

MATERIALISMO DIALECTICO Y MATERIALISMO HISTORICO

LOUIS ALTHUSSER

LA DOBLE REVOLUCION TEORICA DE MARX

Una vez planteado como primer principio que la acción revolucionaria de los comunistas se basa en la doctrina *científica* marxista, hay que responder a la pregunta: ¿en qué consiste esta doctrina?

Aquí tocamos una cuestión de suma importancia.

La doctrina marxista presenta, efectivamente, la notable particularidad de estar constituida por *dos disciplinas teóricas distintas*, unidas una a la otra por razones históricas y teóricas, pero en realidad distintas una de la otra, por cuanto tienen distintos objetos: *el materialismo, histórico* (o ciencia de la historia), y *el materialismo dialéctico* (o filosofía marxista).

Esta distinción ha sido confirmada por la tradición marxista, desde Marx y Engels hasta Lenin y Stalin. Sin embargo, ha sido refutada por otros teóricos marxistas, que la han alterado o negado, reduciendo el materialismo histórico al materialismo dialéctico, o a la inversa, el materialismo dialéctico al materialismo histórico (por ejemplo Labriola, el joven Lukacs, y hasta el propio Gramsci, en cierta medida). Esta alteración se debe al hecho de que la filosofía marxista no ha dado lugar a obras de la amplitud y el rigor de *El Capital*, y la mayor parte de las obras filosóficas marxistas plantean delicados problemas de interpretación (que ya trataremos).

Por todas estas razones, debemos entrar en algunos detalles, es decir, definir brevemente ambas disciplinas y plantear el problema de sus relaciones en su distinción.

A) El materialismo histórico es la ciencia de la historia

Precisando una vez más, podemos decir: el materialismo histórico tiene por objeto *los modos de producción* que han surgido (y surgirán) en la historia, su estructura, su constitución, su funcionamiento, y *las formas de transición* que hacen pasar de un modo de producción a otro.

Por tanto, el materialismo histórico no se refiere solamente al modo de producción capitalista, sino a *todos* los modos de producción, a los que proporciona una teoría general.

El propio Marx lo señala para condenar la interpretación de un crítico que consideraba que la nueva teoría de la historia concernía solamente a la sociedad capitalista y no a las formaciones sociales de la Antigüedad (Atenas y Roma) y de la Edad Media: el materialismo histórico se refiere tanto a la Antigüedad y a la Edad Media como al mundo moderno (El Capital E.S.I., pp. 92-93 Nota). Y podemos añadir que concierne igualmente a las sociedades primitivas, a todos los modos de producción aparecidos en la historia.

No obstante, -y debemos decirlo también-, Marx nos ha dado en *El Capital* la teoría desarrollada de un solo y único modo de producción: el modo de producción *capitalista*. No nos ha dado la teoría desarrollada de otros modos de producción: modo de producción de las comunidades primitivas, modos de producción esclavista, «asiático», «germánico», feudal, socialista y comunista. Sobre estos modos de producción, no poseemos más que ciertas indicaciones y, en el mejor de los casos, algunos bosquejos. Marx no nos ha dado tampoco -y esta ausencia tiene gran trascendencia- teoría alguna acerca de las formas de transición de un modo de producción determinado a otro modo de

producción, sino solamente indicaciones y bosquejos. El más desarrollado de estos bosquejos se refiere a las formas de transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista, particularmente el capítulo de *El Capital* dedicado a la Acumulación primitiva. Por otra parte, poseemos algunas indicaciones, preciosas aunque escasas, sobre ciertos aspectos de las formas de transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, posteriormente comunista: en particular en la *Crítica del Programa de Gotha*, en el que Marx insiste en la fase de transición «dictadura del proletariado». Esta última fase es objeto de numerosas reflexiones de Lenin, especialmente en *El Estado y la Revolución*, y sobre todo en sus escritos del período revolucionario y posrevolucionario. La importancia de una teoría desarrollada acerca de las formas de transición hacia el socialismo y el comunismo es algo que no puede escapar a ningún marxista: en efecto, el conocimiento científico de esas formas influye directamente en toda la actividad económica, política, jurídica e ideológica de la «construcción del socialismo» y del «tránsito al comunismo».

Aún es necesaria una precisión mayor sobre el materialismo histórico, sobre lo que Marx nos ha dado y sobre lo que nos falta.

La teoría de la historia, teoría de los diferentes modos de producción es, por derecho propio, la ciencia de la «totalidad orgánica» (Marx) o estructura que constituye toda formación social *debida* a un modo de producción determinado. Ahora bien, cada estructura social comprende, como lo expuso Marx, el conjunto articulado de los diferentes «niveles» o diferentes «instancias» de esa estructura: la infraestructura económica, la supraestructura jurídicopolítica y la supraestructura ideológica.

