pocos de sus discípulos, nivel que incluso ha sido superado. Ello explica al mismo tiempo la completa imposibilidad de una asimilación real, y no solamente formal, de la teoría marxista altamente desarrollada por parte del movimiento práctico de la clase obrera que se inició nuevamente en el último tercio del siglo XIX.⁹⁴

III

El segundo punto principal en el que concentran su ataque los críticos marxistas ortodoxos de observancia socialdemócrata y comunista es mi opinión, expresada en mi libro *Marxismo y filosofía*, respecto a la *tarea* por realizar en este *tercer periodo de desarrollo del marxismo* que aún perdura desde fines del siglo, y consistente en plantear de nuevo el problema de las relaciones entre *marxismo y filosofía*. Al concebir esta tarea como la necesidad de poner nuevamente de relieve el *aspecto filosófico del marxismo*, frente a la negligencia y el menosprecio del contenido revolucionario-filosófico de la enseñanza de Marx y Engels manifestados en el periodo precedente por las diversas corrientes del marxismo, entré en contradicción en diferentes formas, pero con iguales resultados, con todas estas corrientes del marxismo alemán e internacional que se habían declarado conscientemente “*revisionistas*” *kantianos*, *machistas* o *de otras tendencias filosóficas*. Entré en contradicción con aquella línea de evolución principal que había en la corriente centrista predominante de la ortodoxia marxista socialdemócrata, conducido a una *concepción positivista-científica del marxismo*, *ajena a toda filosofía*, concepción a la cual también habían pagado tributo revolucionarios ortodoxos como Franz Mehring, al manifestar su *desprecio por todos los “devaneos” filosóficos*. Pero esta formulación de la tarea revolucionaria de la filosofía en el periodo actual, resultó estar en contraste aún más extremo, si cabe, con una *tercera tendencia* que se había cristalizado, en el más reciente periodo, principalmente en las dos fracciones del *marxismo ruso* de entonces y que tiene, en el actual periodo de desarrollo, sus representantes principales en los teóricos del nuevo “marxismo-leninismo” bolchevique.

De un modo extraordinariamente hostil fueron acogidos los estudios marxistas dialécticos de Georg Lukács, aparecidos en el año 1923, así como la primera edición de mi libro, que vio la luz entonces, inmediatamente después de ser

⁹⁴ Explicaciones más detalladas al respecto en mi *Polémica con Kautsky* op. cit., p. 119 y ss.

conocidos en la prensa del partido comunista ruso y en la prensa de los partidos comunistas de todos los países. Ese recibimiento se explica en gran parte por el hecho de que justamente entonces —en el primer periodo en el que, después de la muerte de Lenin, continuó con mayor violencia la lucha de los diádocos por la herencia leninista, iniciada cuando aún vivía, y cuando el comunismo internacional de Occidente había sufrido una derrota grave en su práctica política con los acontecimientos de octubre y noviembre de 1923 en Alemania— la dirección del partido comunista ruso de la época empezó la lucha por la “bolchevización”, también ideológica, de todos los partidos no rusos, asociados a la Internacional Comunista, bajo el lema de “*propaganda del leninismo*”.⁹⁵ Parte principal y medular de esta ideología “bolchevique” era también una ideología estrictamente *filosófica* que se calificaba a sí misma de restitución de la verdadera y auténtica filosofía marxista y trataba de establecer sobre esta base la lucha contra todas las demás tendencias filosóficas que se producían en el seno del moderno movimiento obrero.

Esta *filosofía marxista-leninista* que apenas estaba avanzando hacia Occidente, encontró en los escritos de Lukács, en los míos y en los de otros comunistas “europeos occidentales” una *tendencia filosófica antagónica, dentro de la propia Internacional Comunista*; con ello se enfrentaron de hecho por primera vez en una discusión directamente filosófica, las dos tendencias revolucionarias que se habían formado en el seno de la Internacional socialdemócrata, en los tiempos anteriores a la guerra, y que estaban, desde un principio, unidas sólo exteriormente, ya que hasta este momento no habían discutido más que problemas políticos y tácticos.⁹⁶ Ciertamente esta discusión filosófica, por razones históricas que analizaremos más adelante, sólo fue un reflejo débil de los debates políticos y tácticos que algunos años antes se habían desarrollado con vehemencia incomparablemente mayor por ambas partes, y pronto fueron relegados a segundo plano por las luchas de las fracciones que dentro del partido ruso volvieron a estallar desde 1925, y han venido librándose desde entonces con violencia cada vez mayor en todos los partidos comunistas. Sin embargo, dentro del movimiento global dicha confrontación tuvo una importancia transitoria bastante grande como primer intento de romper “esa impenetrabilidad mutua” que, según las palabras de un crítico ruso, excepcionalmente bien informado de la situación teórica en ambos campos, había existido hasta ese momento entre la totalidad de la ideología del comunismo ruso y la del comunismo occidental?⁹⁷

⁹⁵ Véase más adelante p. 129, “Lenin y la Komintern” publicado entonces en la revista científica del Partido Comunista Alemán *Die Internationale*, (1924, pp. 320 y ss.) con motivo y en vísperas del Congreso Mundial de la Internacional Comunista.

⁹⁶ Hay que tener presente en este contexto la crítica severa a la que sometieron R. Luxemburgo y K. Liebknecht la política y la táctica de los bolcheviques, ya en el primer periodo de la Revolución Rusa, antes de la fundación oficial de la Internacional Comunista y las discusiones entre la corriente radical de izquierda, dirigida por los comunistas holandeses Pannekoek y Gorter, y la corriente bolchevique rusa encabezada por Lenin.

⁹⁷ Véase el estudio de M. Werner (A. Schifrin) sobre el “marxismo soviético” que, por basarse en gran parte en documentos accesibles únicamente en idioma ruso, es de especial interés para el lector no ruso. Este estudio apareció en *Gesellschaft*, IV, 7, pp. 42 y ss., especialmente pp. 60 y ss. Si en

Tratando de reducir esta *querella filosófica del año 1924* a una fórmula breve, sin, por el momento, romper la *forma ideológica* que había tomado entonces en la conciencia de los participantes, se puede decir que se trató de una disputa entre la *interpretación leninista del materialismo de Marx y Engels*,⁹⁸ por entonces formalmente canonizada en Rusia, y las concepciones de Lukács y cierto número de teóricos de los partidos comunistas húngaro y alemán, llamados con mayor o menor razón sus "seguidores", y que se suponía se "desviaban" de este canon hacia el idealismo, la crítica kantiana del conocimiento y la dialéctica idealista de Hegel.⁹⁹ Con respecto al escrito *Marxismo y filosofía*, este reproche de "desviación idealista" se fundamentó, por un lado en la atribución al autor de opiniones que no

esta confrontación crítica del comunismo ruso con el comunismo occidental por una parte debe tomarse en cuenta, que proviene de un *adversario político* del partido actualmente en el poder en Rusia, por otra parte el mismo autor, como plejanovista ortodoxo, está al lado del marxismo ruso desde el punto de vista *ideológico*. Por lo tanto, su crítica no se dirige contra la forma global, histórica del "marxismo soviético" sino sólo contra sus manifestaciones caricaturescas más recientes, en las que aparece, no como "continuación y desarrollo", sino como "desfiguración y degeneración" de las tradiciones teóricas del marxismo ruso ("Plejánov, desde luego no es en absoluto responsable del marxismo soviético"). Por lo mismo, Werner interpreta de modo muy superficial e ideológico las causas por las cuales "para los comunistas de Europa occidental y también, en un sentido más amplio, para todos los marxistas de izquierda europeos, para todos aquellos que por ejemplo han sido educados ideológicamente en las tradiciones teóricas de R. Luxemburgo y F. Mehring, es un asunto muy complicado, casi imposible, incorporarse espiritualmente al marxismo soviético". Werner explica este fenómeno por un lado en forma netamente ideológica: en virtud de que el marxismo radical izquierdista de Occidente no tiene "la tradición ilustracionista del marxismo ruso". Por otro lado y de manera muy superficial, busca su causa en la formación del marxismo soviético, "adaptada de un modo particular a las tareas específicas del Estado soviético", como "ideología nacionalizada". Sin embargo, no comprende que las mismas causas históricas y de clase que aduce para explicar las contradicciones entre la *teoría política* del comunismo de Europa occidental y el radicalismo de izquierda que lo precede por una parte, y el bolchevismo ruso por la otra, son también de igual manera las verdaderas causas profundas de las contradicciones *teórico-ideológicas* entre el marxismo ruso y el marxismo revolucionario de Europa occidental.

⁹⁸ Véase sobre ésta, los dos breves ensayos de A. Debordin, publicados también en 1924: *Lenin, el materialista combatiente* y *Las cartas de Lenin a Máximo Gorki de 1908 a 1913*, así como la traducción alemana de la obra programática de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo. Comentario crítico a una filosofía reaccionaria*, que apareció *post festum* con un retraso de tres años (V.I. Lenin *Obras completas*, edición autorizada por el Instituto Lenin de Moscú, t. xm, Viena y Berlín, 1927). El libro de J. Luppold, *Lenin y la filosofía (Sobre el problema de las relaciones entre la filosofía y la revolución)*, publicado en 1929, constituye una aportación rezagada a toda esta literatura. Se trata de un mamotreto destestable

⁹⁹ Véase por ejemplo la anticrítica filosófica de A. Debordin en respuesta a *Historia y conciencia de clase* de Lukács, aparecida por aquellas fechas (artículo: "Lukács y su crítica del marxismo" publicado por Verlag für Literatur und Politik, Viena, 1924, en la revista *Arbeiterliteratur* n. 10, p. 615 y ss.) y la descripción de la situación (ibid. p. 618), tal como se reflejaba entonces en las mentes de los representantes más importantes del "leninismo" filosófico: "Lukács ya tiene sus discípulos y, en cierto modo, es la cabeza de toda una corriente a la cual pertenecen entre otros: los camaradas Korsch (véase su libro *Filosofía y marxismo*), Fogarasi, Révai y otros. Ante una situación tal es imposible ignorarlo simplemente. Debemos someter a crítica por lo menos los principios básicos de esta 'nueva corriente' en el marxismo." Tómense en cuenta también las consideraciones similares de *Pravda* del 25-VII-1924: "El libro de Lukács debe llamar la atención de todo teórico marxista ya que Lukács tiene el apoyo de un buen número de comunistas: K. Korsch, Révai, Fogarasi y otros"; y más adelante: "K. Korsch pertenece al grupo de camaradas comunistas alemanes que mencionó incidentalmente, durante el V Congreso Mundial, el camarada Zinóviev como teóricos que se desvían de la línea del marxismo ortodoxo en el terreno de la filosofía." Comentarios similares se encuentran en la mayoría de los demás teóricos que participaron en la campaña de todos los diarios y revistas comunistas contra esta nueva "desviación"

sostuvo en su escrito y, en algunos casos, incluso rechazó expresamente, en particular la supuesta negación de la “*dialéctica en la naturaleza*”.¹⁰⁰ Por otra parte, los ataques se dirigían también contra ideas sostenidas efectivamente en *Marxismo y filosofía* y de modo especial contra la renuncia dialéctica a este “realismo ingenuo” con el que “el llamado sentido común, el peor de los metafísicos”, así como la “ciencia positiva” usual de la sociedad burguesa y, tras ella, lamentablemente también, el actual marxismo vulgar, ajeno a toda reflexión filosófica. “trazan una línea divisoria neta entre la conciencia y su objeto” y aceptan la conciencia como “algo dado y opuesto de antemano al Ser, a la Naturaleza” (cosa que todavía en 1878 Engels criticó rigurosamente a Dühring)

Con esta *crítica de la concepción primitiva, predialéctica y aun pretrascendental de la relación entre la conciencia y el ser*, que yo entonces daba por sobreentendida para cualquier dialéctico y marxista revolucionario, y que había más bien supuesto tácitamente en vez de fundarla en detalle, había atacado, sin advertirlo, el punto clave de esta concepción del mundo peculiarmente “filosófica” que era el verdadero fundamento de la nueva enseñanza ortodoxa del llamado “marxismo-leninismo” y que debía ser propagada y diseminada desde Moscú por todo el mundo comunista occidental. Y con una ingenuidad que, desde el pervertido punto de vista “occidental” sólo puede ser caracterizada como “estado de inocencia” filosófico, ahora los exponentes autorizados del nuevo “marxismo-leninismo” ruso contestan a este supuesto ataque “idealista” con la primera letra de su alfabeto “materialista” ya memorizada.¹⁰¹

¹⁰⁰ Así dice textualmente el ya mencionado artículo de *Pravda* del 25-VII-1924 y la mayoría de los demás críticos miembros del partido comunista. Véase en cambio el texto de *Marxismo y filosofía* (pp. 19 y ss. de esta edición) que expresa lo contrario de la opinión que aquí se me achaca. Y la misma situación prevalece respecto a la afirmación que repiten de manera igualmente estereotipada los críticos del partido comunista en el sentido de que *yo he hecho una distinción esencial entre la concepción de Marx y la de Engels*. En realidad, el libro *Marxismo y filosofía* en general y también en lo referente al punto en cuestión (véase la nota 75) dista tanto de la parcialidad con la que entonces Lukács y Révai habían tratado como totalmente divergentes las concepciones de Marx y Engels, como de la actitud básicamente dogmática y, por tanto, anticientífica, de los “ortodoxos” para quienes la concordancia total y absoluta de la “doctrina” de los dos padres de la Iglesia representa un dogma establecido de antemano e inmutable.

¹⁰¹ “Korsch llama ABC de la filosofía marxista, a la definición de la verdad como concordancia entre la representación y los objetos que se encuentran fuera de ella ‘punto de vista ingenuamente metafísico del sentido común burgués’, sin comprender o tratar de comprender que justamente su [el de Korsch] punto de vista es burgués en esta cuestión —por ser una mezcla idealista de la filosofía de la identidad y el machismo.” (*Pravda* del 25-VII-1924.) Una opinión similar expresa el editor y comentarista crítico de la traducción rusa de *Marxismo y filosofía*, G. Bammel, quien en su introducción (p. 19), cita textualmente mis observaciones sobre las consecuencias de este “punto de vista ingenuamente metafísico del sentido común burgués” para la actitud teórica y práctica hacia las llamadas “ideologías superiores” (pp. 19-66 de la presente edición). Luego dice que toda esta frase y todas las consideraciones que siguen son “totalmente incomprensibles” y formula la siguiente pregunta en tono de reproche: “¿Si para el camarada Korsch el punto de vista que define a la verdad como la concordancia entre la representación y los objetos exteriores ‘representados’ por ella es ‘el punto de vista ingenuamente metafísico del sentido común burgués’, se puede contar él mismo aún entre los marxistas materialistas? ¿Es necesario señalar que su punto de vista en esta cuestión es una capitulación ante la teoría idealista del conocimiento?” Pero como ante una pregunta tan contundente es probable que alguien pregunte a su vez: “¿Para qué publicar entonces un embeleco idealista de esta índole?”, inmediatamente después el severo crítico se acuerda de su responsabilidad como editor y alega

La verdadera *polémica* con esta *filosofía materialista-leninista*, que a pesar de algunas inconsecuencias grotescas y contradicciones inauditas ha sido sostenida formalmente en su conjunto hasta hoy por los epígonos de Lenin en la Rusia soviética, aparece en este punto como tarea secundaria, ya que el propio Lenin jamás la ha fundado teóricamente sino que la ha defendido, sobre todo, con razones prácticas políticas como la única filosofía “útil” al proletariado revolucionario frente a las filosofías kantiana, machista y otras filosofías idealistas “nocivas” al proletariado. Esto queda asentado con claridad absoluta e inequívoca en la correspondencia que sostuvieron Lenin y Máximo Gorki sobre estos problemas “filosóficos”, en el periodo que siguió a la revolución rusa de 1905. Una y otra vez Lenin trata de explicar a su amigo personal, pero adversario filosófico-político, que “un hombre de partido tiene la obligación de combatir cierta enseñanza de cuyo *efecto nocivo* y falsedad se ha convencido” y que lo mejor que puede hacer cuando esta “lucha es absolutamente inevitable” es “procurar que la labor práctica, necesaria en el partido, no sufra menoscabo en ella”.¹⁰²

circunstancias atenuantes: "Por otra parte, la esencia de este problema reside en que el camarada Korsch desconoce los planteamientos de la gnoseología respecto al problema que a él le interesa."

¹⁰² Las frases citadas en el texto están tomadas de una carta de Lenin del 24 de marzo de 1908; las palabras en cursivas fueron subrayadas por el propio Lenin. Es cierto que de ésta y todas las demás cartas que siguieron se deduce que él, como "hombre de partido", subordina todas las cuestiones teóricas, sin miramientos, a los intereses del partido; sin embargo, el editor ruso de la traducción alemana de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, A. Deborin, forja una leyenda *a posteriori* y presenta las cosas como si entre el *punto de vista táctico* que Lenin adoptaba con respecto a estas cuestiones filosóficas para el exterior, y el punto de vista que sostenían otros marxistas y materialistas ortodoxos como el Karl Kautsky de entonces ya hubiera existido una "diferencia fundamental" desde aquella época. Incluso la *carta* de Lenin a Gorki que citamos arriba y en la cual Deborin (op. cit., p. XIX y ss.) apoya su afirmación respectiva, prácticamente no termina de ningún modo con una declaración de guerra abierta, sino con la proposición diplomática de una "neutralidad condicional", condicional en el sentido de que "se debieran alejar de la fracción todas estas rencillas" (op. cit., pp. 29-31). Ya en la primera edición de *Marxismo y filosofía*, en la nota 7, citábamos la extraña contestación que dio por la misma época la redacción (Lenin) del *Proletari* ruso, en la revista *Neue Zeit*, dirigida por Kautsky, del 10 de marzo de 1908 (XXVI, I, p. 898); se trata de la respuesta a un comentario crítico respecto de estas diferencias filosóficas dentro del Partido Socialdemócrata Ruso, publicado en un número anterior.

Lenin declaraba entonces expresamente, en nombre de los bolcheviques de la socialdemocracia rusa: "La querrela filosófica [esto es, según lo anterior: ¡la cuestión de saber si el marxismo en el aspecto de la crítica del conocimiento está de acuerdo con Spinoza y Holbach o con Mach y Avenarius!] no constituye en realidad un problema de fracción y, en opinión de la redacción, no debe llegar a serlo. Cualquier intento de presentar estas divergencias como características de las fracciones dentro del partido, es, por tanto, totalmente erróneo. En las filas de ambas fracciones hay seguidores y adversarios de Mach y Avenarius." Lenin adopta así formalmente el mismo punto de vista adoptado por *Neue Zeit*, en su comentario crítico del 14 de febrero de 1908, al señalar que esta desavenencia filosófica era agudización innecesaria de "las diferencias tácticas muy serias entre los bolcheviques y los mencheviques". Deborin (*passim*) polemiza con extrema violencia en contra del consejo ("obviamente disparatado para cualquier marxista") de considerar el machismo en el partido como un "asunto privado"; consejo que Kautsky repitió un año después en una carta, fechada el 26 de marzo de 1909, que dirigió al emigrado ruso Bendianitse. Sin embargo, el historiador imparcial, debe darse cuenta de que Lenin en las declaraciones del año anterior que ya hemos mencionado, calificó el machismo de "asunto privado" no sólo en el *partido*, sino incluso en la *fracción*. Un año después, durante la Conferencia en París de la "redacción ampliada del *Proletari*" (es decir, de hecho el núcleo dirigente de la fracción bolchevique de la época), se produjo una división que, en última instancia, se debió a estas diferencias filosóficas, pero esta escisión no se produjo entre las fracciones bolchevique y menchevique, sino en el seno de la *propia fracción bolchevique*. Lenin manifestó en una

De esta misma manera, la significación real de *la obra filosófica más importante de Lenin* no radica en los argumentos filosóficos con los que combate y “refuta” teóricamente diversas tendencias idealistas de la filosofía burguesa moderna, que habían influido como *kantismo*, sobre la corriente revisionista y, como “*empiriocriticismo machista*”, sobre la corriente centrista del movimiento socialista de la época. La importancia real de esta obra de Lenin reside en la intransigencia con que combatió y trató de destruir prácticamente esas tendencias filosóficas contemporáneas como *ideologías falsas desde el punto de vista del partido*.