La teoría de la historia o materialismo histórico es la teoría de la naturaleza específica de esa «totalidad orgánica» o estructura, y por tanto del conjunto de sus «niveles», y del tipo de articulación y determinación que los vincula unos a otros, que fundamenta, a la vez, su dependencia en relación con el nivel económico, «determinante en última instancia», y el grado de «au-

tonomía relativa» de cada uno de los «niveles». Porque uno de esos «niveles» posee una tal «autonomía relativa», es que puede ser objetivamente considerado como «un todo parcial», una estructura «regional», y ser el objeto de un tratamiento científico relativamente independiente.

Así, es correcto estudiar aparte, teniendo en cuenta su «autonomía relativa», el «nivel» económico, el «nivel» político de un modo de producción dado, o cualquiera de sus formaciones ideológicas, filosóficas, estéticas, científicas. Esta precisión es importante puesto que en ella se fundamenta la posibilidad de una teoría de la historia (relativamente autónoma, y de una autonomía variable, según los casos) de los «niveles» o realidades respectivas: por ejemplo, una teoría de la historia de la política, de la filosofía, del arte, de las ciencias, etc....

En ella se basa igualmente la posibilidad de una teoría relativamente autónoma del “*nivel económico*” de un modo de producción determinado. *El Capital*, tal como se nos ofrece, incompleto (Marx, en él quería analizar también el derecho, el Estado y la ideología del modo de producción capitalista), representa justamente el análisis científico del «*nivel económico*» del modo de producción capitalista. Es por esto que se le considera generalmente, y a justo título, ante todo, como la teoría del sistema económico del modo de producción capitalista.

Pero como esta teoría del «nivel económico» del modo de producción capitalista, supone necesariamente, si no la teoría desarrollada, por lo menos algunos elementos teóricos suficientes sobre los otros «niveles» (el nivel jurídicopolítico, el nivel ideológico), *El Capital* no puede limitarse solamente a la economía. Va mucho más allá de la economía, de acuerdo con la concepción marxista de la realidad específica de lo económico que no puede ser comprendida en su concepto y analizada solamente como un «nivel», una «región», inscritos orgánicamente en la estructura del conjunto del modo de producción considerado.

He ahí por qué aunque Marx no nos haya dado una teoría de las superestructuras (jurídicopolítica e ideológica), encontramos en

El Capital elementos teóricos para elaborar esa teoría: elementos que verdaderamente no están desarrollados, pero que son suficientes para guiamos en la teoría de las superestructuras, que aunque ha sido emprendida (al respecto es muy importante la obra de Gramsci), no ha sido ni remotamente realizada. Del mismo modo, aunque Marx no nos haya dado una teoría de los otros modos de producción ni de las formas de transición, encontramos en *El Capital* elementos teóricos que se refieren a ellas —a decir verdad, elementos no desarrollados, pero suficientes para guiamos en su estudio teórico, que aún está por realizar.

¿Por qué es tan importante señalar lo que *El Capital* nos da y lo que no nos da? ¿Señalar lo que contiene por derecho y lo que contiene de hecho? Porque la representación que se hace de la naturaleza de *El Capital* determina la representación que se hace de la naturaleza de la ciencia marxista de la historia.

Si *El Capital* no contiene otro conocimiento que el conocimiento del modo de producción capitalista, si permanece teóricamente centrado en el *presente histórico*, si no es más que la «expresión» de este presente, entonces su validez puede ser reconocida para el presente, pero discutida para el pasado y para el futuro. Todavía hay que ir más lejos: es la propia idea de la ciencia la que se encuentra afectada. Si, en efecto, no hay más ciencia que la del «presente», si toda ciencia no es otra cosa que la expresión de su «tiempo», de su «presente», entonces la ciencia de la historia se encuentra privada del estatuto de las otras ciencias, y se aproxima singularmente al estatuto hegeliano de la filosofía, que es la «conciencia de sí del presente», o «la expresión» teórica del presente histórico. Por este camino se puede llegar a la tentación de asimilar la ciencia marxista de la historia a una simple filosofía, y a tomar el materialismo histórico por una *filosofía*; si la ciencia marxista de la historia es ya filosofía, el materialismo dialéctico se hace superfluo, o sospechoso de pecado metafísico. Si la ciencia marxista de la historia es por excelencia «la expresión de su tiempo», entonces el marxismo es pensado como un *historicismo*, como una radicaliza-

ción del historicismo hegeliano. Todos estos temas reaparecen, de una manera explícita o encubierta, en algunas interpretaciones del marxismo, por ejemplo en el joven Lukacs, o en el propio Gramsci, y siempre están más o menos acechados por el dogmatismo especulativo o por el empirismo, que tanto uno como el otro son ideologías de la ciencia, a la que desconocen.