Así, por ejemplo, el autor de esta supuesta restitución de la verdadera filosofía de Marx y Engels, si sólo tomamos en cuenta uno de los puntos más importantes,¹⁰³ se da perfecta cuenta de que ellos, después de haber liquidado de una vez por todas el idealismo de Hegel y de los hegelianos en los años 40, se *limitaron* en todo el tiempo ulterior de su trabajo teórico¹⁰⁴ sobre el terreno de la teoría del conocimiento, a corregir errores de Feuerbach, a burlarse de las banalidades del materialista Dühring, a criticar los errores de Büchner y a poner de relieve lo que *sobre todo* les faltaba a estos escritores más populares y difundidos en los medios proletarios, a saber: la dialéctica. “Marx, Engels y J. Dietzgen no se preocupaban por las verdades elementales del materialismo que los buhoneseros proclamaban en decenas de publicaciones por todo el mundo, sino que dedicaban toda su atención a que estas verdades no fueran vulgarizadas, no fueran simplificadas demasiado, no condujeran a una parálisis del pensamiento (‘materialismo por abajo, idealismo por arriba’), que no llevaran a olvidar el fruto *preciado* de los sistemas idealistas, la dialéctica hegeliana: esta perla legítima que los gallos Büchner, Dühring y compañía (incluyendo a Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no supieron separar del muladar del idealismo absoluto.” En resumen, debido a las condiciones históricas dadas “han concedido mayor importancia a *distanciarse* de la vulgarización de las verdades elementales del materialismo que a la defensa de las verdades mismas”; de igual manera como, también en su lucha política, “han concedido mayor importancia a *distanciarse* de la vulgarización de las reivindicaciones básicas de la democracia política que a la

respuesta oficial a la declaración de separación de Bogdánov, que este suceso significaba la separación de Bogdánov de la *fracción* bolchevique pero no del *partido*, ya que “la fracción no es un partido; un partido puede encerrar toda una gama de matices cuyos extremos incluso pueden ser absolutamente opuestos”, según se informa en el t. n, p. 329, nota 2, de *Pages choisies* de Lenin, detalladamente comentada por el recopilador, P. Pascal (V.I. Lenine, *Pages choisies*, t. i y u, París, 1926 y 1927). Por lo tanto, Lenin y Kautsky en ese momento adoptaban formalmente la misma actitud en este problema, y sólo el desarrollo ulterior de ambos ha sacado a la luz la enorme divergencia de las concepciones generales que en uno y otro son básicas.

¹⁰³ Respecto a lo que sigue, véase el párrafo dedicado a esta cuestión en *Materialismo y empiriocriticismo* (ed. cit., pp. 236 y ss.), bajo el título “Dos clases de crítica a Dühring”, del que se han tomado todas las frases textuales, citadas por nosotros; cursivas de Lenin.

¹⁰⁴ Lenin omite aquí la distinción entre los *diferentes periodos de desarrollo de Marx y Engels*, hecha en el texto, y habla en general de la época en que “tanto Marx y Engels como también J. Dietzgen pisaron la arena filosófica” (op. cit., p. 241). Pero por lo visto se refiere a su posición ulterior, a partir de fines de los años 50. Pero para apreciar las diversas declaraciones de Marx y Engels es más importante aún que esta diferenciación cronológica, la distinción entre sus respectivos *destinatarios*, distinción que yo he hecho en *Marxismo y filosofía* con el fin de lograr una mayor concreción.

defensa de las reivindicaciones mismas”. En cambio, Lenin considera, *en las condiciones históricas hoy dadas, que en su opinión han cambiado totalmente en este punto*, como la tarea primaria a realizar por él y todos los demás marxistas revolucionarios, la defensa, no de las reivindicaciones básicas de la democracia política en el terreno (de) la política (?), pero sí la defensa de “las verdades elementales del materialismo filosófico” en el terreno de la filosofía contra los agresores modernos del campo burgués y sus cómplices en el propio campo de la clase obrera. Al mismo tiempo y apelando conscientemente al materialismo revolucionario burgués de los siglos XVII y XVIII, considera necesaria la difusión de estas verdades elementales entre los millones y millones de campesinos rusos y demás masas atrasadas de Rusia, de Asia y de todo el mundo.¹⁰⁵

Es decir, para Lenin no se trata en este punto de aclarar la *cuestión teórica* de la verdad o falsedad de la filosofía materialista que él sostiene, sino del *problema práctico* de su utilidad para la lucha revolucionaria de la clase obrera y —en los países que aún no han alcanzado el completo desarrollo capitalista— para la clase obrera y las demás clases oprimidas. Por esta razón, el punto de vista “filosófico” de Lenin ya sólo aparece en el fondo como una forma peculiar, extrañamente revestida, del punto de vista ya examinado en la primera edición de *Marxismo y filosofía* y cuyo defecto principal fue definido con toda claridad por la frase que pronunció el joven Marx contra el “*partido político práctico que se imagina poder abolir (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente)*”. Al asumir una actitud respecto a las cuestiones filosóficas, basándose *exclusivamente* en los motivos y efectos extrafilosóficos, sin considerar *también y al mismo tiempo* su contenido teórico-filosófico, comete el mismo error que cometía, según las palabras de Marx, “el partido práctico político en Alemania” de entonces, al suponer que realizaba la “negación de toda filosofía” (¡ para Lenin: de toda filosofía idealista!) que exigía con justa razón, “volviéndole la espalda y murmurando alguna frase banal de disgusto”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Sobre este *aspecto positivo de la propaganda materialista de Lenin*, véase especialmente su artículo, publicado en la revista rusa *Bajo la bandera del marxismo* (año i, n. 3, marzo de 1922). Este artículo es particularmente instructivo para la apreciación correcta de la importancia real, histórica de este materialismo *leninista*. Fue publicado también en alemán en la revista *Kommunistische Internationale* (n. 21) y reproducido después, en marzo de 1925, en la edición alemana de *Bajo la bandera del marxismo* (año n. 1).

¹⁰⁶ *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, "Introducción", edición alemana de Mehring de las *Obras póstumas* de Marx y Engels, 1841-1850, vol. I, p. 390 (ed. esp. en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Ed. Grijalbo, México, 1958). No precisamos demostrar más detalladamente en este punto que los argumentos que Lenin esgrime contra la filosofía idealista, de hecho caen bajo la categoría que Marx caracteriza aquí. Nos conformamos con aducir como *ilustración* el argumento con el que Lenin "refuta" en la experiencia la tesis de la filosofía trascendental sobre la relación entre sujeto y objeto, haciendo alusión al antiguo estado incandescente de la tierra que no permitía aún ninguna "concepción" subjetiva. Este argumento filosófico bastante peculiar ha sido empleado en múltiples variantes no sólo por Lenin en un apartado especial de su obra dedicado a esta cuestión (ed. cit., pp. 59 y ss., bajo el título "¿Existía la naturaleza antes que el hombre?"), sino que también desempeña cierto papel en su antecesor, el materialista Plejánov, quien habla de la "era secundaria" más reciente con las "formas de pensar subjetivas de los ictosaurios" en lugar de "la tierra incandescente". En una interpretación estrecha puede integrarse también en esta serie el conocido "argumento de la alizarina" esgrimido por Engels contra "la inasequible cosa en sí de Kant", del segundo capítulo de su *Ludwig Feuerbach*; véase Lenin, op. cit., pp. 66 y 86, y los textos

Para poder emitir un juicio sobre la actitud de Lenin hacia la filosofía y hacia toda ideología en general, hay que plantearse una primera cuestión de la cual depende la apreciación de la “filosofía materialista” peculiar, defendida por Lenin. De acuerdo con el principio aceptado por él mismo, esta cuestión que debe plantearse en primer lugar es de orden histórico, a saber: en la situación histórica actual efectivamente está dado un cambio de toda la situación en la historia del pensamiento, como lo sostuvo Lenin, y que haría necesario defender hoy, en el *materialismo dialéctico*, con mayor razón al *materialismo* frente a las tendencias idealistas de la filosofía burguesa que van ganando terreno, que a la *dialéctica* frente al materialismo de carácter vulgar, predialéctico e incluso hoy en parte inconscientemente *no dialéctico* y *antidialéctico* de la ciencia burguesa. A mi manera de ver como explico en otra parte, éste no es el caso en absoluto. Más bien, y a pesar de algunas manifestaciones contradictorias en la superficie de las actividades de la filosofía y ciencia burguesas actuales, y a pesar de algunas contracorrientes, que indudablemente existen, debe considerarse, aún hoy, como la *corriente básica* prevaleciente en la filosofía y las ciencias naturales y humanas burguesas, exactamente la misma que hace 60 o 70 años. Se trata de aquella corriente que parte, no de una concepción *idealista*, sino más bien de una *concepción materialista de tinte naturalista*.¹⁰⁷ La opinión contraria de Lenin, que está en estrecha relación con su teoría político-económica sobre el “imperialismo”, tiene, al igual que ésta, sus *raíces materiales*, en gran parte, en la situación peculiar económica y social de Rusia y *en las tareas práctico-políticas y teórico-políticas que se plantean aparentemente para la Revolución Rusa y, de hecho, para un lapso muy limitado*. Toda esta teoría “leninista” no es, sin embargo, expresión teórica suficiente *para las necesidades prácticas del actual estado de desarrollo de la lucha de clases del proletariado internacional*, y la filosofía materialista de Lenin que sirve de fundamento ideológico a esta teoría leninista no es, tampoco, por esta razón, la *filosofía revolucionaria del proletariado* que corresponde a este momento actual del desarrollo.

A esta situación histórica y práctica corresponde también el *carácter teórico* de la filosofía materialista leninista. En contraste absoluto con aquella *concepción materialista dialéctica* que, por su carácter teórico, aún es inevitablemente “filosófica”, pero que en su finalidad y en su tendencia actual está encaminada a la abolición total de la filosofía, concepción que Marx y Engels fundaron en su pri-

de Plejánov y Engels allí citados.

¹⁰⁷Véanse las explicaciones más detalladas en mi *Polémica con Kautsky* (pp. 29 y ss.) y en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* de Grünberg, (vol. XIV, pp. 205 y ss.). Debe añadirse aquí que Lenin se refiere repetidamente al prólogo de Engels, de 1892, a la edición inglesa de *Del socialismo utópico al socialismo científico* con motivo del nuevo cambio del materialismo burgués primitivo hacia el idealismo y el agnosticismo. Pero hay que observar que, en este escrito excelente (que apareció en alemán en *Neue Zeit*, xi, I, y está reproducido ahora en la nueva edición del trabajo de Engels sobre Ludwig Feuerbach, Berlín y Viena, 1927), Engels considera, en realidad, a este nuevo idealismo burgués y agnosticismo tan poco como el nuevo peligro principal teórico para el movimiento obrero revolucionario que incluso lo caracteriza directamente como un “materialismo vergonzante” y se burla con soberano desprecio de las posibles esperanzas de la burguesía en tales diques ideológicos.

mer periodo de desarrollo y cuya renovación en un plano superior de desarrollo es también en la actualidad la única tarea revolucionaria por realizar en el campo de la filosofía, el filósofo Lenin quiere seriamente, al igual que su maestro filosófico Plejánov y otros de los discípulos de éste —L. Axelrod-Ortodox— seguir siendo *marxista* al mismo tiempo que *hegeliano*. Se imagina el paso de la dialéctica idealista hegeliana al materialismo dialéctico de Marx y Engels realmente como simple sustitución de la concepción idealista del mundo que es la base del método dialéctico en Hegel, por otra *concepción filosófica*, ya no “idealista” sino “materialista”, y no parece vislumbrar que tal “inversión materialista” de la filosofía idealista de Hegel conduce, en el mejor de los casos, sólo a un cambio *terminológico* que consistiría en *denominar* lo Absoluto ya no “Espíritu” sino “Materia”. En realidad, se trata de algo mucho más grave en este materialismo leninista. No sólo se anula la última inversión materialista de la dialéctica idealista de Hegel, realizada por Marx y Engels, sino que *toda la discusión entre materialismo e idealismo se conduce a un grado de desarrollo histórico anterior, que ya había sido superado por la filosofía idealista alemana desde Kant hasta Hegel*. Ya desde la liquidación de la metafísica de Leibniz y Wolff, que comenzó con la filosofía trascendental de Kant y se llevó a término con la dialéctica hegeliana, lo “Absoluto” había sido definitivamente desterrado del *ser* tanto del “*espíritu*” como de la “*materia*” y se había trasladado al *movimiento* dialéctico de la “*idea*”. La inversión materialista realizada por Marx y Engels de esta dialéctica idealista de Hegel, consistía ya únicamente en liberar a esta dialéctica de su última envoltura mística, descubrir en el dialéctico “automovimiento de la idea” el *movimiento real, histórico* que se oculta debajo de éste, y proclamar a este movimiento histórico revolucionario como lo único “Absoluto” que ahora subsiste.¹⁰⁸ Pero he aquí que Lenin regresa a las contradicciones absolutas que habían sido superadas dialécticamente ya por Hegel, a las contradicciones entre el “pensamiento” y el “ser”, entre el “espíritu” y la “materia”, por las que se libró la contienda filosófica y en parte aún religiosa entre las dos corrientes de la Ilustración, en los siglos xvii y xviii.¹⁰⁹

¹⁰⁸ ^{2s} Véase por una parte el conocido pasaje del epílogo a la segunda edición de *El Capital* de Marx que data de 1873; por otra parte la apreciación de *Engels* del “significado real y el carácter revolucionario” de la filosofía de Hegel que él consideraba como “remate de todo el movimiento filosófico después de Kant”; en las frases iniciales del *Ludwig Feuerbach*: “El conservadurismo de este modo de pensar es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, *es lo único absoluto que deja en pie*.”; No sería necesario subrayar que la palabra *absoluto* aquí, tanto en el texto de *Engels* como en el nuestro, tiene sólo un significado figurado, si precisamente Lenin y los suyos no se hubieran soltado a hablar alegremente de un ser absoluto y de una verdad absoluta en un sentido que no tiene nada de figurado!

¹⁰⁹ Véase al respecto en la *Fenomenología del espíritu*, 2a. ed. alemana de Lasson, p. 374 (Ed. esp. Fondo de Cultura Económica, México, 1966) la crítica histórica de Hegel de estas dos corrientes de la filosofía de la Ilustración de los siglos xvii y xviii, que con toda la inevitable mistificación idealista no deja de ser grandiosa: “Una Ilustración llama ser absoluto al absoluto sin predicados que está más allá de la conciencia real en el pensamiento del que se partió; la otra lo llama la materia. Si se diferenciaban como Naturaleza y Espíritu o Dios, al existir inconsciente de sí mismo le faltaría la riqueza de la vida desplegada para ser naturaleza, y al espíritu o Dios le faltaría la conciencia distintiva de sí misma. Ambas cosas, como hemos visto, son de hecho el mismo concepto; la diferencia no está en la cosa sino sólo en los diferentes puntos de partida de las dos formaciones y en que cada una se detiene

Desde luego, un materialismo de este tipo, que parte del concepto metafísico de un Ser absolutamente dado, pese a todas las protestas formales, en realidad ya no es una concepción *dialéctica* universal y mucho menos *materialista dialéctica*. Cuando Lenin y los suyos trasladan la dialéctica unilateralmente al Objeto, a la Naturaleza y la Historia, y conciben el conocimiento como un mero reflejo pasivo y una reproducción de este Ser objetivo en la conciencia subjetiva, destruyen de hecho cualquier relación dialéctica entre el *Ser* y la *Conciencia* y, como consecuencia inevitable de esto, también la relación dialéctica entre *teoría* y *práctica*. No sólo pagan tributo involuntario al “kantismo” tan combatido por ellos y revisan retrospectivamente la cuestión *de la relación entre el ser histórico total y todas las formas de conciencia históricamente existentes* (planteada en un sentido mucho más amplio por la dialéctica hegeliana y con mayor razón por la dialéctica materialista de Marx y Engels), reduciéndola a una cuestión mucho más estrecha, de crítica del conocimiento o “gnoseológica”, sobre la *relación entre el objeto y el sujeto del conocimiento*, sino que además y al mismo tiempo, conciben este conocimiento como un *proceso evolutivo* que se desarrolla sin contradicciones y como un *progreso infinito de acercamiento a la verdad absoluta*. También en su concepción de la relación existente entre la *teoría* y la *práctica*, tanto en general como específicamente en el movimiento revolucionario, regresan de la concepción marxista materialista dialéctica a una contraposición totalmente abstracta de una *teoría* pura que descubre las verdades, y a una *práctica* pura que aplica estas verdades, por fin encontradas, a la realidad. “La unidad real de teoría y práctica se realiza en la transformación práctica de la realidad por el movimiento revolucionario que se apoya en las leyes del desarrollo que han sido descubiertas teóricamente.” La grandiosa *unidad materialista dialéctica de la “praxis revolucionaria” marxista* se fragmenta — para el intérprete filosófico Lenin, quien no se aleja un ápice de la enseñanza del maestro — en este *dualismo* que corresponde exactamente a los conceptos del más vulgar *idealismo burgués*.¹¹⁰

Otra consecuencia inevitable de este paso del acento de la *dialéctica* al *materialismo* consiste en la subsecuente esterilidad de esta filosofía materialista para el desarrollo real de las ciencias empíricas de la naturaleza y la sociedad. Por más que la *confrontación* del “método” dialéctico materialista y los resultados obtenidos por su aplicación en la filosofía y las ciencias, cosa que está de moda en el

en un punto propio en el movimiento del pensamiento. Si lo superaran, se encontrarían y reconocerían como lo mismo lo que a una, según dice, le causa horror y lo que la otra considera un disparate.” Véase también la crítica materialista en *La Sagrada Familia* de Marx, no de esta descripción hegeliana del materialismo y del teísmo como “las dos partes de un mismo principio básico”, sino contra el recalentado y diluido producto que con ella preparó Bruno Bauer (edición de Mehring de las *Obras póstumas* de Marx y Engels, ii, pp. 231 y ss., especialmente p. 241; ed. esp. cit., pp. 191 y ss.)

¹¹⁰Véase por una parte las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, de 1845, y por otra la exposición de la “relación dialéctica entre teoría y práctica revolucionarias”, que hace A. Deborin en su anticrítica contra *Lukács y su crítica del marxismo* (op. cit., p. 640). La reducción de la teoría marxista a una concepción no dialéctica, resalta con tanta claridad en la obra filosófica de Lenin, gracias a su firme decisión que no permite ocultamientos, que está por demás aducir pruebas en este punto. Sólo mencionamos este hecho: en dicha obra, en la que más de 370 páginas están dedicadas a la relación entre el ser y la conciencia, Lenin sólo considera esta relación desde el punto de vista abstracto, gnoseológico, sin jamás analizar el conocimiento en el mismo terreno que las demás formas históricas de la conciencia, es decir, como “*superestructura ideológica* de la respectiva estructura económica de la sociedad (véase el prefacio a la *Crítica de la economía política*) o como simple “*expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clases existente*” (*Manifiesto comunista*).

marxismo occidental, sea contraria al espíritu de la dialéctica y aun a la dialéctica materialista, ya que, para la concepción dialéctica, *método y contenido están ligados inseparablemente*, y según una conocida frase de Marx “*la forma no tiene valor si no es la forma de su contenido*,”¹¹¹ de todos modos esta extrapolación tiene como base la apreciación justa de que la importancia que tuvo el materialismo dialéctico desde mediados del siglo xix para el desarrollo subsecuente de las ciencias empíricas de naturaleza y sociedad, residía sobre todo en su método.¹¹²

En *Marxismo y filosofía* ya expusimos cómo, con el estancamiento del movimiento revolucionario práctico desde los años 50, se produjo nuevamente un *desarrollo en diferente dirección de la filosofía por un lado y las ciencias positivas por otro; de la teoría y la práctica*. De hecho, durante un largo periodo, la forma más importante de persistencia y perfeccionamiento de la nueva concepción del mundo revolucionaria, materialista, dialéctica, fue su *aplicación como método materialista dialéctico en todo el campo de las ciencias empíricas de la naturaleza y la sociedad*. A este periodo corresponden también todas aquellas frases en las que, especialmente Engels, ya anciano, de hecho proclamaba la independencia de las diferentes ciencias de “cualquier filosofía”, asignando como

¹¹¹ Véase la edición citada de Mehring de las *Obras póstumas*, I, p. 319.