Si, en cambio, nos hacemos una idea justa de lo que contiene y lo que no contiene *El Capital*, extraeremos otra concepción del marxismo, conforme a la idea que podemos hacer de una ciencia.

En este caso diremos que *El Capital* no es «la expresión» de su tiempo, sino el *conocimiento* de su tiempo, ante todo de la «región económica» del modo de producción capitalista. Este *conocimiento* de un modo de producción *particular* es posible solamente por la práctica de los principios *teóricos generales*, cuyo efecto es, en su calidad de principios *teóricos generales* producir el conocimiento de esa realidad particular que es el modo de producción capitalista. Si estudiamos de cerca *El Capital*, podemos extraer de él esos *principios generales*, que permiten elaborar la teoría de todos los modos de producción posibles, y por tanto, no sólo del modo de producción capitalista, sino también de los demás modos de producción pasados y futuros. Podemos enunciar estos principios, ver *en qué* condiciones se les ha podido poner en práctica para el estudio de ese modo de producción particular (el capitalismo), y sacar de ellos las indicaciones teóricas sobre las condiciones que permiten forjar la teoría de otros modos de producción. Del mismo modo, los conceptos teóricos que han permitido elaborar la teoría de la «región» económica del capitalismo, una vez extraídos y enunciados, se nos presentarán como principios *teóricos generales*, que permiten plantear el problema de la naturaleza de las otras «regiones», es decir, crear la teoría de las superestructuras.

Por eso, vemos que la ciencia que hay en *El Capital* no se comporta de una manera diferente de las otras ciencias: se aleja de la filosofía, y se confunde, en su principio, con las demás cien-

cias.

Deja de servir de pretexto a una interpretación «historicista» del marxismo y a la confusión del materialismo histórico y la filosofía. Una vez reconocidos los títulos de la ciencia de la historia marxista, hay lugar para una filosofía marxista, distinta del materialismo histórico. La teoría científica recupera, contra la especulación y el empirismo, sus derechos de *teoría*, y se hace posible un conocimiento nuevo de la especificidad de la práctica científica, dicho de otro modo, el materialismo dialéctico se hace pensable.

B) El materialismo dialéctico es la filosofía marxista

La situación excepcional de Marx en la historia del saber humano consiste en que, al fundar esta nueva ciencia (la ciencia de la historia), Marx creó *al mismo tiempo* otra disciplina teórica: el materialismo dialéctico o filosofía marxista.

Hemos visto que la identificación de la ciencia de la historia no se producía sin plantear cierto número de problemas históricos y teóricos. Sin embargo, estas dificultades no son nada comparables a las dificultades con que tropieza toda tentativa de definir el materialismo dialéctico.

No hay, en efecto, ninguna medida común entre la amplitud y sobre todo el rigor de los textos que tratan de la ciencia de la historia y los textos que tratan del materialismo dialéctico. No solamente ni Marx ni sus sucesores nos han legado nada que pueda compararse, ni remotamente a *El Capital*, no solamente los textos que hemos heredado plantean delicados problemas de interpretación, sino aún los textos más abiertamente filosóficos de Marx (obras de juventud) no son, *teóricamente* hablando, textos marxistas.

Así, puesto que nos proponemos definir la filosofía marxista, nos encontramos en una situación singularmente difícil. Por un lado, la tradición marxista, afirmada inequívocamente por Marx, Engels y Lenin, no nos deja duda alguna en cuanto a la

existencia de una filosofía marxista distinta del materialismo histórico. Por otra parte, esta filosofía no la recibimos sino *indirectamente* y por tanto es indirectamente como podemos llegar a ella.

Verdaderamente, la filosofía marxista nunca nos es dada, en una forma adecuada a su objeto, está contenida en «*estado práctico*» en *El Capital*, y en los resultados de la actuación de los partidos comunistas, así como en las reflexiones políticas de sus grandes dirigentes (Lenin por ejemplo); está contenido en estado *implícito* en la historia de por qué Marx abandonó la ideología de su juventud, se nos ofrece en una forma aún *parcialmente ideológica* en los grandes textos polémicos de Engels y Lenin. En ninguna de esas «obras» se nos da la filosofía marxista en una forma verdaderamente adecuada y rigurosa. Sabemos que existe, sabemos dónde encontrarla, mas para obtenerla, tenemos que arrancarla precisamente de los textos que la contienen, deducirla, mediante un profundo trabajo crítico y un análisis riguroso de los textos y las obras, teóricos y prácticos, que nos han sido legados.