¹¹² Este hecho también ha sido reconocido por el maestro filosófico de Lenin, el teórico ruso Plejánov, considerado por toda la ortodoxia marxista de Occidente y Oriente como la verdadera autoridad en todas las cuestiones filosóficas del marxismo durante una determinada época histórica. Así, por ejemplo, dice en su obra *Las cuestiones fundamentales del marxismo* (aparecida en alemán en 1913), en la explicación con la que pasa de la descripción de la filosofía materialista-dialéctica a la discusión del método materialista-dialéctico y su aplicación a las ciencias de la naturaleza y la sociedad: “La concepción materialista de la historia tiene, por tanto, sobre todo [!] una *importancia metodológica*.” En general, las relaciones entre Plejánov y Lenin en el campo filosófico son tales que es el discípulo el que lleva hasta sus últimas consecuencias las enseñanzas del maestro que había aceptado ciegamente, con una intransigencia que no se detiene ante nada. Por lo anterior, es históricamente falso considerar, como hacen no sólo los bolcheviques, sino también por ejemplo el teórico menchevique de izquierda, Schifrin, que la “revisión” de sus propias y antiguas concepciones filosóficas realizada por Plejánov con ayuda de su discípulo Axelrod-Ortodox en un periodo ulterior “en el sentido de una aproximación a la filosofía de Kant”, represente una consecuencia de la “desviación” de ambos “hacia el socialchovinismo” durante la guerra. (Véase el estudio crítico de Schifrin sobre el “marxismo soviético” en *Gesellschaft*, 7, p. 46 y nota 6.) En realidad, Plejánov se había aproximado ya antes (como Lenin jamás lo había hecho) a la teoría del conocimiento con tintes kantianos de algunos científicos modernos, especialmente en la primera y segunda ediciones de su traducción del *Ludwig Feuerbach* de Engels. Compárense al respecto las dos versiones de la “Teoría de los jeroglíficos” mencionadas en la nota 7 de la edición alemana de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. El autor de esta nota, L. Rudas, en una repetición servil de la opinión que Lenin había sostenido anteriormente por razones tácticas, presenta la *segunda* de estas dos formulaciones como una “*rectificación*” de la *primera* y *desconcertante redacción*. Pero una comparación objetiva, científica de estas dos formulaciones conduce a la conclusión de que cuando Plejánov sostiene en 1905 que la “cosa en sí”, fuera de su influencia en nosotros, no tiene “forma alguna”, él es tan agnóstico, en el sentido leninista del término, como cuando en 1902 califica a nuestras sensaciones “de una especie de jeroglíficos” que aunque no se parezcan a los acontecimientos, sin embargo, reflejan “fielmente tanto los fenómenos mismos como las relaciones que existen entre ellos”. La única ventaja de esta formulación sobre la primera consiste en que “no hace concesiones terminológicas a los adversarios filosóficos” y en que, por lo mismo, no resalta tanto la interpretación totalmente equivocada del problema gnoseológico, que sirve de base a toda la teoría de los jeroglíficos He expresado detalladamente mi actitud sobre esta cuestión en mi *Polémica con Kautsky*, pp. 111 y ss.

único campo de actividad que tal vez le quedaba aún a la filosofía, “la teoría del pensamiento y sus leyes, la lógica formal y la dialéctica”. Es decir, ponía en realidad a la llamada “filosofía” *al lado* y no *por encima* de las demás ciencias, como una ciencia empírica particular.¹¹³ Por más que el punto de vista adoptado más tarde por Lenin sea, en apariencia, análogo al de Engels, difiere de éste como el día de la noche por la simple razón de que Engels ve la tarea esencial de la dialéctica materialista en “salvar de la filosofía idealista alemana a la *dialéctica consciente*, llevándola a la concepción materialista de la naturaleza y la historia”,¹¹⁴ mientras Lenin, *por el contrario*, ve su tarea principal en el sostenimiento y defensa de la *posición materialista misma*, que en el fondo no había sido atacada por nadie. Así, Engels llega a la explicación, de acuerdo con el desarrollo progresista de las ciencias, de que el materialismo moderno, aplicado a la naturaleza y la historia es “en ambos casos esencialmente dialéctico y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias”. Lenin, eternamente descontento, critica mientras tanto “las desviaciones filosóficas”¹¹⁵ que encuentra, no sólo en amigos y adversarios políticos, o en los filósofos ideólogos, sino también en los demás productivos investigadores dedicados a las ciencias naturales; y reclama para su “filosofía materialista” una especie de judicatura suprema sobre todos los resultados pasados, actuales y futuros de las investigaciones que se realizan en las diferentes ciencias.¹¹⁶

¹¹³ Véase especialmente el capítulo final de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, t. u, ed. esp. cit., p. 359 y ss.), en el que Engels declara expresamente que la concepción materialista-dialéctica que sostienen Marx y él, tanto en el campo de la *historia* como en el de la *naturaleza*, hace “inútil e imposible” toda filosofía. Véase también las observaciones generales de la introducción al *Anti-Dühring* donde dice que, desde el punto de vista del materialismo moderno “sencillamente dialéctico”, que plantea a cada ciencia la tarea de comprender con claridad el lugar que ocupa en el encadenamiento general de las cosas y del conocimiento de las cosas, “se hace precisamente superflua toda ciencia que dé la conexión total”. (*AntiDühring*. Ed. Grijalbo, México, 1964, p. 11.)

¹¹⁴ Prólogo a la segunda edición del *Anti-Dühring*, de 1885.

¹¹⁵ Véase al respecto como un ejemplo entre muchos, el singular comentario “filosófico” de Lenin al *Manual de óptica fisiológica* de Helmholtz, en el que en una misma página las sensaciones se caracterizan primero como “símbolos de las circunstancias externas, sin ninguna similitud o correspondencia con lo que ellas representan” y después “como *efectos* de los objetos percibidos o imaginados sobre nuestro sistema nervioso y nuestra conciencia”. Lenin exclama ante la primera afirmación: “¡Esto es agnosticismo!”, y ante la segunda: “¡ Esto es materialismo!”, sin darse cuenta que entre estas dos afirmaciones de Helmholtz no existe contradicción alguna, ya que un “efecto” no tiene por qué tener una similitud o correspondencia con su causa; la supuesta “inconsecuencia” del científico sólo es aportada a su exposición por el crítico “filosófico” que exige de él, no una ciencia, sino una adhesión consecuente a uno u otro punto de vista metafísico filosófico.

¹¹⁶ La comparación del capítulo final de la obra de Lenin sobre Ernst Haeckel y Ernst Mach (op. cit., pp. 355-65) con la apreciación crítica que sobre *Los enigmas del universo* de Haeckel hace el radical de izquierda alemán, Franz Mehring, en *Neue Zeit* (xviii, I, pp. 417 y ss.) constituye un ejemplo de la ciega admiración que siente Lenin, en el desempeño de esta judicatura materialista-filosófica, por el *materialismo científico de la segunda mitad del siglo XIX*, tan abstracto y sin el más mínimo roce con la dialéctica, además de no manifestarse abiertamente. Al mismo tiempo representa un ejemplo de la enorme diferencia que existe entre el materialismo de Lenin, de tendencia unilateralmente “filosófica” y el materialismo concreto, histórico. Toda la parcialidad e insuficiencia del punto de vista materialista que adopta Lenin en su obra, se resume de manera contundente en la frase de Mehring que el propio Lenin cita (p. 265) : “El libro de Haeckel tanto en sus páginas mejores como en las menos buenas, ayuda mucho a aclarar las opiniones que, dentro del partido marxista, han llegado a ser un tanto confusas sobre lo que representa para éste el materialismo *históri-*

La continuación de esta tutela materialista “filosófica” sobre todas las demás ciencias – sobre las ciencias naturales y sociales así como sobre todas las demás formas de desarrollo de la conciencia, en la literatura, el teatro, las artes, etc.—, conduce a la formación de esta *dictadura ideológica* que oscila extrañamente entre el progreso revolucionario y la más oscura reacción y que en la Rusia soviética actual se ejerce en nombre del llamado “marxismo-leninismo” sobre toda la vida espiritual, no solamente del partido en el poder, sino de toda la clase obrera, y que en los tiempos más recientes se ha intentado extender también más allá de las fronteras de Rusia soviética a todos los partidos comunistas de Occidente y el resto del mundo. Sin embargo, justamente en estos intentos aparecen los límites que inevitablemente le están señalando a la realización artificial de una dictadura ideológica de este tipo en la arena internacional, donde ya no puede ser apoyada directamente por ningún medio coercitivo estatal. Si todavía el V Congreso Mundial de la Internacional Comunista, de 1924, inició con su *proyecto de programa internacional comunista* la “lucha consecuente contra la filosofía idealista y toda filosofía no materialista dialéctica”, la *versión del programa aceptada en definitiva* cuatro años después por el VI Congreso habla de una manera mucho más vaga de una lucha contra “todas las variantes de la concepción burguesa del mundo” y denomina al “materialismo dialéctico de Marx y Engels” no *filosofía materialista* sino ya sólo “*método revolucionario (!) del conocimiento de la realidad para su transformación revolucionaria*”. ¹¹⁷

IV

Aun cuando en este hecho que mencionamos al final del párrafo anterior ya se vislumbra una primera renuncia por parte de la ideología “marxista-leninista” a las demandas que todavía recientemente había pronunciado en la arena internacional, el problema más profundo de esta “filosofía materialista” de Lenin y del marxismo-leninismo no está de ningún modo liquidado. *La* tarea real que deberá realizarse mediante el nuevo planteamiento del problema *marxismo y filosofía* y de la pregunta más general por la *relación entre toda la ideología y la prác-*

co, por una parte, y el *materialismo* histórico por otra”; o en esta otra frase significativa: “Todo aquel que desee ver de modo palpable la incapacidad del materialismo científico-natural en el campo social, y tener plena conciencia de la necesidad de ampliar el materialismo científico-natural hasta el materialismo histórico, si quiere realmente hacer de él un arma irresistible, y decisiva en la gran lucha emancipadora de la humanidad, que lea el libro de Haeckel” (Mehring, op. cit., pp. 418-19). En este contexto compárese también la certera crítica a la que Engels somete en sus manuscritos sobre *Dialéctica y naturaleza*, al naturalista materialista Haeckel, cuyas teorías eran juzgadas positivamente por Mehring y Lenin (*Marx-Engels Archiv*, u, especialmente pp. 177, 234 [“¡Promammale Haeckel!”, 259 y 260]). En cambio, Lenin habla en términos muy positivos del *célebre naturalista* Haeckel (sin comillas) en contraste con el “*célebre profesor Mach*” (con comillas) y del “*materialismo todopoderoso*” del primero (op. cit., p. 42).

¹¹⁷ Véase sobre las distintas versiones del programa la revista *Internationale Pressekorrespondenz*, año iv, n. 136, del 18-X-1924, p. 1796, y año viii, n. 133 del 30-XI-1928, p. 2630; así como los discursos programáticos de Bujarin en el V y VI Congresos mundiales (*Internationale Pressekorrespondenz*, 1924, pp. 989 y 1170; 1928, pp. 1520 y 1682).

tica del movimiento obrero revolucionario, con respecto al “marxismo-leninismo” comunista, consiste en aplicar sin miramientos el mismo criterio materialista, es decir histórico, crítico y totalmente no dogmático, a través del cual definimos el carácter histórico *de la ortodoxia marxista “kautskiana” de la Segunda Internacional*, también a la *ortodoxia marxista de la Tercera Internacional “leninista”*, y, para decirlo en términos más generales, a todo el desarrollo histórico *del marxismo ruso en su relación con el marxismo internacional*, del cual la historia del actual “marxismo-leninismo” es sólo el ramal más reciente. Un análisis materialista de esta índole del desarrollo real, histórico, del marxismo ruso e internacional, que en este punto ya no se puede llevar a cabo concretamente sino sólo esbozarse en sus contornos más generales, conduce a la prosaica comprobación de que este marxismo ruso, *aún más “ortodoxo”*, en comparación con la ortodoxia marxista alemana ha ostentado al mismo tiempo un carácter quizá *más ideológico* en todas sus fases históricas de desarrollo y ha estado en una contradicción aún más extrema, si cabe, con el movimiento histórico real, en cuya ideología pretendía erigirse.

Lo anterior es válido incluso para aquel *primer periodo histórico* en el que, de acuerdo con el certero análisis crítico de Trotsky en 1908, precisamente la doctrina marxista servía de herramienta ideológica para *reconciliar con el desarrollo capitalista a los intelectuales rusos* ¹¹⁸ educados hasta entonces en el “espíritu bakunista de simple negación de la cultura capitalista”. Pero esto vale también para el *segundo periodo de desarrollo* que alcanzó su culminación histórica en la primera revolución rusa de 1905. Si entonces todos los marxistas revolucionarios rusos, y por cierto no en último lugar Lenin y Trotsky, declaraban que eran “uña y carne” del socialismo internacional de la época —lo que para ellos significaba del marxismo ortodoxo—; y si por otro lado, Karl Kautsky y su *Neue Zeit* coincidían entonces en todas las cuestiones teóricas con la ortodoxia marxista rusa; y si, especialmente con respecto a las bases filosóficas del marxismo, la ortodoxia marxista alemana, en comparación con la rusa, bajo la influencia preponderante del teórico ruso Plejánov, incluso ha sido la parte que recibía y no la que aportaba, existía sin embargo una razón principal por la que este gran frente único internacional de la ortodoxia marxista pudo en aquel momento ser sostenido sin el menor estorbo. Esta razón reside precisamente en el hecho histórico de que, en realidad, de un lado y del otro, la ortodoxia marxista tenía que probarse únicamente *en la ideología y como ideología*, incluso en un grado aún mayor en Rusia que en Europa central y occidental. Pero aún en la *tercera fase de su desarrollo* el marxismo ruso conserva el mismo carácter ideológico y la misma contradicción que inevitablemente resulta de allí, entre la teoría “ortodoxa” adoptada y el carácter real, histórico del movimiento y encuentra su

¹¹⁸ Véase el artículo de Trotsky con motivo del xxv aniversario de *Neue Zeit* (xxvi, 1, pp. 7 y ss.). Otros ejemplos contundentes de este desarrollo contradictorio, de la ideología marxista y del movimiento real en Rusia, tanto para la primera fase del desarrollo como también para las siguientes, pueden encontrarse en el trabajo de Schifrin: “Sobre la génesis de las ideologías socioeconómicas en la ciencia económica rusa” (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. tv, pp. 720 y ss.), así como en la excelente introducción del editor Kurt Mandelbaum a la versión alemana de las *Cartas de Marx y Engels a Nikolaion* (Leipzig, 1929, pp. v-xxxiv).

expresión más imponente en la teoría marxista-ortodoxa y la práctica totalmente no ortodoxa del revolucionario Lenin,¹¹⁹ y encuentra también su caricatura grotesca en las contradicciones agudas entre la teoría y la práctica del “*marxismo soviético*” de hoy.

Otra confirmación involuntaria de este carácter global del marxismo ruso que persiste fundamentalmente sin variación hasta en el “*marxismo soviético*” de hoy, es la posición que adopta un enemigo político del partido bolchevique, actualmente en el poder en la Rusia soviética, como es Schifrin, a quien ya mencionamos en otra ocasión, frente a las bases ideológicas de este “*marxismo soviético*”. Su ataque en apariencia tan enérgico contra el “*marxismo soviético*” en *Gesellschaft iv*, 7, encubre, precisamente en el sentido ideológico, una *defensa* del “*marxismo soviético*” que “*sinceramente pretende construir el marxismo en su forma más consecuente y ortodoxa*” (op. cit., p. 43), ante las tendencias decadentes “*subjetivistas*” y “*revisionistas*” (por ejemplo, contra “*el olvido incluso de las declaraciones más importantes de los maestros,*” p. 53) con las que se enfrenta, debido a las dificultades insuperables de su situación. Se manifiesta aún más claramente este rasgo en otro artículo que publicó el mismo autor hace muy poco tiempo, en agosto de 1929, en *Gesellschaft*, vi, 8. Cuando Schifrin saluda enfáticamente a la última obra del representante más importante de la ortodoxia marxista alemana, Karl Kautsky —a pesar de someter a una crítica muy severa la mayoría de las tesis del autor— como la “*restitución del marxismo en su integridad*”, y le adjudica la “*misión ideológica*” de superar la “*desintegración subjetivista del marxismo*”, que se ha producido en épocas recientes tanto en Occidente como en el “*marxismo ruso soviético*” bajo diferentes formas, y de superar la “*crisis ideológica*”, provocada por estos hechos en todo el marxismo actual,¹²⁰ se manifiesta aquí con especial evidencia la *solidaridad ideológica de toda la ortodoxia marxista internacional*. A Schifrin le pasa totalmente inadvertido, tanto a la hora de criticar el actual “*leninismo*”-marxismo-soviético, como en su comentario al actual “*kautskismo*”, que estas dos formas ideológicas del marxismo ortodoxo que nacieron de las tradiciones de la antigua ortodoxia marxista rusa e internacional, *hoy no representan más que formas históricas moribundas de un periodo ya pasado del moderno movimiento obrero*. De esta manera, aquí vuelve a probarse, al hacer un análisis del carácter histórico del “*marxismo-leninismo*” o “*marxismo soviético*”, la concordancia total en los principios entre la nueva y la vieja escuelas, entre la escuela socialdemócrata y la comunista de la actual ortodoxia marxista. De la misma manera que hemos visto anteriormente a los teóricos comunistas defender, frente a *Marxismo y filosofía*, el carácter positivo y progresista del *marxismo de la Segunda Internacional*, vemos ahora al teórico menchevique actuar como defensor de los rasgos filosóficos “*universalmente reconocidos*” y “*definitivos*” del *marxismo de la Tercera Internacional*, en la revista de la social-democracia alemana.

Con esta observación hemos llegado al fin de nuestra descripción de la situa-

¹¹⁹ Véase más adelante “Lenin y la Komintern” antes citado, p. 129.

¹²⁰ *ibid.* pp. 149 y ss. Cursivas de Schifrin.

ción actual del problema “*Marxismo y filosofía*”, la cual ha cambiado en varias ocasiones desde 1923, a través de nuevas experiencias teóricas y prácticas. Habiendo sido aclarada al mismo tiempo suficientemente, en todos sus rasgos esenciales, la evolución de los conceptos del autor en este tiempo intermedio, renunciamos a corregir uno por uno, todos los puntos de acuerdo con nuestro enfoque actual. Sólo en un aspecto nos parece indispensable hacer una excepción: la exigencia, que formulábamos en *Marxismo y filosofía* (p. 65-66 de esta edición), en el sentido de que es necesario instalar una “dictadura”, también en el campo de la ideología, en el proceso de la revolución social, ha sido mal entendida muchas veces, sobre todo por Kautsky, quien en su crítica a mi escrito (op. cit., p. 312 y ss.) puso de manifiesto su incompreensión de mis intenciones y al mismo tiempo su modo iluso de considerar las condiciones que prevalecen en Rusia, al declarar todavía en 1924, ¡ que ni siquiera a Zinóviev y Dzerzhinski se les había ocurrido una cosa como “la dictadura en el imperio de las ideas”! Desde nuestro actual punto de vista, de hecho también a nosotros nos parece equívoca esta demanda en forma tan abstracta. Por eso queremos declarar expresamente que la continuación de la lucha de clases revolucionarias del proletariado, que en *Marxismo y filosofía* denominábamos *dictadura ideológica*, se diferencia en tres puntos *del sistema de represión espiritual* que actualmente se ejerce en Rusia en nombre de una supuesta “dictadura del proletariado”. En primer lugar, hablamos de una dictadura del proletariado y no de una dictadura sobre el proletariado. En segundo lugar, de la dictadura de la clase y no de una dictadura del partido o de los dirigentes del partido. En tercer lugar, y sobre todo, de una dictadura revolucionaria como simple componente del proceso de revolución social radical que crea, con la abolición de las clases y contradicciones de clase, las condiciones para la “extinción del Estado” y, al mismo tiempo, para la suspensión de cualquier coerción ideológica. La tarea más importante de una “dictadura ideológica”, interpretada de esta manera, consiste, por lo tanto, en suprimir sus propias causas materiales e ideológicas y volverse a sí misma superflua e imposible. Y *desde el primer día*, esta dictadura proletaria auténtica se diferenciará de todas las imitaciones ilegítimas porque crea no sólo para “todos” sino también “para cada uno” de los obreros las condiciones requeridas por una libertad espiritual como no ha existido nunca ni en ninguna parte en la sociedad burguesa, para los esclavos asalariados, física y espiritualmente sojuzgados pese a toda la supuesta *democracia y libertad de pensamiento*, que se pueda invocar. Concretando de esta manera el concepto marxista de la *dictadura de clase revolucionaria del proletariado*, desaparece la contradicción que parecía existir sin esta definición más precisa entre la exigencia de la “dictadura ideológica” y el principio esencialmente crítico y revolucionario del método materialista-dialéctico y la concepción del mundo comunista. *El socialismo es, en su meta y en todo su camino, una lucha por la realización de la libertad.*

EL PUNTO DE VISTA DE LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Para los eruditos burgueses de hoy, el marxismo representa no sólo una dificultad práctica y teórica de primer orden, sino además una dificultad teórica de segundo grado, a saber: una dificultad “científico-teórica”. No es posible colocarlo en ninguno de los tradicionales cajones del sistema de las ciencias burguesas; y aun cuando se quisiera para él y sus compañeros más cercanos, abrir un nuevo cajón con la etiqueta “sociología”, no permanecería tranquilo allí dentro, y a cada momento saldría y se metería en los demás cajones. “Economía”, “filosofía”, “historia”, “teoría del derecho y del Estado”, ninguno de estos rubros puede contenerlo, pero ninguno tampoco estaría a salvo de él si se le acomodara en otro. Es decir, le falta totalmente aquella característica que Karl Marx alabó un día como “la raíz de la moral y la honestidad alemanas, propias no sólo de los individuos sino también de las clases”, o sea, ese “egoísmo modesto que hace valer sus propias limitaciones y acepta que las hagan valer en contra de él”. Antes bien, se reconoce que es totalmente ajeno al carácter alemán, aunque sólo sea en esta inconstancia latina, gracias a la cual se burla de todo intento de clasificarlo, por más que ese intento provenga de los más altos dignatarios de la república burguesa de las letras.

La sencilla razón de esta dificultad, insuperable desde el punto de vista de la teoría burguesa de la ciencia, es que el marxismo no puede calificarse de “ciencia”, ni siquiera en el sentido burgués más amplio de la palabra “ciencia”, que abarca hasta la filosofía más especulativa, metafísica. Incluso se ha solido calificar de “científicos” al socialismo y comunismo marxistas por contraste con los sistemas “crítico-utópicos” de un Saint-Simon, Fourier, Owen, etc., aportando con ello durante decenios un increíble consuelo a la conciencia filistea de muchos socialdemócratas alemanes; pero este bello sueño se viene abajo cruelmente al comprobarse que, precisamente en la acepción burguesa del término, el marxismo nunca ha sido una “ciencia” ni jamás podrá serlo mientras sea fiel a sí mismo. No es “economía”, ni una “filosofía”, ni una “historia”, ni ninguna otra “ciencia humana” o combinación de tales ciencias; todo esto considerado desde el punto de vista burgués del “espíritu científico”. Antes bien, la principal obra económica de Marx —como lo indica expresamente su subtítulo y lo confirma todo su contenido en cada página— es, desde el principio hasta el fin, una “crítica” de la economía política. Esta crítica debe entenderse desde luego, como una crítica de la economía política tradicional, pretendidamente “sin supuestos”, pero, en realidad, estrictamente “burguesa”; es decir, determinada y trabada por premisas burguesas. Se sobreentiende que esta crítica de la economía burguesa se lleva a cabo abiertamente desde el nuevo punto de vista de la única clase entre todas las exis-

tentes que no tiene interés alguno en mantener los prejuicios burgueses, y que, por el contrario, en virtud de sus condiciones de existencia, se ve impulsada a destruirlos, en forma definitiva, teórica y prácticamente. Lo que decimos de la economía marxista es válido también para los demás elementos del sistema del pensamiento marxista, o sea para las doctrinas del marxismo sobre cuestiones que, según la clasificación tradicional de la teoría burguesa de la ciencia, pertenecen a la filosofía, la historia o cualquier otra “ciencia humana”. Tampoco en estas partes de su doctrina Marx pretende ser un “Hércules, fundador de imperios”. La erudición burguesa y semisocialista comete un grave error al suponer que el marxismo pretende poner una “nueva filosofía” en el lugar de la filosofía habitual (burguesa), una nueva ‘historiografía’ en el lugar de la historiografía tradicional (burguesa), una nueva “teoría del derecho y del Estado” en el lugar de la antigua teoría (burguesa) del derecho y del Estado, o también una nueva “sociología” en lugar de ese edificio inacabado que la actual teoría burguesa de la ciencia denomina “la” ciencia sociológica, una nueva “sociología”. La teoría marxista no pretende esto de la misma manera que el movimiento social y político del marxismo (del que es su expresión teórica) no pretende sustituir el antiguo sistema burgués de Estados, y los miembros que lo componen, con nuevos “Estados” y un nuevo sistema de Estados. Karl Marx, por el contrario, se propone como meta la “crítica” de la filosofía burguesa, “la crítica” de la historiografía burguesa, la “crítica” de todas las “ciencias humanas” burguesas; en una palabra: la “crítica” de la ideología burguesa en su conjunto —y para realizar esta crítica de la “ideología” burguesa, así como de la “economía” burguesa, se sitúa en el punto de vista de la clase proletaria.

En otras palabras, mientras la filosofía y la ciencia burguesas persiguen el engañoso fantasma de la “imparcialidad”, el marxismo renuncia desde un principio y en todas sus partes, a esta ilusión. No quiere ser una ciencia “pura” o una filosofía “pura”, sino que, por el contrario, pretende criticar la “impureza” de toda filosofía o ciencia burguesa conocida, desenmascarando implacablemente sus “supuestos” tácitos. Y esta crítica a su vez, no aspira tampoco en ningún momento a ser una crítica “pura” en el sentido burgués de la palabra. No se efectúa de manera “imparcial”, sino que guarda íntima relación con la lucha de la clase proletaria por su emancipación de la que ella se presenta como su expresión teórica. Por todo esto se distingue radicalmente de lo que se llamaba “crítica” en la ciencia y filosofía burguesas tradicionales y que encuentrasu expresión teórica más acabada en la filosofía crítica de Kant, de la misma manera que se distingue de toda ciencia o filosofía burguesa no crítica (dogmática, metafísica o especulativa).

Si queremos entender el nuevo y singular punto de vista desde el cual el marxismo como “expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente”,¹²¹ ha comprendido y llevado a cabo su “crítica” de

¹²¹Véase *Manifiesto del Partido Comunista*, inciso u: "Proletarios y comunistas" (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. t, p. 34).

la economía e ideología de la burguesía, es necesario tener una idea clara y explícita de la concepción específicamente marxista de la vida social, que hoy sus partidarios y enemigos suelen llamar “concepción materialista de la historia”, expresión que no corresponde exactamente a todos sus aspectos. Y para lograr este objetivo debemos comenzar por plantearnos esta pregunta: ¿qué relación hay, en el *sistema global del marxismo*, entre las dos partes de su doctrina que antes hemos distinguido, o sea, entre la crítica de la economía y lo que hemos llamado crítica de la ideología? Adelantemos, desde este momento, que ambas partes están indisolublemente unidas. Es del todo imposible rechazar “las teorías económicas” del marxismo al mismo tiempo que se pretende ser “marxista” en las cuestiones políticas, jurídicas, históricas, sociológicas u otras que no pertenecen al campo de la economía. Es igualmente imposible lo contrario, por más que lo hayan intentado los economistas burgueses que ya no podían hacerse sordos por más tiempo a la verdad de las “teorías económicas” del marxismo. No se puede aprobar la “crítica de la economía política” de Marx y, al mismo tiempo, rechazar sus consecuencias para las cuestiones políticas, jurídicas, etc.

La “crítica de la economía política” y la “crítica de la ideología” de la clase burguesa forman, por lo tanto, dentro del sistema marxista un todo indivisible, cuyas partes no pueden ser separadas unas de otras y consideradas independientemente. En cambio, la significación de cada una de estas dos partes es enteramente diferente dentro del sistema. Esta diferencia se demuestra, por ejemplo, por el hecho de que Marx en sus obras no ha dedicado un espacio igual a ambas partes de su sistema. Karl Marx, que en su juventud partía de un punto de vista filosófico que, de acuerdo con terminología ulterior debería calificarse de puramente “ideológico”, sólo pudo liberarse de este su punto de vista tras de un largo y difícil trabajo intelectual. Entre su época de juventud y el periodo de madurez, propiamente dicho, de su obra, se extiende un largo trabajo de “autoesclarecimiento”. Gracias a que en este periodo se liberó profundamente de toda ideología, en la época posterior de su actividad creadora sólo de modo ocasional se ocupó de la “crítica de la ideología”; su interés principal se concentró cada vez más en la “crítica de la economía política”. Con ello, culminaba la obra de su vida, iniciada con la “crítica de la ideología”, al descubrir en dicha crítica de la economía su nuevo punto de vista materialista, que luego aplicó de manera muy fecunda en todos los sectores, cada vez que se presentó la ocasión, aunque sólo lo explotó hasta sus últimas consecuencias en el campo que le pareció más importante: el de la economía política. Estas diferentes etapas de la evolución de Marx pueden señalarse en sus obras con máxima precisión. El segundo y más trascendental periodo de su producción comienza con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44), inspirada por la crítica de la religión que había llevado a cabo Feuerbach; y que algunos años después constituyó, con el concurso de su amigo Engels, “dos gruesos tomos en octavo” en los que sometía a crítica toda la filosofía alemana poshegeliana. Sin embargo, renunció a publicar esta segunda obra, y en general, una vez entrado en el periodo de madurez propiamente dicha, ya no dio mayor importancia a

la elaboración de una crítica detallada de la ideología. En lugar de ello, se dedicó desde entonces, con todas sus fuerzas, a la investigación crítica del campo económico en el que había descubierto el pivote real de todo movimiento histórico-social. Y fue aquí, en este terreno, donde cumplió hasta el fin su tarea “crítica”. Criticó la economía política tradicional de la clase burguesa, no sólo de manera *negativa* sino también *positiva*, contraponiendo —para decirlo con sus términos preferidos— a la “economía política de la clase obrera”, “la economía política de la propiedad”. En la economía política de la clase propietaria burguesa domina, también teóricamente, la propiedad privada sobre la riqueza social total y domina, asimismo, el trabajo muerto acumulado en el pasado sobre el trabajo presente, vivo. Por el contrario en la economía política del proletariado y así como en su “expresión teórica”: el sistema económico del marxismo, la “sociedad” domina a su producto global; es decir, el trabajo vivo domina sobre el trabajo muerto acumulado o “capital”. Aquí se encuentra, según Marx, el pivote en torno al cual se ha de articular la próxima subversión del mundo, por lo tanto, ahí también se encuentra teóricamente el pivote en torno al cual debe girar una confrontación “radical”, es decir, “que tome las cosas por la raíz” (Marx) entre la ciencia y la filosofía burguesas y las nuevas ideas de la clase proletaria en la marcha hacia su liberación. Cuando esto se capta en toda su profundidad, se comprenden fácilmente las demás subversiones, es decir, aquellas que se operan en el terreno ideológico. Cuando llega la hora de la acción histórica toda crítica “ideológica” del pasado, sólo puede considerarse como una forma inmadura del conocimiento al que está ligada en última instancia, en su realización práctica, la transformación del mundo histórico. Sólo considerando retrospectivamente el desarrollo histórico de la conciencia revolucionaria de nuestra época, podemos decir que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”. Si miramos hacia el futuro, vemos por el contrario que es válida la tesis según la cual la lucha contra la religión no es más que, *indirectamente*, la lucha contra el mundo del que la religión es el “aroma espiritual”. Si queremos llegar a la acción histórica real, se trata, pues, de 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” y la “crítica de la teología” en la “crítica de la política”. Con todo esto, sólo abarcamos siempre el “otro lado” del ser humano y no captamos aún su “realidad” propiamente dicha, “la verdadera cuestión terrenal en su tamaño natural”. Esto sólo se logra cuando se busca al adversario en el terreno de todas sus acciones reales así como de todas sus ilusiones, es decir, en el terreno de la economía, de la producción material. Toda crítica de la religión, de la filosofía, de la historia, de la política y del derecho debe, pues, encontrar su último fundamento en la crítica “más radical” de todas ellas, a saber: en la crítica de la economía política.¹²²

Dentro del sistema global crítico del marxismo la economía política ocupa

¹²² Las citas de las últimas frases fueron tomadas del artículo "Debates sobre el proyecto de ley para reprimir los robos de leña", de la correspondencia Marx-RugeFeuerbach-Bakunin y de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Nachlass, t. ed. alemana).

una posición fundamental (¡ los burgueses dirían que es la “ciencia básica” del marxismo!) ; de esto se deduce que para fundamentar teóricamente el marxismo no hace falta en absoluto una crítica detallada de la jurisprudencia, de la economía política, la historiografía y las demás “ideologías” burguesas, que desemboque en la constitución de una nueva ciencia marxista del derecho, de la economía política y de la sociedad. Los epígonos de Marx que se autotitulan “marxistas ortodoxos” se equivocan totalmente cuando sienten, como Renner en Austria o Cunow en Alemania, la necesidad irresistible de “completar” la economía política del marxismo con una teoría marxista acabada del derecho y del Estado o incluso con una sociología marxista plenamente desarrollada. El sistema marxista no requiere este complemento, de la misma manera que no necesita de una “filología” o una “matemática” marxistas. También el contenido de los sistemas matemáticos está condicionada histórica, social, económica y prácticamente, y es significativo que se discuta menos en este dominio que en otros incomparablemente más terrenales del saber humano. No cabe duda de que antes, durante y sobre todo después de esta transformación del mundo sociohistórico, también las matemáticas conocerán una transformación “más o menos rápida”. Es decir, también en la matemática justifica su existencia la concepción materialista de la historia y la sociedad. Pero sería ridículo que apoyándose en su conocimiento más profundo de la realidad económica, social e histórica, que determina “en última instancia” el desarrollo pasado y futuro de la ciencia matemática, un “marxista” pretendiera contraponer, por esta razón, una matemática nueva, “marxista”, a los sistemas elaborados gracias a los esfuerzos de los matemáticos a lo largo de siglos. Y eso es precisamente lo que Renner y Cunow intentaron con medios totalmente insuficientes en otros campos científicos (¡en el campo igualmente secular de la “ciencia jurídica” y en el de una ciencia “burguesa” más reciente, la “sociología”!).). Y lo mismo intentan hacer infinidad de seudomarxistas que se imaginan que, repitiendo monótonamente su profesión de fe, pueden aportar algo nuevo a los resultados objetivos de la investigación histórica, a la filosofía o a cualquier otra ciencia natural o humana.

En cambio, Marx y Engels, aunque dominaban los conocimientos posibles en su época en más de una ciencia y en forma verdaderamente enciclopédica, jamás se entregaron a ideas tan insensatas y delirantes y dejaban a los Dühring y consortes que ayer, como hoy y siempre, abundaban. Frente a las ciencias que rebasaban su especialidad económica y las investigaciones filosóficas y sociológicas estrechamente relacionadas con ella, se limitaron rigurosamente a una crítica radical, no de sus resultados objetivos, sino del punto de vista burgués que irradia también a estas esferas “espirituales”. Precisamente en el descubrimiento de las más finas de estas irradiaciones demuestran una genialidad que no tiene paralelo en otros hombres de ciencia y que, tal vez, sólo se encuentra en algunos poetas. Para alcanzar esta meta tuvieron que asimilar profundamente la materia y los métodos de las respectivas ciencias, y es evidente que, al hacerlo, mentes como las de Marx y Engels, no podían dejar de realizar ciertos descubrimientos positivos, incluso en campos bastante alejados de su especialidad económico-sociológica. Sin embargo, esto no fue, en

ningún momento, el objetivo de sus estudios. El cual era simplemente poner al descubierto, desde su base económica hasta sus ramificaciones “ideológicas” más finas, el punto de vista burgués que ellos combatían, y llevar la batalla crítica, hasta sus últimos reductos.

Nuestra investigación nos ha permitido comprender, por una parte, la unidad interna de todo el sistema de pensamiento de Marx, y por otra reconocer el significado particular de sus distintos elementos dentro del conjunto. Marx ha elaborado su punto de vista “materialista” mediante la crítica de la ideología tradicional; dicha crítica le ha mostrado el factor fundamental y determinante de la vida histórico-social del hombre, a saber: el factor económico o la “economía política”. Luego se ha trazado como tarea específica llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de las ideas burguesas corrientes en este terreno fundamental. En su último periodo ha proseguido su lucha contra la ideología burguesa principalmente en este terreno, ya que en él, en los cimientos más profundos de la concepción burguesa de la sociedad, tienen su raíz también todas las ideologías burguesas. En cambio, durante ese periodo, sólo muy rara vez se ha ocupado del examen crítico de la ideología en otros campos de la vida histórico-social, con unos cuantos escritos de forma condensada y acabada, aunque poco voluminosos.

A partir de este reconocimiento de la coherencia interna del sistema de pensamiento de Marx, se ve ahora indirectamente cuán absurda es la queja, tan frecuente como conmovedora, por no habernos dejado Marx, como hizo con su “economía política”, una exposición detallada, en una obra especial, de su concepción filosófica, es decir, del punto de vista y el método de su nueva concepción “materialista” de la historia y la sociedad. En realidad, Marx ha expuesto en sus obras su concepción fundamental “materialista” con todas sus consecuencias y, sobre todo, la expone con el mayor detenimiento en su obra más importante, *El Capital*. Puede decirse que nos la presenta así de una manera viva, revelándonos la esencia de su concepción básica mucho más claramente que si lo hubiera hecho con una exposición teórica. La significación de *El Capital* no se reduce exclusivamente a lo “económico”. En este libro no sólo critica Marx a fondo la economía política de la clase burguesa, sino también todas las ideologías burguesas que derivan de esta ideología económica.

Y al señalar que la filosofía y la ciencia burguesas se hallan condicionadas por esta ideología básica, económica, ha criticado a fondo, en forma muy precisa y al mismo tiempo, todo el principio ideológico de la filosofía y la ciencia burguesas. Así como no se ha dado por satisfecho con una crítica puramente negativa de la “economía política” de la burguesía, sino que ha opuesto a esta economía —sin abandonar nunca totalmente el terreno de la crítica— el sistema completo de una nueva economía: *la economía política de la clase obrera*; así también ha opuesto al principio “ideológico” de la filosofía y de la ciencia burguesas que él ha sometido a crítica, al mismo tiempo que lo refutaba críticamente, un nuevo punto de vista y un nuevo método: el punto de vista y el método de la *concepción “materialista” de la*

clase obrera sobre la historia y la sociedad, concepción que sentó y fundamentó con el concurso de su amigo Friedrich Engels. Interpretándolo en este sentido, el sistema teórico de Marx, en aparente contradicción con lo que antes dijimos, sí contiene tanto una “ciencia”, la nueva ciencia de la economía marxista, como una “filosofía”, la nueva concepción filosófica-materialista que afirma la conexión de todos los fenómenos históricos y sociales. La contradicción, antes señalada, es, sin embargo, sólo aparente; había que dejarla aparecer porque no todo puede decirse de una vez. En realidad, cuando se habla en la doctrina marxista, de un aspecto u otro, es decir, de su “economía” o de su “filosofía”, en ningún momento se trata de la “ciencia” de la “filosofía” en su acepción tradicional, burguesa. Verdad es, que tanto la “doctrina económica del marxismo” como su supuesto básico general: la “concepción materialista de la historia”, conservan aún, en cierta forma, alguna semejanza con la ciencia y la filosofía burguesas. En la medida en que son una refutación crítica y una superación de la ciencia burguesa y de la filosofía burguesa siguen siendo todavía irremediabilmente, en cierto aspecto, ciencia y filosofía. Pero al mismo tiempo sobrepasan ya, también en cierto aspecto, el horizonte de la ciencia y la filosofía burguesas. Hay aquí algo muy similar a lo que sucede con el Estado; el Estado que levante la clase proletaria victoriosa en la lucha social y política, para sustituir al Estado burgués destruido por ella, subsistirá, por un lado, como “Estado” (en el sentido actual de la palabra) y, por otro, en cuanto elemento de transición hacia la sociedad comunista del futuro, sin clases y por lo tanto también sin Estado, no será ya del todo un “Estado” sino algo superior.

Esta comparación, así como toda nuestra anterior exposición de la doctrina marxista, no significará mucho por el momento para el que no haya penetrado ya por su cuenta y a fondo en esta doctrina. Se desea conocer la “concepción materialista de la historia” de Marx; y nuestras primeras explicaciones se sitúan ya en el terreno de esta nueva concepción marxista y, por lo tanto, la presuponen. Pensamos, sin embargo que este procedimiento, por impracticable que parezca al principio, es el único que puede conducir a una verdadera comprensión del punto de vista nuevo y peculiar de Marx. Así como Hegel en su *Fenomenología del espíritu* exige a la conciencia del individuo que se confíe inmediatamente a él y su método “dialéctico”, aunque al principio el pensar de acuerdo con este método filosófico le parezca un intento análogo al de “marchar de cabeza”, así también quien desee llegar a una comprensión verdadera del método de Marx, es decir la “dialéctica materialista”, opuesta a la “dialéctica idealista” de Hegel, debe, en primer lugar, confiar inmediatamente, hasta donde le sea posible, en este método. Ningún maestro de natación puede enseñar a nadar a quien no quiera meterse en el agua antes de haber aprendido a nadar. Marx mismo, en *El Capital*, y en otras obras de su madurez, procede siempre de manera que el punto de vista materialista que todas estas obras perfeccionan y profundizan se encuentra ya supuesto. Lo anterior es válido para la *Contribución a la crítica de la economía política de Marx*, pero también para su crítica de toda ciencia y de toda filosofía burguesa, es decir,

lo que hemos llamado “crítica de la ideología” en el sentido marxista del término. Y en todos los escritos de Marx sólo hay un pasaje en el que ha intentado, en verdad, describir detalladamente, de manera más o menos completa, el punto de vista peculiar de sus escritos, desde mediados de los años 40. Este párrafo, cuyas palabras deben ser sopesadas cuidadosamente y releídas una y otra vez, si se desea asimilar plenamente el sentido de unas breves frases tan densas, está en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Marx nos da aquí, con la enérgica claridad que caracteriza su estilo, algunas breves “indicaciones” sobre la marcha de sus estudios de economía política; dichas indicaciones se relacionan con sus estudios universitarios y con su primera y fugaz actividad periodística. En el curso de esta actividad se vio por primera vez en el “trance difícil” de tener que opinar sobre los “llamados intereses materiales”, entrando así en un terrible conflicto interior con el punto de vista idealista hegeliano que hasta entonces había adoptado. Su periódico fue suprimido por la censura, pocos meses después de haber iniciado su actividad en él como redactor; Marx aprovechó entonces “ávidamente” la oportunidad para retirarse de la escena pública “a su gabinete de estudios” y aclarar sus dudas.

“Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Anales franco-alemanes*, que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo xviii, bajo el nombre de ‘sociedad civil’, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de Economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, es-

tas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.”

En pocas frases se dan aquí, de la manera más precisa y clara, el trazado y los elementos de lo que debe entenderse por “concepción materialista de la historia y de la sociedad”. Sin embargo, ni se intenta una demostración de las afirmaciones aquí sentadas ni se aclaran con suficiente precisión las consecuencias teóricas y prácticas de gran alcance que de allí resultan, de modo que el lector que no conozca las obras de Marx tenga una idea de su importancia; en fin, falta también una advertencia para evitar ciertos malentendidos a que dan lugar la forma y el contenido de estas frases. Ahora bien, todas estas explicaciones hubieran sido superfluas para los fines inmediatos que Marx perseguía con estas breves “indicaciones”. Muestra al lector el hilo conductor que lo guió en sus estudios económicos y sociales. Y, desde luego, el único medio de que disponía Marx para demostrar teóricamente la “utilidad” de su método era aplicarlo a ciertos campos de la investigación científica; en especial, a la de los hechos de la “economía política”. Engels, en una situación similar, citaba el proverbio inglés: *The proof of the pudding is in*

the eating.¹²³ El que un método científico sea correcto o no, es algo que nunca puede demostrarse mediante un alegato teórico en torno a él; esto sólo puede decidirse definitivamente con su prueba “práctica”, por así decir. Y Marx insiste en que estas frases no contienen más que una “guía” para la investigación de los hechos empíricos (o sea, históricos) de la vida social del hombre. Más tarde Marx rechazó varias veces la falsa interpretación de quienes trataban de ver algo más en ellas. Sin embargo, detrás de estas frases hay más de lo que *dicen* directamente. No agotamos su significado si sólo vemos en ellas el enunciado hipotético de un “principio heurístico”. Contienen lo esencial de todo lo que Marx ha escrito antes y después, e incluso lo que podemos llamar una “concepción filosófica del mundo” lo contiene más que todas las pretendidas “filosofías” producidas por la época burguesa moderna. En efecto, la separación radical de teoría y práctica, tan característica de esta época burguesa, y no conocida por la filosofía antigua y medieval, ha sido superada totalmente por primera vez en los tiempos modernos, después de haber preparado Hegel este acontecimiento con la elaboración de su método “dialéctico”. Ya hemos citado antes algunas palabras del famoso pasaje del *Manifiesto comunista* respecto al significado de los “enunciados teóricos” en el sistema comunista marxista:

“Los enunciados teóricos de los comunistas no se basan en ningún momento en ideas o principios descubiertos o inventados por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión general de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos.”

He ahí una antítesis tajante de la ideología burguesa, según la cual los principios e ideales teóricos se oponen con su autonomía como esencias ideales a la realidad común, terrenal, material, y el mundo por tanto puede ser transformado desde la idea exterior a él. Las palabras anteriores del *Manifiesto* encuentran su fundamentación detallada y exacta en las once *Tesis sobre Feuerbach* que Marx escribió en 1845 para su propio “autoesclarecimiento” y que Engels dio a conocer posteriormente como apéndice de un escrito filosófico suyo: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888).

Estas once tesis del joven Marx contienen bastante más que “el germen genial de la nueva concepción del mundo”, según decía Engels. En ellas se expresa con un rigor increíblemente audaz y con una claridad luminosa toda la concepción filosófica fundamental del marxismo. Uno por uno se van desmoronando, bajo estos once certeros martillazos, los pilares de la filosofía tradicional burguesa. Marx no se detiene siquiera en el “dualismo” vulgar del pensamiento y el ser, de la voluntad y la acción, tan característico todavía hoy de la filosofía vulgar de la época burguesa. Por el contrario, emprende inmediatamente la crítica de los dos grandes grupos de sistemas filosóficos que aparentemente, dentro del propio mundo burgués, habían logrado ya superar dicho

¹²³ Véase Engels, Prólogo a la edición inglesa de *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1892), en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. 1, p. 91.

dualismo. Es decir, Marx critica por un lado los sistemas del “materialismo” tradicional que culminan en Feuerbach; y por otro, somete a crítica los sistemas del “idealismo” de Kant-Fichte-Hegel. Ambos se revelan como falsos, y, en lugar de ellos, surge el nuevo materialismo que acaba de un golpe con todos los misterios de la teoría, situando al hombre en el mundo como ser pensante-contemplativo y al mismo tiempo actuante-activo y captando en seguida la *objetividad* de todo este mundo como “producto” de la “actividad” del “hombre socializado”. Este cambio filosófico decisivo encuentra su expresión más breve y concisa en la Tesis VIII: “La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.”

Si queremos captar todo lo que hay de esencialmente nuevo en esta concepción de Marx, debemos tomar conciencia de su doble contraste, por una parte, con el “idealismo” tradicional, y con el “materialismo” tradicional por otra. Por oposición al “idealismo” que incluso en la filosofía de la identidad de Hegel retiene, de un modo perfectamente notorio, el momento de la “trascendencia”, el “materialismo” de Marx se sitúa en el plano de la “terrenalidad” hasta sus últimas consecuencias. No sólo los “ideales” práctico-éticos sino también las “verdades” teóricas tienen para Marx una naturaleza estrictamente terrena. ¡Que los dioses eternos velen por las verdades divinas, eternas! Todas las verdades con las que hemos tenido que ver y tendremos que ver nosotros, seres terrenos, son de naturaleza terrena y, por lo tanto, están sujetas sin ningún privilegio a la “caducidad” y a otras “imperfecciones” de los fenómenos terrenales. Por otra parte, nada en el mundo del hombre es un ser muerto, un juego ciego de fuerzas inconscientemente impulsoras y materias impulsadas (¡como se imaginaba en general el viejo “materialismo”!). Tampoco lo son las “verdades”. Todas las “verdades” humanas son, al igual que el hombre mismo, que las piensa, un producto y además un producto humano —a diferencia de los llamados “productos de la naturaleza” puros (¡ que, por ser “naturales” no pueden ser propiamente “productos”!)—, o para ser más exactos son un *producto social*, creado a la vez que otros productos de la actividad humana por la cooperación y la división del trabajo, en las condiciones naturales y sociales de producción de determinada época de la historia de la naturaleza y de la historia de la humanidad.

Aquí tenemos, pues, la clave de toda la “concepción materialista de la historia” de Marx. Todos los fenómenos de este mundo real, en el que vivimos como seres humanos pensantes y activos, o como seres que a la vez piensan y actúan, se divide en primer lugar en dos grandes grupos principales: por un lado nosotros y todo lo existente pertenecemos a un mundo que podemos considerar como “naturaleza”; es decir, como un mundo “no humano”, totalmente independiente de nuestro pensamiento, nuestra voluntad y nuestra acción. Por otro lado, en cuanto seres pensantes, de voluntad y de acción, vivimos en un mundo en el que influimos prácticamente y cuya influencia práctica sufrimos y al cual podemos considerar, por lo tanto, esencialmente como producto nuestro y del

cual nosotros somos su producto. Estos dos mundos, el mundo natural por una parte y el mundo histórico, social, práctico, por otra, no son, sin embargo, dos mundos separados, sino uno solo: su unidad proviene de que ambos se hallan integrados en el proceso vital pasivo-activo de los seres humanos que con su cooperación y división del trabajo en la acción y el pensamiento, reproducen y desarrollan continuamente su realidad en su conjunto. Pero el lazo de unión entre estos dos mundos así considerados no puede estar más que en la economía; más exactamente, en la “producción material”. Marx lo ha dicho expresamente en una introducción general a su *Crítica de la economía política*¹²⁴ “esbozada” en 1857 sólo para su propio esclarecimiento: entre todos los factores diversos que, al actuar recíprocamente, constituyen la vida histórico-social de los hombres, la renuevan, la desarrollan, el proceso de producción material es el factor que “domina” sobre todos los demás y los articula en una unidad real.

Ludwig Woltmann, antropólogo político, filósofo kantiano y socialista revisio-nista, distingue en su libro sobre el *Materialismo histórico*¹²⁵ seis diferentes aspectos del “materialismo”, que, según él, deben considerarse partes integrantes del “marxismo” como “concepción del mundo”. Woltmann declara (p. 6):

El marxismo como concepción del mundo es, en sus rasgos generales, el sistema más acabado del materialismo. Comprende :

- 1- El *materialismo dialéctico* que estudia los principios gnoseológicos generales que rigen las relaciones entre el *pensamiento* y el *ser*.
- 2- El *materialismo filosófico* que resuelve los problemas referentes a la relación entre el *espíritu* y la *materia* en el sentido de las modernas ciencias naturales.
- 3- El *materialismo biológico* de la doctrina evolucionista, que parte de Darwin.
- 4- El *materialismo geográfico* que demuestra la dependencia de la historia cultural humana respecto de la configuración geográfica y del medio físico en que se desenvuelve la sociedad.
- 5- El *materialismo económico* que descubre la influencia de las relaciones económicas, de las fuerzas productivas y del progreso de la técnica en el desarrollo social y espiritual. Junto con el materialismo geográfico constituye la concepción materialista de la historia en un sentido más estricto.
- 6- El *materialismo ético* que significa la ruptura radical con todas las representaciones religiosas respecto al más allá y traslada a este mundo real todas las finalidades y fuerzas de la vida y la historia.¹²⁶

¹²⁴ Esta “Introducción”, que constituye la mayor revelación sobre las premisas de la investigación de Marx, fue publicada por primera vez en *Neue Zeit*, t. p. 710 y ss

¹²⁵ Editada por H. Michas, Düsseldorf, 1900. De los estudios en lengua alemana sobre *los principios filosóficos del marxismo*, éste es con mucho el mejor, pese a la posición errónea que hemos criticado en el texto.

¹²⁶ Llama la atención el hecho de que Woltmann, en el apartado 1, considere al simple “análisis” de las relaciones entre el pensamiento y el ser como “materialismo” (¡y como dialéctico!). En realidad debía haber dicho más o menos: El *materialismo dialéctico* (o dialéctica materialista) que, en con-

Desde luego, se puede conceder a Woltmann que el marxismo guarda cierta relación, más o menos estrecha, con todos estos aspectos del materialismo. Empero, de ningún modo abarca todos ellos como partes integrantes de su esencia. En verdad, la “concepción materialista de la historia y la sociedad” de Marx sólo contiene efectivamente los dos últimos aspectos que Woltmann numera (el 5 y el 6). El materialismo de Marx es, en realidad, un materialismo “ético” en el sentido en que Woltmann emplea la palabra. Este materialismo no tiene nada que ver con la actitud ética que Marx reprobó como “materialismo depravado” en uno de los escritos de su juventud (*Debates sobre el proyecto de ley para reprimir los robos de leña* en *Nachlass*, t. z, p. 321), al señalar que en él el “interés privado se considera como el objetivo final del mundo”. Este “materialismo” ético así interpretado lo deja el marxismo a los representantes de la concepción burguesa del mundo y de esa moral mercantil a la que un órgano capitalista alababa recientemente con las siguientes palabras:

“El comerciante que por falso pudor ante la ganancia excesiva obtenida en una especulación afortunada renunciara voluntariamente a una parte de ella, debilitaría su propia capacidad de resistencia ante futuras pérdidas y actuaría torpemente desde el punto de vista económico y *de ningún modo obraría bien desde el punto de vista moral.*” (*Deutsche Bergwerkszeitung*, editorial del 23 de marzo de 1922.)

En contraste con este “materialismo ético” de la clase capitalista, el “materialismo ético” de la clase obrera significa en lo esencial, como Woltmann lo hace notar oportunamente, la ruptura radical con todas las representaciones del más allá; y por ellas se entiende aquí lo que Woltmann, como kantiano, no reconoce supuestamente, a saber: no sólo las representaciones “religiosas” propiamente dichas, es decir expresa y consecuentemente religiosas, sino también todas las concepciones que las han “sustituido” en la filosofía de la Ilustración y más tarde en la filosofía idealista crítica; por ejemplo, la idea de una legislación pura de la razón que se expresa en el imperativo categórico. En última instancia, como veremos más adelante en detalle, se necesita aún más, si se intenta de verdad romper “radicalmente” con “todas” las representaciones del más allá y se pretende virar “totalmente” hacia el mundo terreno. En efecto, igualmente se refieren al más allá —además de los ideales prácticos, éticos, de la religión y la filosofía moral burguesa dualista— las verdades del conocimiento teórico, mientras se cree en la existencia de verdades “en sí”, “eternas”, imperecederas e inmutables que las ciencias y la filosofía debieran buscar y que, una vez encontradas, se poseerían de allí en adelante en forma definitiva. Todo esto es un sueño, y ni siquiera un sueño agradable; puesto que una idea inmutable, definitiva, *ya no sería susceptible de ningún desarrollo.* Lógicamente sólo

traste con el idealismo dialéctico (o dialéctica idealista) de Hegel, concibe *el pensamiento y el ser* como elementos de una unidad en la que no es el pensamiento el que determina el ser, sino el ser el que determina el pensamiento. El que Woltmann evite tomar aquí una posición definida, obedece a su actitud gnoseológica kantiana que discutimos en el texto.

una clase satisfecha que se siente a gusto y se ve afirmada en la situación presente, puede entusiasmarse con algo así. Pero esto nunca servirá para una clase que desee progresar, que pugne por mejorar su condición o sea, que en su actual estado necesariamente se siente insatisfecha.

En segundo lugar, el materialismo marxista es realmente un “materialismo económico”. Para él, el vínculo entre el desarrollo de la naturaleza y el de la sociedad humana es el proceso económico concebido como “producción material”, gracias al cual los hombres reproducen y perfeccionan constantemente sus medios de vida y con ello su vida misma y todo el contenido de ésta. Al lado de esta “realidad”, que es la más importante de la vida social de los hombres, todos los demás fenómenos del proceso histórico-social-práctico en su sentido más amplio, que incluye también la vida “espiritual”, no son ciertamente menos reales, pero sí tienen menos influencia en el desarrollo en su conjunto. Para emplear el mismo símil de Marx, podemos decir que dichos fenómenos sólo constituyen la supraestructura del edificio de la vida social de los hombres, mientras que la base de este edificio está formada por la “estructura económica” respectiva de la sociedad. Sin embargo, no tiene razón el antropólogo Woltmann, situado en el punto de vista de las “ciencias naturales” y no en el de las “ciencias sociales”, al añadir que sólo “el materialismo geográfico y el materialismo económico” juntos constituyen “la concepción materialista de la historia en sentido estricto”. Si realmente queremos distinguir entre una concepción materialista de la historia en sentido “amplio” y en sentido “estricto”, hay que definir de acuerdo con Marx su propio materialismo en sentido restringido frente a lo que sólo es “materialismo” en un sentido más amplio; es decir, hay que distinguir entre el materialismo marxista como concepción materialista de la vida “histórico-social” y el materialismo que Marx y Engels habían caracterizado como “naturalista”.¹²⁷ Así, pues, la consideración de las influencias *geográficas*, al igual que las *biológicas* y otras influencias “naturales” sobre el desarrollo histórico de la sociedad humana, cae *fuera* del terreno de “la concepción materialista en sentido estricto”. Esta verdad, oscurecida por Woltmann y muchos otros que se han ocupado de la concepción materialista de la historia de Marx, debe imponerse a cualquiera que se tome la molestia de penetrar por su cuenta en los escritos de Marx. Al igual que Hegel, Herder y gran número de filósofos, historiadores, poetas y sociólogos de los siglos xviii, xix y xx, Marx da mucha importancia a estas influencias físicas y a otras influencias naturales sobre el desarrollo de la sociedad humana. *Desde luego*, la sociedad humana no es para él algo exterior o superior a la “naturaleza”; por ejemplo, al final de su *Introducción a la crítica de la eco-*

¹²⁷ Véase el punto 4, muy característico, del párrafo final de la *Introducción a la crítica de la economía política*. En algunos pasajes de *El Capital* Marx habla más detalladamente de las deficiencias del “materialismo abstracto o de las ciencias naturales que deja a un lado el *proceso histórico*” y a este método contraponen “el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico”, el método que no se limita a reducir, mediante el análisis, las formas y los contenidos de los fenómenos “sociales” y “espirituales” de la vida histórica a su “núcleo terrenal”, sino que, procediendo al revés, muestra también su desarrollo “partiendo de las condiciones de la vida real”. (*El Capital*, t. I, ed. esp. cit., p. 303.)

nomía política, de 1857, encontramos, al enumerar los puntos de un estudio que se proponía realizar, un reconocimiento expreso de este sentido *amplio* de “naturaleza”: “Aquí la palabra naturaleza comprende todo lo concreto; incluyendo también la sociedad.” Y Marx señala explícitamente: “El punto de partida es, por supuesto, la determinación por la naturaleza; subjetiva y objetivamente, pueblos, razas, etc...” De hecho, en *El Capital* muchas veces ha hecho alusión, en pasajes muy significativos, a las influencias “naturales” en el desarrollo de la economía y la sociedad de los hombres. Su correspondencia con Engels atestigua asimismo que Marx concedía gran valor a las “ciencias naturales” como complemento y fundamento de su materialismo histórico-social. Véase, por ejemplo, para no citar más que de modo muy breve, su observación tan significativa sobre la *selección natural* de Darwin en una carta del 19 de diciembre de 1860: “Aunque con pesadez muy inglesa, este libro contiene los elementos de historia natural que sirven de base a nuestras ideas.” Sin embargo, no interpretaríamos correctamente las ideas e intenciones de Marx ni las de Engels —hasta donde damos por seguro que ambos amigos coinciden en este punto—, si consideráramos la concepción materialista de la historia y la sociedad como una simple aplicación de los principios de investigación científico-natural al proceso histórico-social. Los fundadores del comunismo materialista, que habían pasado por la escuela de Hegel, no podían caer en semejantes superficialidades. El conjunto de las condiciones naturales, en su ser respectivo y en la “historia natural” de su evolución, ejerce según ellos la mayor influencia indirecta en el desarrollo histórico de la sociedad humana: pero esta influencia, pese a su importancia, sigue siendo *indirecta*. Los factores naturales como el clima, la raza, las riquezas del subsuelo y otros, no intervienen directamente en el desarrollo histórico como tal, sino que sólo determinan el grado de desarrollo alcanzado por las “fuerzas productivas materiales” en cada momento y lugar. Y a este determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales “corresponden”, por otra parte, determinadas relaciones sociales: las “relaciones materiales de producción”. Y sólo estas relaciones sociales de producción constituyen como “estructura económica de la sociedad”, la “base real” que determina toda la vida social, incluyendo al proceso de vida “espiritual”. Marx *distingue* siempre con gran precisión estos diversos elementos. Aun cuando parezca a veces que una observación de Marx se refiere a la vida natural del hombre en sus relaciones con la naturaleza, viéndolo más de cerca, se trata en todos los casos de la vida histórico-social; ésta se desarrolla sobre una base natural, influyendo sobre ella y siendo influida a su vez por ella, siguiendo sus propias leyes naturales, histórico-sociales, y no sólo las simples “leyes de la naturaleza”. Esta firme adhesión de Marx a su punto de vista y a su objeto social, se manifiesta claramente en un pasaje del tomo I de *El Capital*, en el que nuevamente habla de Darwin. Dice: “Darwin ha orientado el interés hacia la historia de la *tecnología natural*, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de los animales y las plantas. ¿No merece igual atención la historia de la formación de los órganos productivos del hombre social, que son la base material de toda organización específica de la socie-

dad? Además, ésta sería más fácil trazarla, ya que, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que aquélla está hecha por el hombre y ésta no. La tecnología descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida y, con ello, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas derivan.” (*El Capital*, t. i, ed. esp. cit., p. 303) . O sea incluso la “tecnología”, es decir, el estudio de la naturaleza —no como es en sí, sino como objeto y material de la actividad humana— al explicar el proceso de producción inmediato, natural de la vida humana, descubre “también” el proceso de producción de la vida social. Empero, como se dice con mayor claridad aun en la *Introducción general de 1857*, tantas veces citada: “la economía política” no es por esto “tecnología”, sino que sigue siendo siempre la ciencia de un “objeto social”.

En última instancia, las incomprensiones de Woltmann, y, a mi modo de ver, casi todas las falsas interpretaciones de la concepción materialista de la historia y la sociedad de Marx, tienen una misma raíz, a saber: una aplicación aún insuficiente del principio de “la inmanencia”. Todo el “materialismo” de Marx, para resumirlo en una fórmula breve, consiste precisamente en la aplicación, hasta su última consecuencia, de este principio a la vida histórico-social. Y sólo porque expresa con la máxima claridad este carácter “absolutamente” inmanente o terrenal del pensamiento de Marx, merece conservarse el término “materialismo”, por lo demás demasiado ambiguo, para designar la concepción marxista. Expresa en una palabra, de la mejor manera posible, esta característica fundamental del marxismo.

Como hemos visto, todo “materialismo” arranca de la crítica de la *religión*. Desde el momento en que la socialdemocracia alemana calificaba la religión de “asunto privado”, en vez de obligar expresamente a sus seguidores a manifestar explícitamente su “irreligiosidad”, entraba ya en contradicción irreconciliable con este principio marxista fundamental. Para el dialéctico marxista, la religión, al igual que cualquier otra “ideología”, no puede ser “asunto privado”. Antes bien, si no tememos a la paradoja, podemos presentar las cosas de la manera siguiente: la irreligiosidad, la crítica de la religión en general, no sólo de las pretensiones de predominio exclusivo de tal o cual religión, llevada a cabo desde el punto de vista burgués-democrático, tiene para el revolucionario materialista el mismo significado que la religión para el creyente. Se trata aquí de un “problema materialista de transición”, semejante al que hemos abordado anteriormente con relación al “Estado”, la “ciencia” y la “filosofía”. En cuanto que la crítica, la lucha contra la religión y la superación de ésta se desarrollan como proceso intelectual en la mente humana, antes, durante y después de la subversión de las condiciones sociales de producción, que es fundamental para todo lo demás, conservan forzosamente, y sobre todo como “superación de la religión”, la forma de una “religión” en cierto aspecto. En este sentido, cuando se dice que el socialismo o el comunismo es la “religión de este mundo terreno”, esta expresión que en la mayoría de los casos sólo se emplea como frase hecha, tiene en realidad una significación profun-

da, incluso, y tal vez sobre todo, en la fase actual de la sociedad europea. La “religión de este mundo terreno”, primera “etapa de transición” aún muy insuficiente hacia la conciencia plenamente terrena del mundo en la sociedad comunista, corresponde de hecho al *Estado* de la “dictadura revolucionaria del proletariado” en el periodo de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en sociedad comunista.

Así, pues, una irreligiosidad por principio, un ateísmo activo, constituyen el *supuesto* básico de la plena terrenalidad del pensamiento y la acción en el sentido del materialismo marxista. Ahora bien, esta plena terrenalidad o inmanencia no es el resultado de una simple victoria sobre las representaciones religiosas del más allá. Hay un “más allá” en el seno mismo del “más acá” mientras se crea en la validez intemporal, y por tanto supraterrena, de algunas “ideas” teóricas o prácticas. Y aun cuando el pensamiento humano haya superado esta etapa, puede suceder que no alcance esta terrenalidad específica y, en definitiva, la única real que, según Marx (*Tesis u sobre Feuerbach*) no se encuentra más que en la “*praxis*” humana. El verdadero cumplimiento de la “terrenalidad” en la concepción materialista de la historia y la sociedad de Marx, sólo se produce, por lo tanto, al superarse también este último “más allá” que aún subsiste, como residuo intacto de la época dualista burguesa, en el materialismo meramente “naturalista” o “contemplativo”. El mero materialismo marxista da el paso decisivo para el cumplimiento definitivo y capital de su inmanencia o terrenalidad, al oponer a la realidad considerada simplemente como pura “naturaleza”, en el sentido estrecho del término en las ciencias naturales, la realidad del “proceso vital, práctico e histórico-social de los hombres”. Como lo demuestran una y otra vez el libro de Woltmann y otros cien, y sobre todo el desarrollo histórico de los partidos socialistas y semisocialistas de Europa y América con sus diversas tendencias, el materialismo esencialmente naturalista y contemplativo no está en condiciones de dar una solución “materialista” al problema de la *revolución* social desde su punto de vista, ya que la idea de una revolución que debe llevarse a cabo en el mundo real gracias a una actividad humana real, ya no tiene para él ninguna “objetividad” material. Un materialismo de esta índole para el que la objetividad de la acción práctica humana sigue siendo, en última instancia, un “más allá” inmaterial, sólo puede adoptar dos actitudes ante una realidad “práctico-material” de este tipo, como la “revolución”: o bien abandona, como dice Marx en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, “el desarrollo del lado *activo* al idealismo”, que es el camino que escogieron y escogen aún todos los marxistas kantianos, revisionistas y reformistas; o bien toma el camino que siguieron la mayoría de los socialdemócratas alemanes hasta la guerra mundial y que hoy se ha convertido, después de pasarse la socialdemocracia al reformismo abierto, en la actitud característica de los “marxistas centristas”: Es decir, este materialismo considera la caída de la sociedad capitalista y el surgimiento de la sociedad socialista-comunista como una necesidad económica que se cumple “de por sí”, tarde o temprano, con la inexorabilidad de las leyes de la naturaleza. Este camino conduce con toda probabilidad a fenómenos “extra-económicos” que pare-

cen caer del cielo y que en el fondo siguen siendo inexplicables, tales como el de la guerra mundial de 1914-18, que por lo pronto no fue aprovechado para la liberación del proletariado. Ahora bien, como Marx y Engels han repetido en todas sus obras, y en todos sus periodos, a despecho de las “teorías de las dos almas”, el camino de la sociedad capitalista a la comunista pasa forzosamente por una *revolución* que debe llevar a cabo la actividad práctica humana; y esta revolución no debe ser concebida como un cambio “intemporal” sino más bien como un largo periodo de luchas revolucionarias durante el cual la dictadura revolucionaria del proletariado debe efectuar la transición de la sociedad capitalista a la sociedad comunista. (Marx, *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán*, 1875.) En efecto, como Marx ya lo había formulado con una concisión clásica treinta años antes, en la *Tesis III sobre Feuerbach*, primer esbozo de su nueva concepción materialista, como principio general de su materialismo:

“La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana, o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.”

Marzo de 1922

LA DIALÉCTICA DE MARX

La enorme importancia de la aportación teórica de Karl Marx a la práctica de la lucha de clases proletaria consiste en que por primera vez ha sintetizado todo el contenido de las ideas nuevas que, rebasando el horizonte burgués, surgen necesariamente, en virtud de la situación social del proletariado, en la conciencia de esta clase, y en haber logrado con ellas la unidad firme, la totalidad viva de un sistema científico. Marx no ha creado el movimiento de clase proletario (como seriamente creen algunos burgueses, adoradores del diablo). Tampoco ha creado la conciencia de clase proletaria. Pero sí ha creado la expresión teórica, científica, adecuada al nuevo contenido de conciencia de la clase proletaria; y, con ello, ha elevado al mismo tiempo esta conciencia de clase a un nivel superior. La transformación de las representaciones “naturales” del proletariado en conceptos y enunciados teóricos y la vigorosa integración de todos estos enunciados teóricos en el sistema del “socialismo científico” no debe considerarse en absoluto como un “reflejo” puramente pasivo del movimiento real, histórico del proletariado. Antes bien, son parte integrante e indispensable de este proceso real, histórico. El movimiento histórico del proletariado no podía llegar a ser “independiente” ni “unitario” sin la constitución de una conciencia de clase proletaria también independiente y unitaria. Así como el movimiento de clase proletario organizado y maduro en el plano político y económico, nacional e internacional se distingue de las primeras convulsiones y agitaciones dispersas del proletariado, así también el “socialismo científico” como “conciencia de clase organizada” del proletariado se distingue de las representaciones y los sentimientos dispersos e informes en los que la conciencia proletaria encuentra su primera expresión aún inmadura. Es decir, también desde el punto de vista de la práctica, la transformación teórica del socialismo en ciencia llevada a cabo por Marx en el *Manifiesto comunista* y en *El Capital* aparece como elemento indispensable del vasto proceso de desarrollo histórico en el que el movimiento proletario se ha ido dissociando poco a poco del movimiento revolucionario burgués del “tercer estado” y gracias al cual el proletariado se ha constituido en una clase independiente y unitaria. Sólo convirtiéndose en una ciencia rigurosa, este conjunto de ideas proletarias que forma el contenido del “socialismo moderno” pudo purificarse radicalmente de las ideas burguesas a las que en un principio estaba ligado inseparablemente por su origen. Y sólo así, ya convertido en “ciencia”, el socialismo podía cumplir realmente la tarea que Marx y Engels le habían encomendado como “expresión teórica” de la acción revolucionaria del proletariado, a saber: investigar las condiciones históricas y la naturaleza de esta acción de clase revolucionaria del proletariado y así “traer a la conciencia de la cla-

se hoy reprimida, pero que es llamada a la acción, las condiciones y la naturaleza de su propia acción”.

Al caracterizar como lo hemos hecho la significación práctica de la *forma científica* del socialismo moderno o marxista, al mismo tiempo hemos definido la significación del *método dialéctico* aplicado por Marx. Pues si bien es cierto que el contenido del socialismo científico preexistía a su expresión científica como representaciones naturales, no es menos cierto que la forma científica que este contenido reviste en las obras de Marx y Engels, es decir el “socialismo científico” propiamente dicho, es primordialmente el resultado de la aplicación del modo de pensar que ellos han llamado su “método dialéctico”. Y no solamente —como algunos “marxistas” actuales se imaginan— por una casualidad histórica, de manera que los enunciados científicos establecidos por Marx mediante la aplicación de su “método dialéctico”, al reproducirlos hoy, pudieran ser separados a discreción de ese método y que incluso este método, al ser superado por el progreso logrado en las ciencias, pudiera ser sustituido —e incluso debiera serlo de un modo absolutamente necesario— por otro método. Ahora bien, quien piense así no ha comprendido lo más importante de la dialéctica marxista. ¿Cómo, si no, podría ocurrírsele que hoy, en una época de lucha de clases redoblada en todas las esferas de la vida social, y de la llamada vida espiritual en particular se pudiera abandonar el “método crítico y revolucionario por excelencia” que Marx y Engels opusieron, como el nuevo método de la ciencia proletaria al “modo de pensar metafísico”, a la vez que a la “estrechez de espíritu característica de los últimos siglos” y a todas las formas anteriores de la “dialéctica” (y en especial, a la dialéctica idealista de Fichte-Schelling y Hegel)? Sólo quien pase totalmente por alto la diferencia esencial de la “dialéctica proletaria” de Marx respecto de cualquier otro modo de pensar (metafísico y dialéctico), y no advierta que dicha dialéctica representa el único modo de pensar capaz de dar al contenido nuevo de las ideas proletarias, formadas en la lucha de clase, la expresión teórica y científica que corresponde a su ser real, se le puede ocurrir que el modo de pensar dialéctico, por constituir “solamente la forma” del socialismo científico, sea por lo tanto al “exterior e indiferente al contenido”, de manera que el mismo contenido objetivo del pensamiento pudiera expresarse igualmente bien y aun mejor en una forma distinta. Este razonamiento se parece al de ciertos “marxistas” de nuestros días que se imaginan que el proletariado podría librar su lucha práctica contra el orden burgués económico, social y estatal en otras “formas” distintas de la forma bárbara e incivilizada de la lucha de clases revolucionaria. O cuando estas mismas personas se persuaden a sí mismas y tratan de persuadir a los demás de que el proletariado podría llevar a cabo su tarea positiva —la realización de la sociedad comunista— por otros medios que no sean la dictadura del proletariado; por ejemplo, mediante el Estado burgués y la democracia burguesa. El propio Karl Marx, al escribir en su juventud: “La forma no tiene valor si no es la forma de su contenido”, era de una opinión muy distinta, y, más tarde, habría de insistir una y otra vez en que la comprensión real, positiva y negativa, esto es, conscientemente revolucionaria del proceso

de desarrollo histórico-social, comprensión que es la esencia misma del socialismo “científico”, sólo puede alcanzarse con la aplicación consciente del método dialéctico. Desde luego, esta dialéctica nueva o “proletaria” que sirve de base a la forma científica del socialismo marxista, no solamente se distingue en grado máximo del modo de pensar común, obstinadamente metafísico, sino que es al mismo tiempo, por su fundamento, “a todas luces diferente” de la dialéctica burguesa que ha encontrado su expresión más perfecta en el filósofo alemán Hegel y que, en cierto sentido, es su “contrario directo”. Sería impropio y superfluo abordar en este momento en todo detalle las múltiples consecuencias de estas diferencias y oposiciones. Para nuestros fines baste hacer notar que estas diferencias y oposiciones se deben exclusivamente a que la “dialéctica proletaria” de Marx es precisamente la forma en que el movimiento de clase, revolucionario, del proletariado encuentra su expresión teórica cabal. Cuando se comprende o se entrevé al menos esta relación, se capta de un golpe toda una serie de fenómenos que sin esto serían difícilmente explicables. Se comprende por qué la burguesía de hoy ha olvidado tan plenamente los tiempos en que ella, como “tercer estado”, libraba una encarnizada lucha de clase, heroica, contra el sistema económico feudal y su supraestructura política e ideológica (nobleza y clero), tiempos en que su portavoz ideológico, el abate Sieyès, lanzaba al orden social vigente esta formulación enteramente “dialéctica”: “¿Qué es el tercer estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político tradicional? Nada. ¿Qué exige? Ser algo.”

Cuando el Estado feudal ha sido derrocado y la burguesía dentro del Estado burgués ya no sólo es algo, sino que es todo, sólo quedan, a los ojos de ella, dos actitudes posibles ante el problema de la dialéctica. O bien la dialéctica es un punto de vista totalmente superado, y respetable únicamente en el plano histórico, como una especie de delirio sublime del pensamiento filosófico que trata de rebasar sus límites naturales, delirio al que un hombre sensato y buen burgués no puede dejarse arrastrar de ninguna manera; o bien el movimiento dialéctico debe detenerse definitivamente, ahora y para siempre, en el punto final absoluto en que lo dejó el último filósofo revolucionario de la burguesía, Hegel. La dialéctica con sus conceptos no debe rebasar los límites que la sociedad burguesa no puede rebasar tampoco en la realidad sin aniquilarse a sí misma. Su última palabra, la gran síntesis que abarca todo y en la que todas las oposiciones se resuelven definitivamente, o al menos pueden serlo, es el Estado. Con respecto a este Estado burgués que, en su desarrollo total representa la satisfacción plena de todos los intereses de su burguesía y, por tanto, la meta última de su lucha de clase, ya no existe tampoco para la conciencia burguesa ninguna antítesis dialéctica, ninguna oposición irreconciliable. El que, pese a esto, entre práctica y teóricamente en contradicción con este cumplimiento total de la Idea burguesa, se sale del sagrado círculo del mundo burgués, se coloca fuera del derecho burgués, de la libertad y la paz burguesas, y a la vez, fuera de toda filosofía y ciencias burguesas. Se comprende por qué desde este punto de vista burgués, que considera la sociedad burguesa actual como la única forma posible e imaginable de vida social, la “dia-

lética idealista” de Hegel que encuentra en la Idea del Estado burgués su término ideal, debe ser también la única forma posible e imaginable de la dialéctica. En cambio, se comprende igualmente que esta “dialéctica idealista” de la burguesía ya no valga para la otra clase que, dentro de la sociedad burguesa actual es impulsada a la rebelión contra todo este mundo burgués y su Estado burgués por una necesidad inmediata, imperiosa, que ya no puede eludirse ni disimularse y que es la expresión práctica de la necesidad. Y ello es así porque esta clase representa concretamente en el conjunto de sus condiciones de vida materiales, en todo su ser material, la antítesis, lo diametralmente opuesto a la sociedad burguesa y a su Estado. Para esta clase, aparecida en la sociedad burguesa por el mecanismo interno del desarrollo de la propiedad privada misma, por “una evolución independiente de éste, inconsciente, involuntaria, determinada por la naturaleza de las cosas predominantes”, para esta clase cuyo fin revolucionario y cuya acción histórica revolucionaria “se hallan inscritos de manera patente e irrevocable, en su propia situación vital así como en toda la organización de la sociedad burguesa actual”, se impone necesariamente también, por su propia situación de clase, una dialéctica nueva, revolucionaria, ya no burguesa e idealista, sino proletaria y materialista. Pues la “dialéctica idealista” de la burguesía sólo en idea puede abolir las contradicciones materiales de “riqueza” y “pobreza” existentes en la sociedad clasista burguesa; es decir, en la idea del Estado puro, democrático y burgués, de modo que estas contradicciones abolidas “idealmente” subsisten plenamente en la realidad social “material” sin resolverse e incluso se extienden continuamente y se agudizan cada vez más. Por el contrario, la esencia de la nueva “dialéctica materialista” del proletariado consiste precisamente en que anula efectivamente la contradicción material entre la riqueza burguesa (el “capital”) y la miseria proletaria, al abolir la sociedad burguesa y su Estado de clase en beneficio de la realidad material de la sociedad comunista sin clases. La dialéctica materialista representa por lo tanto el fundamento metódico necesario para el “socialismo científico” como “expresión teórica” de la lucha histórica del proletariado por su emancipación.

14 de marzo de 1923

SOBRE LA DIALÉCTICA MATERIALISTA

En su artículo “Bajo la bandera del marxismo”, publicado hace dos años en el número 21 de la revista *Kommunistische Internationale*, Vladimir Ilich Lenin declaraba que una de las grandes tareas planteadas al comunismo en el campo de la ideología era “organizar, desde el punto de vista materialista, el estudio sistemático de la dialéctica hegeliana que Marx aplicó concretamente, tanto en *El Capital* como en sus escritos históricos y políticos con tanto éxito”.

Así, pues, Lenin no compartía el temor que suelen manifestar muchos de nuestros camaradas dirigentes tan pronto como alguien en alguna parte intenta poner en práctica este programa leninista; se trata del temor a que tal vez “se introduzcan de contrabando “a través de la filosofía idealista del neohegelianismo” ciertas “desviaciones ideológicas” en la teoría marxista comunista. Unos cuantos ejemplos permitirán apoyar nuestra afirmación:

Cuando hace un año la Editorial Meiner, volvió a publicar después de ochenta años una nueva edición de la gran *Lógica* de Hegel,¹²⁸ en *Rote Fahne* del 20 de mayo de 1923 apareció en seguida una solemne advertencia ante el peligro que representaba para todos aquellos que, al estudiar la dialéctica hegeliana, carecieran del “conocimiento crítico de toda la historia de la filosofía y que, además, no estuvieran familiarizados con los métodos y los resultados principales de las ciencias naturales y la matemática después de Hegel”.

Ocho días más tarde, otro representante de la corriente que dominaba entonces teórica y prácticamente en el Partido Comunista Alemán (KPD), publicó en *Rote Fahne* del 27 de mayo de 1923 una condena formal de la serie de artículos en los que Georg Lukács había tratado “de iniciar o simplemente promover una discusión realmente fecunda del método dialéctico”.¹²⁹ La revista científica del partido alemán, *Die Internationale*, consideró que lo más sencillo era ignorar todo el libro del camarada Lukács. Bela Kun en su artículo sobre “La propaganda del leninismo” del último número (33) de la *Kommunistische Internationale* llama la atención no sólo sobre desviaciones que ya se han producido, sino incluso sobre “algunos publicistas comunistas que, sin haberle dado aún un nombre político a esta corriente, podrían muy pronto abandonar el marxismo ortodoxo para seguir caminos equivocados, revisionistas” (!).

Con base en estos ejemplos que podrían multiplicarse infinitamente, se puede ilustrar la débil acogida que Lenin encontró, en general, en los círculos de los teóricos más representativos de la Komintern y, especialmente entre los teóricos del Partido Comunista Alemán, al exigir como lo había hecho en el escrito

¹²⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*. Ed. Lasson, Leipzig, 1923. (Ed. esp., Hachette, Buenos Aires, 1956.)

¹²⁹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Berlín, 1923. Prólogo. (Ed. esp., Grijalbo, México, 1969.)

mencionado de 1922, pero ya desde mucho antes, que, en nuestro trabajo de formación comunista, se organizase el estudio sistemático, desde un punto de vista materialista, no sólo del método dialéctico de Marx y Engels, sino también de la “dialéctica de Hegel”. Si preguntamos por las causas de este fenómeno, debemos hacer distinciones. Para unos (típicamente representados por la obra de Bujarin),¹³⁰ en el fondo toda la “filosofía” sería actualmente lo que en realidad sólo será después de la victoria total de la revolución proletaria, en la segunda fase de la sociedad comunista, a saber: el punto de vista ya caduco de un pasado todavía no aclarado. Estos camaradas creen que con el método empírico de las ciencias naturales y el correspondiente método histórico-positivo de las ciencias sociales, se ha resuelto de una vez por todas el problema del método “científico”. No sospechan que justamente este método, que desde un principio constituyó el grito de guerra de la burguesía en la lucha por su dominación, sigue siendo hoy el método *específicamente burgués* de la investigación científica; en efecto —aunque lo nieguen teóricamente—, los representantes de la ciencia moderna lo siguen aplicando en la práctica, en la época actual de decadencia de la sociedad burguesa.

Mucho más compleja es la situación por lo que toca a la otra tendencia. Aquí se considera como un “peligro” ocuparse —incluso desde un punto de vista materialista— del método dialéctico de Hegel; se trata de un peligro que por experiencia propia se conoce bastante bien y al que, en verdad, secretamente se sucumbe, cuantas veces se expone uno a él. Esta afirmación que a primera vista puede parecer audaz, no sólo se ilustra, sino que se comprueba directamente con el ejemplo de un artículo, “Sobre el objeto de la dialéctica”, de A. Thalheimer, aparecido en el volumen VI, número 9, de la revista *Die Internationale* (mayo de 1923) al mismo tiempo que en el *Boletín* de información de la Academia Comunista de Moscú. El camarada Thalheimer parte en este artículo de la tesis de Franz Mehring, que en nuestro concepto es la única sostenible, según la cual, desde el punto de vista materialista-dialéctico de Marx, ya no es oportuno y en rigor no es posible, tratar este método “dialéctico-materialista” independientemente de todo “objeto” concreto. El camarada Thalheimer afirma que Mehring, al rechazar el tratamiento abstracto del método dialéctico como tal, tiene cierta razón, pero que sin embargo va demasiado lejos. Dice asimismo que la elaboración de una dialéctica es “una necesidad urgente” entre otras razones, porque “en los sectores más avanzados del proletariado mundial se hace sentir la imperiosa necesidad de crearse una imagen global y coherente del mundo (!), más allá de las exigencias prácticas de la lucha de la construcción socialista”, lo cual plantearía nuevamente a su vez “la exigencia de una dialéctica”. El camarada Thalheimer sigue diciendo que semejante estudio de la dialéctica debe partir de Hegel, con un enfoque crítico, a saber: “considerando no sólo el método sino también su objeto”. Agrega que el progreso genial cumplido por Hegel consistió en su empeño de “señalar la conexión interna, sistemática, universal de las categorías del pensamiento”. Esta tarea,

¹³⁰ N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*. Ed. C. Hoymys, Hamburgo, 1922 (en alemán).

según Thalheimer, también se plantea a la dialéctica materialista. Sólo que entonces habría que invertir el método hegeliano: para la dialéctica materialista el pensamiento no determina la realidad, sino, al revés, la realidad el pensamiento.

Creemos que estas explicaciones del camarada Thalheimer demuestran muy claramente, pese a su parquedad, que él no logra concebir el método dialéctico más que de un modo hegeliano-idealista. Ahora bien, no queremos deducir de esto que el camarada Thalheimer sea un dialéctico idealista. Ya hemos expuesto en otro lugar¹³¹ 4 que el camarada Thalheimer se consideraba en un escrito reciente, partidario de un método pretendidamente dialéctico-materialista, que en realidad no era dialéctico en absoluto, sino positivismo puro. Completaremos esto ahora diciendo: en la medida en que el camarada Thalheimer es dialéctico, es un dialéctico idealista; sólo concibe el método dialéctico en su forma idealista hegeliana. Esto es lo que ahora queremos demostrar *positivamente*, explicando en qué consiste, en nuestra opinión la esencia de la dialéctica materialista, o sea *de la dialéctica hegeliana aplicada por Marx y Lenin en un sentido materialista*. Para ello nos basamos en los resultados de nuestro estudio, ya publicados, sobre las relaciones entre marxismo y filosofía.

Ya es hora de acabar con la concepción superficial, según la cual el paso de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx es una operación tan sencilla que puede realizarse mediante la mera “transposición” o “inversión” de un método que por lo demás permanecería sin cambios. Desde luego hay algunos pasajes muy conocidos de Marx en los que él mismo ha caracterizado la diferencia entre su propio método y el de Hegel en esta forma abstracta como si fuera simplemente lo opuesto. Pero si se profundiza más en la práctica teórica de Marx, en lugar de determinar la esencia de su método de acuerdo con dichos pasajes, se verá fácilmente que también ese “paso” metodológico, como todo paso, no representa una pura inversión abstracta sino que tiene un rico contenido concreto.

En una época en que la economía clásica desarrollaba la *ley del valor* en la forma “mistificada”, abstracta y ahistórica que le había dado Ricardo, también la filosofía clásica alemana, de manera mística y abstracta, intentó rebasar teóricamente los límites del pensamiento burgués. Al igual que la ley del valor de Ricardo, el “método dialéctico”, elaborado en la misma época que ella, o sea, en la época revolucionaria de la sociedad burguesa, rebasa por sus consecuencias a esta sociedad (del mismo modo que el movimiento revolucionario práctico de la burguesía, rebasa ya en parte, en sus metas, a la sociedad burguesa mientras el movimiento revolucionario proletario no se constituye como “independiente” de él).

Por otro lado, todos estos conocimientos obtenidos por la economía burguesa y la filosofía burguesa, siguen siendo en última instancia conocimientos “puros”; sus conceptos son el “ser restablecido” y sus teorías son, por lo tanto, el simple “reflejo” de este ser, meras “ideologías” en el sentido más estricto y preci-

¹³¹ Véase más adelante "Lenin y la Komintern", p. 129

so de esta expresión de Marx. La economía y la filosofía burguesas podían reconocer las “contradicciones”, las “antinomias” de la economía y del pensamiento burgueses e incluso podían examinarlas con la mayor lucidez, pero finalmente tenían que dejarlas subsistir. Sólo puede romper ese encanto la nueva ciencia del proletariado que ya no es ni quiere ser “pura” ciencia teórica como la ciencia burguesa, sino al mismo tiempo *praxis revolucionaria*.

La economía política de Marx y la dialéctica materialista del proletariado conducen, en su aplicación práctica, a una solución de estas contradicciones en la realidad de la vida social y, a la vez, del pensamiento que es parte integrante de esta realidad social. Así hay que interpretar el que Marx haya atribuido a la conciencia de clase proletaria y a su método dialéctico materialista una fuerza que el método de la filosofía burguesa no ha tenido nunca ni siquiera en su forma última, más rica y más alta forma de desarrollo, es decir, con Hegel. El proletariado y sólo él es capaz, gracias al desarrollo de su conciencia de clase orientada hacia la *práctica*, de romper el obstáculo constituido por lo que aún queda de “inmediato” y “abstracto”, en tanto que en una actitud meramente cognoscitiva así como en la dialéctica idealista de Hegel, este obstáculo sigue existiendo en definitiva y se manifiesta visiblemente en sus “contradicciones” irreconciliables.

En esto, y no sólo en una simple “inversión” o una pura “trasposición” abstracta, consiste el desarrollo revolucionario de la dialéctica idealista materialista, dialéctica que fue establecida teóricamente por Marx como método de la nueva ciencia y de la nueva praxis del proletariado y que Lenin aplicó al mismo tiempo teórica y prácticamente.

Si se considera desde este punto de vista histórico el “paso” de la dialéctica burguesa de Hegel a la dialéctica proletaria de Marx y Lenin, se verá todo lo que hay de absurdo en la concepción de la dialéctica materialista como un “sistema” autónomo. Sólo un dialéctico idealista puede pretender liberar del objeto de la intuición, de la imaginación y del deseo, en el que de ordinario se hallan envueltas, todas esas formas del pensamiento (determinaciones, categorías) que nosotros utilizamos con frecuencia, conscientemente en la práctica, en la ciencia y la filosofía, y que de un modo instintivo e inconsciente penetran en nuestra mente, y considerarlas aisladamente como un objeto particular. Ya el último y más grande de los dialécticos idealistas, el burgués Hegel, había denunciado en parte la “falsedad” de este punto de vista y había introducido “el contenido en la lógica” (véanse las explicaciones del prólogo a la segunda edición de la *Lógica*, Ed. Lasson, p. 17 y ss.) .

Ahora bien, para el dialéctico materialista este procedimiento abstracto es totalmente absurdo. Una dialéctica verdaderamente “materialista” no puede decir absolutamente nada de las determinaciones del pensamiento en sí mismas ni de las relaciones que ellas mantienen entre sí, haciendo abstracción de su respectivo contenido histórico concreto. Sólo desde el punto de vista de la dialéctica idealista, o sea burguesa, podría satisfacerse la exigencia de Thalheimer de que la dialéctica muestre la conexión de las determinaciones del pensamiento como

una “conexión interna, universal, sistemática, de todas las categorías”.

Sin embargo, desde el punto de vista de la dialéctica materialista, hay que aplicar el problema de las relaciones de todas las categorías o determinaciones del pensamiento en general, lo que Marx dijo una vez con respecto a las “categorías económicas”: no se hallan relacionados “en idea” (¡concepción trasnochada por la que Marx apaleó a Proudhon!), no se hallan en una “conexión interna, sistemática”; por el contrario, su encadenamiento en apariencia puramente lógico y sistemático también está “determinado por las relaciones que guardan en la sociedad burguesa moderna”. Al cambiar la realidad y la praxis históricas cambian también las categorías del pensamiento y todas sus relaciones. Ignorar esta correspondencia histórica y pretender ordenar las determinaciones del pensamiento y sus conexiones en un sistema abstracto, significa sacrificar la dialéctica materialista, revolucionaria y proletaria, en aras de un modo de pensar que sólo en teoría ha sido objeto de una inversión “materialista” pero que, en la realidad práctica, sigue siendo la vieja dialéctica “idealista” de la filosofía burguesa.

La “dialéctica materialista” del proletariado no puede ser enseñada de una manera abstracta, ni siquiera con la ayuda de pretendidos ejemplos, como una “ciencia” particular que tiene un “objeto” propio. Sólo puede ser aplicada *concretamente* en la práctica de la revolución proletaria y en una teoría que es parte integrante, inmanente, de esta práctica revolucionaria.

Junio de 1924

LENIN Y LA KOMINTERN *

I

Figura en el primer punto del orden del día del V Congreso Internacional de la IC el tema “*Lenin y la Komintern. Fundamentos y propaganda del leninismo*”. Esto no significa solamente una adhesión del congreso al espíritu del leninismo y una manifestación muy patente de la voluntad de los participantes en el mismo de resolver con un espíritu de verdadero leninismo todas las cuestiones que a aquél se le puedan plantear. No puede significar tampoco que ciertos problemas, que en el último año de la IC ocuparon en Europa central y occidental el centro de la polémica y que sólo figuran en el orden del día en lugares ulteriores, deban resolverse en este congreso anticipadamente, esto es, antes del análisis de la situación económica mundial, que ocupa el segundo lugar. Sin duda, entre todas las tareas del comunismo centroeuropeo, europeo-occidental y americano, la de la “conquista de la mayoría entre las capas más importantes de la clase trabajadora”, que nos ha sido legada por Lenin, constituye con mucho, en el periodo actual de la evolución de la IC, la más importante, y no cabe duda que esta tarea, todavía no llevada a cabo por nosotros, sólo puede realizarse verdaderamente conforme al espíritu del leninismo o, más concretamente, conforme al espíritu de aquellas “conclusiones” que de la manera más impresionante extrae Lenin en su obra clásica sobre *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo* de la historia de los bolcheviques rusos y de las experiencias de los partidos europeos. “Encontrar, sentir y realizar el plan concreto de las medidas y los métodos aún no totalmente revolucionarios que *conducen a las masas a la verdadera, última y decisiva gran lucha revolucionaria*”, en esto consiste verdaderamente todavía hoy, en el año 1924, exactamente tal como lo proclamara Lenin hace cuatro años —y aún hoy, después de tres años de sedicente “táctica de frente único”, de modo más manifiesto que entonces—, la tarea principal del comunismo contemporáneo en Europa occidental y en América. Está dedicada a la solución de este problema práctico principal toda una serie conjunta de puntos en el orden del día del congreso, y de ningún modo sólo uno de ellos en particular, y sólo en este sentido le está dedicado también, juntamente con todos los demás, aquel primer punto que habla de “los fundamentos y la propaganda del leninismo”. Se trata aquí de que la Komintern puede y debe demostrar, y hoy —después de la muerte conmovedora de Vladimir Ilich Lenin, su gran jefe y fundador— más que nunca, que está en condiciones de aceptar también *teórica e ideológicamente*, y que

* De: *Die Internationale. Zeitschrift für Praxis und Theorie des Marxismus*. Fundada por Rosa Luxemburgo y Franz Mehring. Año 7, Cuaderno 10/11, pp. 320-27.

está dispuesto a realizarla, la herencia de Lenin; que está dispuesto a conservar y seguir realizando en su teoría y su práctica, de modo vivo y actual, el “espíritu” de Lenin como realidad histórica, como leninismo, y a reemplazar, pues, de este modo, en la realidad histórica de la Komintern, al Lenin fallecido también en su función teórico-ideológica, por una poderosa colectividad de leninistas vivos. (Véanse más detalles especialmente en la última sección del artículo “V. I. Lenin-Genie, Lehrer, Führer und Mensch” [“El genio de V. I. Lenin, maestro, jefe y hombre”], de Zinóviev, en los números 31-32 de la *IC*, y en un artículo especial de Bela Kun sobre “Die Propaganda des Leninismus” [“La propaganda del leninismo”], en el número 33, p. 320).

Al poner el tema “Lenin y la Komintern” en el orden del día del V Congreso Internacional, el Comité Ejecutivo ha proclamado a la faz del mundo que en la realización de esta gran tarea, tarea enorme como nunca se la ha planteado todavía en tal forma partido alguno en toda la historia universal, deben colaborar teórica y prácticamente no sólo el heredero principal de Lenin, el partido bolchevique ruso, sino también todas las demás secciones de nuestro gran partido comunista, de la Internacional Comunista. Y ya el propio congreso deberá emprender por esta senda los primeros pasos importantes. Le corresponderá la tarea, en efecto, de formular de modo claro, completo, detallado y válido para la Komintern entera la consigna de la “Propaganda del leninismo”, que en el orden del día sólo se indica vagamente; habrá de señalar a cada sección de la *IC* las tareas parciales particularmente importantes para ella, en su situación y en su estado de evolución actuales, y habrá de definir las grandes directrices de acuerdo con las cuales deberá procederse en la realización de todas estas tareas.

Pero es el caso que el significado del punto primero del orden del día del V Congreso Internacional aún va mucho más allá. Debemos percatarnos, en efecto, de que, mediante la definición más precisa de las múltiples tareas parciales de que consta la “Propaganda del leninismo”, el congreso sólo se habrá pronunciado en cierto modo con respecto al aspecto técnico del “leninismo”. Por supuesto, también este aspecto técnico reviste una importancia extraordinariamente grande, ya que la “Propaganda del leninismo” forma una parte importante de la gran tarea comunista conjunta de la “organización de la revolución”. Y no cabe duda alguna de que la realización de esta tarea propagandística, precisamente, se presenta en grado extraordinario como mucho más difícil, aun en condiciones legales, y no digamos ya en condiciones ilegales, en aquellas secciones de la *IC* que no han conquistado todavía el poder estatal, esto es, en todas las secciones europeas y americanas, que en la Rusia soviética proletaria, y deberá por consiguiente adoptar en aquellas secciones formas en gran parte distintas, formas adaptadas con exactitud a la situación peculiar de cada país y que necesitan ineludiblemente un estudio y una definición más precisos por parte del órgano supremo de la *IC*, esto es, del Congreso Internacional. Sin embargo, estas cuestiones más o menos técnicas no constituyen en modo alguno el núcleo del problema.

En realidad, con la cuestión de “Lenin y la Komintern. Fundamentos y propaganda

del leninismo” se ha inscrito en el orden del día el *método de la teoría bolchevique* como tal. Por medio del esclarecimiento de los “Fundamentos del leninismo” y la elaboración, en todas las secciones de la Internacional Comunista, de un sistema de propaganda leninista construido sobre dichos fundamentos, la Komintern en su conjunto habrá de soldarse ideológicamente en una sólida unidad, en el terreno común del *método marxista revolucionario, en aquella forma en que Lenin, el teórico del bolchevismo, lo ha “restablecido” y lo ha opuesto a los falseamientos y las confusiones de los llamados “marxistas” de la Segunda Internacional unificada*. Así como en el tercer punto del orden del día se examina el programa de la IC, así se discute, en la cuestión del “leninismo”, el *método* de nuestra teoría bolchevique (p. 321).

II

¿Estará el V Congreso Internacional en condiciones de resolver este problema enormemente importante pero al propio tiempo enormemente difícil? ¿Podrá fijar los fundamentos metódicos del “leninismo” de modo tan preciso y correcto, que sobre esta base pueda construirse una propaganda leninista metódica y sistemática? ¿Habrá progresado el proceso de la unificación ideológica en el seno de la IC hasta el punto de reunir todas las secciones y todos los grupos de la Komintern en la adhesión a un método teórico que, en sus rasgos esenciales, debería ser el mismo para todos? Surgen aquí dificultades enormes que casi excluyen una solución del problema que llegue a las raíces profundas. Por una parte, no puede hablarse todavía en absoluto hasta el presente, en las diversas secciones de la IC —y en particular tampoco en el PC alemán—, del reconocimiento uniforme del “leninismo” como único método válido de la teoría marxista. Por otra parte, subsisten todavía actualmente, con respecto a la pregunta acerca de en qué consiste la esencia del “leninismo” como método, aun entre aquellos que adhieren al mismo, algunos puntos de vista divergentes en varios rasgos esenciales. En efecto, una gran parte de los teóricos marxistas, dirigentes y dirigidos, que se consideran pertenecientes de modo orgánico a la IC y están dispuestos, en su política práctica, a obrar “leninísticamente”, rechazan con rotundidad la afirmación de que el método de Lenin deba considerarse, también teóricamente, como el método restablecido del “marxismo científico”. Aceptan el método leninista como método suficiente, con miras a los fines políticos prácticos de la lucha proletaria de clases en el periodo actual (o sea, pues, en un periodo que en el plano internacional, y en Europa y América ni siquiera en el plano nacional, no representa todavía el de la toma política del poder), para la orientación de esta lucha, pero no lo reconocen en absoluto, en cambio, como el método más concreto y verdadero de la dialéctica materialista, como el método restablecido del marxismo revolucionario. Consideran más bien como tal el método de Rosa Luxemburgo, fundadora del PC alemán, o declaran como unilaterales tanto el método leninista como el luxemburguiano, y sólo quieren reconocer como método verdaderamente marxista el método aplicado por el

propio Marx en su periodo de madurez científica. No es posible, en este breve artículo, iniciar siquiera una discusión a fondo con estos adversarios absolutos del método leninista (como uno de los métodos o, respectivamente, *el* método del marxismo científico). Esta tarea sólo se emprenderá en los cuadernos siguientes de esta revista, en cooperación con un círculo lo mayor posible de teóricos comunistas. Por hoy nos limitaremos, pues, a decir que, para nosotros, la práctica política del bolchevismo y la forma “restablecida” por Lenin de la teoría marxista revolucionaria constituyen un todo tan indisolublemente coherente, que no acertamos a ver cómo es posible estar, como “político práctico”, en la cuestión del papel del partido comunista en la revolución proletaria, por ejemplo, del lado, del punto de vista comunista de la Resolución del II Congreso Internacional (p. 322) y, al propio tiempo, comprender, en cuanto “marxista científico”, la conexión entre la evolución económica y la lucha proletaria de clases en las formas específicamente luxemburguianas del método dialéctico materialista. Nos parece que la concepción bolchevique del “papel del partido” sólo puede comprenderse cabalmente a partir del punto de vista de aquel materialismo totalmente “materialista” de Marx, “restablecido” por Lenin y llevado por éste un paso más allá todavía, que incluye también en su verdad objetiva la actividad y la práctica sensible humana como tal, en tanto que el punto de vista de la dialéctica luxemburguiana, que del lado práctico no es todavía una dialéctica tan “materialista” como la leninista, sigue adhiriendo todavía a esta concepción leninista del papel del partido un residuo penoso de “subjetivismo”. Pero en cualquier caso parece claro que una resolución sobre los “fundamentos del leninismo” y un sistema de “propaganda leninista” que en el V Congreso Internacional aprobaran conjuntamente marxistas “luxemburguianos” y “leninistas” (a los que se añaden además, a título de terceros, aquellos marxistas que no reconocen como verdadero y cabal marxismo ni el desarrollo ulterior luxemburguiano ni el restablecimiento leninista) habría de resultar ineludiblemente tan poco satisfactoria como un programa comunista aprobado de conformidad para toda la IC por aquellos mismos teóricos. El esclarecimiento completo de la relación entre los métodos luxemburguiano y leninista de la teoría marxista constituye la premisa indispensable para la determinación “de los fundamentos y la propaganda del leninismo”.

Aun prescindiendo por completo de la disputa entre luxemburguianos y leninistas, tampoco existe hoy todavía acuerdo general alguno sobre la cuestión de la esencia del leninismo como método teórico o, más exactamente, hoy este acuerdo existe menos que antes. Y es, pues, perfectamente comprensible que, en una época en que, a causa de una crisis aguda, se han convertido las cuestiones más importantes de la práctica bolchevique en objeto de una disputa encarnizada de fracciones, también la cuestión del método teórico del leninismo se vea arrastrada en el hervor de esta lucha, porque es verdad que la conciencia metódica de un partido comunista marxista no queda en absoluto fuera ni por encima de la práctica del mismo en sentido alguno, sino que antes bien constituye, un elemento importante de esta práctica.

No debe sorprendernos, pues, que, en los intentos emprendidos actualmente

desde lados diversos para la determinación del método de la dialéctica leninista, volvamos a encontrar todas aquellas tendencias que, en la disputa sobre la táctica y otras cuestiones de política práctica, se enfrentan hoy, también prácticamente, en el seno de la Komintern. Es particularmente interesante en este aspecto un artículo “sobre el empleo de la dialéctica materialista por Lenin en algunas cuestiones de la revolución proletaria”, del camarada Thalheimer, publicado en el cuaderno 1-2 de la nueva revista comunista *Arbeiterliteratur* (Literatura Obrera).

III

El camarada Thalheimer quiere ilustrar el método leninista, que también según él no es más que el método marxista de la dialéctica materialista utilizado por Lenin con la misma audacia (p. 323) pero a la vez con la misma precaución y exactitud que las del propio Marx, a la luz de la evolución de tres cuestiones particulares, a saber: de la cuestión de la dictadura del proletariado, de la cuestión agraria y de la cuestión de la guerra civil e imperialista.

La sección relativa a la cuestión de la dictadura proletaria termina con la observación de que Lenin no ha designado la forma soviética del Estado como “la forma política finalmente descubierta”, acaso, de la dictadura de la clase trabajadora, sino siempre sólo como “un nuevo tipo” de Estado, en lo que se halla contenida ya la posibilidad de “variedades, clases y formas” de dicho tipo.

La sección relativa a la cuestión agraria expone que, por medio de su tratamiento de la misma, Lenin había mostrado “una aplicación particularmente instructiva y exacta del método materialista dialéctico”. (Según la exposición de Thalheimer, esta aplicación consistió en el hecho de que, para salvar el meollo de la causa de la revolución proletaria, esto es, la transición del poder político al proletariado, Lenin dejó de lado todas las exigencias “rígidas” del programa agrario bolchevique anterior y confió en que, en el curso de la “vida” todo lo demás se iría encontrando “por sí mismo”, como “resultado de la fuerza del ejemplo, como resultado de consideraciones prácticas”.)

En la tercera y última sección, el camarada Thalheimer declara como “un verdadero modelo ejemplar de análisis dialéctico concreto” la circunstancia de que, en el tratamiento de la cuestión nacional, Lenin aniquile críticamente, por una parte, los falseamientos del patriotismo social, mientras subraya por la otra que, en determinadas condiciones, aun en la Europa de la Guerra Mundial, la transformación de la guerra imperialista en una guerra civil “no es probable”, sin duda, pero “tampoco es teóricamente imposible”, con todo.

Ahora bien, nada está más lejos de nuestro ánimo que el quedarnos siquiera ‘un ápice atrás de la admiración que tributa el camarada Thalheimer a la solución leninista de estas tres importantes y difíciles cuestiones. Pero debemos plan-

tear muy seriamente la pregunta acerca de en qué medida, mediante un tratamiento de estas cuestiones tal como el camarada Thalheimer lo describe, Lenin ha proporcionado precisamente esos modelos ejemplares “particularmente” instructivos y exactos de la aplicación del método dialéctico materialista del marxismo. ¿En qué consiste, por ejemplo, la aplicación particularmente instructiva y exacta del método dialéctico materialista en la actitud de Lenin frente a la cuestión agraria? También Karl Marx, como es bien sabido, ha atribuido a la clase revolucionaria, tan pronto como se ha levantado, la facultad de “encontrar directamente en su propia situación el contenido y el material de su actividad revolucionaria, esto es, de matar enemigos, de adoptar medidas impuestas por la necesidad de la lucha, etc.: las consecuencias de sus propios actos la empujan hacia adelante; no procede a investigación teórica alguna de su propia tarea” (*Klassenkämpfe in Frankreich [Las luchas de clases en Francia]*. Ed. Dietz, p. 31).

Con igual derecho podría confiar el teórico y práctico de la Revolución Rusa, en medio de la lucha, en aquella dialéctica natural, inconsciente e inmanente, que en la “vida” y en la lucha revolucionaria de clases se impone “por sí misma”. Pero, ¿aplicó acaso precisamente aquí, donde (para decirlo con Marx) renunció a investigaciones teóricas, el método dialéctico? ¿Y lo aplicó precisamente en esto (p. 324) de modo “particularmente instructivo” y particularmente “exacto”? Opinamos que aquí se toca precisamente, al revés, el lugar en que aun la dialéctica materialista más desarrollada, que en su idea debería comprender plenamente el proceso histórico de la revolución proletaria, llega a su límite; el lugar en que el proceso histórico concreto transcurre todavía dialécticamente, sin duda, en su objetividad, pero en este curso ya no puede seguir siendo comprendido, durante un trecho, por el dialéctico. Forma parte de las exigencias de una teoría exacta del método marxista no ignorar la existencia de dicho límite; pero es mucho, en verdad, querer ver precisamente en esto el meollo mismo de la dialéctica materialista de Marx y Lenin. Y en forma análoga, aunque de modo distinto, en los otros dos ejemplos por él escogidos de la manipulación leninista del método dialéctico marxista, el camarada Thalheimer hace de determinados rasgos del método marxista-leninista —que por cierto forman también parte de un método verdaderamente materialista, y en ningún modo ya metafísico, pero que no constituyen en absoluto, con todo, la esencia más íntima de este método materialista dialéctico— el elemento principal y el meollo del materialismo, del marxismo y del leninismo en general. Y a esta deformación de la esencia del método marxista-leninista, que efectúa concretamente en sus tres ejemplos, le añade además, en la introducción y en otras observaciones dispersas de su artículo, una teoría general, igualmente deformada, de la esencia de dicho método. Exagera, en efecto, el pensamiento fundamental de Marx, de que la verdad es siempre concreta, hasta convertirlo en la caricatura de que los resultados del pensamiento materialista dialéctico tanto en Lenin como en Marx, nunca y en forma alguna pueden aplicarse con un sentido más general, más allá del círculo momentáneo de la experiencia de que han sido derivados y al que están destinados; como si los propios Marx (p.ej. en la carta a Mijailovsky) y Lenin

(p. ej. en la introducción al *Izquierdismo* que lleva el título de *¿En qué sentido puede hablarse del significado internacional de la Revolución Rusa?*) no hubieran distinguido ellos mismos muy exactamente entre aquellos resultados de su investigación materialista dialéctica que admiten un significado más general, y los que no lo admiten. ¿Y qué vale, en suma, un método “materialista dialéctico” que no nos dé absolutamente nada que en alguna forma vaya más allá de la experiencia actual, que ya conocemos, y que sólo produzca resultados históricos, según lo expresa Thalheimer, esto es por una parte reflejo teórico (!), análisis de un tiempo concreto, y por la otra normas para la lucha del proletariado de un momento también determinado?

En realidad, este nuevo método creado por el camarada Thalheimer mediante la deformación de la dialéctica materialista marxista-leninista ya nada tiene que ver con la dialéctica materialista. En efecto, en su empeño por comprender el método materialista de Marx y Lenin de modo totalmente “materialista”, como el método de una ciencia y una práctica de la experiencia histórica, el camarada Thalheimer ha rebasado el límite de lo que puede designarse como dialéctica materialista y ha desembocado en un historicismo, un positivismo y un practicismo totalmente adialécticos. Así, pues, mientras Rosa Luxemburgo (p. 325) no se ha hecho todavía totalmente materialista en su concepción de la práctica humana y sigue siendo en este aspecto, según lo hemos indicado hace un momento, una dialectista hegeliana, el camarada Thalheimer, en cambio, ha expulsado del método de la ciencia marxista, juntamente con los restos de la dialéctica hegeliana, todo el elemento dialéctico; en efecto, el método dialéctico materialista de Marx, que es esencialmente la comprensión concreta de la revolución proletaria como proceso histórico y como acción histórica de la clase proletaria, se transforma, en aquél, en un mero “reflejo” ideológico, pasivo, de contingencias históricas particulares, distintas en el espacio y el tiempo. Este falseamiento teórico de la esencia del método materialista dialéctico marxista-leninista conduce prácticamente a una desvalorización de todos los resultados obtenidos mediante dicho método por Marx y Engels y Lenin y otros marxistas. Y resulta bastante fácil percibir de dónde proviene esta tendencia hacia la desvalorización de los resultados del método de investigación de Marx y Lenin y adónde conduce.

Tomemos a título de ejemplo la afirmación de Thalheimer, cien veces repetida, de que el Estado soviético sólo es designado por Lenin como un tipo, susceptible de gradaciones y variaciones. Ahora bien, estos resultados del método marxista-leninista sólo pueden desvalorizarse a tal punto si lo que se quiere es, deliberada o inconscientemente, desprenderse de ellos. La concepción del Estado soviético como un tipo nada más de la dictadura proletaria, con múltiples variaciones posibles, permite al teórico del “leninismo” desprenderse de las formas “rígidas” de la dictadura de los consejos (que según el verdadero Lenin sólo designa, sin duda, el “comienzo”, susceptible de desarrollo ulterior, de la forma socialista del democratismo, ¡pero sólo el “comienzo” !), hacia las diversas “gradaciones, variaciones” y degeneraciones de dicho tipo y, entre otros, hacia el “gobierno de trabajadores” tipo sajón. Y así con todos los demás “resultados” de

la teoría marxista y leninista. Porque es el caso que si todos no son más que “productos históricos”, ligados a sus premisas históricas concretas y aplicables solamente a las condiciones de un momento y de un país determinados, resulta obvio que, en nuevas condiciones, frente a nuevas experiencias y a necesidades políticas cambiadas, todos los “resultados” anteriores del marxismo pierden su validez y pueden y deben sustituirse por los nuevos conocimientos y las nuevas normas, en los que la nueva situación se “refleja” en adelante para el manipulador “leninista” de la dialéctica materialista. Así, pues, al transformar el camarada Thalheimer el materialismo dialéctico y revolucionario de Marx y Lenin en una ciencia y una práctica experimentales puramente históricas, que ya no son dialécticas y, por consiguiente, ya tampoco son revolucionarias (o inversamente, ya no son revolucionarias y, por consiguiente, tampoco son dialécticas), pone en realidad, bajo el disfraz tentador del “leninismo”, en lugar del método revolucionario del marxismo, un método oportunista y reformista en su tendencia.

IV

Nos hemos ocupado de la concepción del método leninista sustentada por Thalheimer con particular detenimiento (p. 326) no sólo porque el camarada Thalheimer figura como segundo ponente de la cuestión del programa en el V Congreso Internacional y, por consiguiente, su voz será sin duda escuchada también con particular atención, por el Congreso, en relación con el punto relativo a la esencia del leninismo como método, sino que nos ha interesado más todavía mostrar de modo extenso y claro, sirviéndonos de un ejemplo típico, que el intento de una determinación de los “fundamentos del leninismo” y, especialmente, de la fijación, en el V Congreso Internacional, de la esencia del método leninista está ligado no sólo a grandes dificultades, actualmente casi insuperables todavía, sino también a ciertos peligros que son tanto mayores cuanto que, precisamente en este terreno puramente teórico y muy alejado de la lucha práctica de las fracciones, pueden pasar más fácilmente inadvertidos. Bajo la bandera revolucionaria del “leninismo”, que a todos nosotros nos es cara, se intenta introducir ahora subrepticiamente en la práctica y la teoría del comunismo revolucionario toda clase de contrabando revisionista, reformista y oportunista. Y en su motivo más profundo, la teoría del método leninista formulada ahora por el camarada Thalheimer sólo significa una teoría falsa para una práctica política falsa. De modo análogo a como se relaciona en Alemania la táctica oportunista y reformista del frente único, empleada desde el Congreso del partido en Leipzig, con el método revolucionario de la agitación y de la movilización de las masas, así se relaciona el método “leninista” de Thalheimer y de los camaradas que piensan como él con el verdadero método del leninismo revolucionario, esto es, con el método dialéctico-materialista, restablecido y completado por Lenin, del marxismo revolucionario.

Al igual que en relación con todas las demás cuestiones directamente prácticas

de la política comunista, el V Congreso Internacional deberá levantar también en el examen de los fundamentos teóricos de esta política, en la cuestión del programa y en la de los fundamentos del leninismo, ciertos muros protectores contra la marea ascendente del revisionismo comunista. Mediante la realización de esta función negativa, puede contrarrestar vigorosamente la decadencia inminente del método de la ciencia revolucionaria marxista, restablecido y completado por Lenin, que en su esencia no es más que la conciencia teórica de la acción revolucionaria de la clase proletaria. Para una fijación positiva, en cambio, de la esencia del leninismo como *método*, el momento actual del desarrollo de la Komintern es tan poco indicado como lo es para la fijación de un programa comunista definitivo, válido para una época entera de la política comunista.

1924

Imprenta Madero, S. A.
Avena 102, México 13, D. F.
20-XII.1971
Edición de 4 000 ejemplares
más sobrantes para reposición