El primero y el mayor de los obstáculos que tenemos que vencer en nuestro trabajo de investigación de la filosofía marxista está representado por las *obras filosóficas de la juventud* de Marx. Estas obras fueron descubiertas en tiempos de la Tercera Internacional, y actualmente son objeto de una verdadera especulación ideológica y política. Inclusive muchos marxistas, reaccionando contra el dogmatismo del período del «culto», van a buscar en ellas algo que satisfaga y sirva de base a sus protestas «humanistas» y a su necesidad de «libertad». Sin embargo, Marx afirmó claramente que había tenido que romper en 1845, con «su conciencia filosófica anterior», (esta ruptura está consignada en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología Alemana*).

Los textos filosóficos de Marx, de 1841 a 1845, incluyendo *La Sagrada Familia*, están construidos sobre una problemática *idealista*, ya sea idealista liberal o idealista antropológica, que Marx debió criticar radicalmente para poder fundamentar su

nueva teoría de la historia y la nueva filosofía que le corresponde.

Es interesante ver a qué consecuencias teóricas conduce toda interpretación, que considera marxistas los principios teóricos de base (la problemática) de las obras de juventud de Marx. Se les puede dar tres interpretaciones, las que desembocan en la *negación de la filosofía*, consagrada por la proclamación del «fin de la filosofía» en las formas de la ética, del historicismo y del positivismo.

1. Algunos textos de la juventud de Marx (42-44) anuncian el fin de la filosofía por su “*realización*”, suponen que la filosofía no ha existido, antes de Feuerbach, sino en forma especulativa, contemplativa, abstracta e idealista. Que ha expresado, en las formas «enajenadas» de la especulación, los ideales y las reivindicaciones de la naturaleza humana. Sería necesario provocar una revolución en el estatuto de la filosofía para hacer aparecer y realizar la verdad que contiene, poner fin a la *forma* de existencia, filosófica de esta verdad (poner fin a la filosofía como especulación separada de la vida y de lo concreto) haciéndola pasar precisamente a lo concreto, *realizándola*. De este modo la filosofía se haría «práctica», concreta, «real». Entonces pasaría completamente a la política, a la práctica revolucionaria y a las demás prácticas concretas.

En resumen, suponen que antes de Marx, la misión de la filosofía habría sido expresar, en la forma «enajenada» de la abstracción especulativa, la esencia humana, es decir, los ideales humanos en que los hombres reflexionan acerca de su naturaleza profunda. Con Marx, la filosofía pasaría a la *realización* de esos ideales y *desaparecería como filosofía en su realización*. La política revolucionaria, y todas las prácticas concretas de transformación del mundo, tienen que *ocupar el lugar* de la filosofía. Esto quiere decir que ya no hay lugar para la filosofía, que se ha convertido totalmente en *práctica concreta*. En estas condiciones, desaparece el materialismo dialéctico para confundirse en el materialismo histórico.

2. La interpretación historicista se funda en otros textos de la

juventud de Marx, de resonancia hegeliana.

Considera la filosofía como una ideología privilegiada, que tiene la función específica de *expresar* adecuadamente la esencia de un *momento histórico*. La filosofía es representada entonces como la conciencia adecuada de un período social histórico. Cada período histórico se reconocería individualmente, puesto que se *expresaría de un modo adecuado* en su filosofía, que sería a la vez su conciencia y su conocimiento. De este modo, el cartesianismo sería la conciencia de sí de las manufacturas en la monarquía absoluta; la filosofía de las Luces, la conciencia de sí de la burguesía ascendente hacia el poder y el marxismo (es así como la concibe Sartre) sería la conciencia de sí del período contemporáneo caracterizado por la hegemonía creciente del proletariado.

En la Ideología Alemana en particular se denuncia la filosofía como una pura y simple ideología, ilusión que debe destruirse para extraer las vías del conocimiento científico. Se plantea la cuestión del «fin de la filosofía», pero en un sentido diferente de la interpretación ética. La filosofía debe morir no *realizándose*, puesto que el contenido de su antigua existencia especulativa no era más que idealista, sino desapareciendo completamente, disipándose como una mera ilusión. Entonces hay que criticar y reducir a la nada la ilusión ideológica de la filosofía, y pasar al estudio de las cosas «positivas», es decir, al conocimiento científico. ¿Cuál puede ser entonces el papel que se otorga a la filosofía desde que ésta deja su lugar a la ciencia? El rol positivista, puramente epifenoménico, de la «agrupación» y «generalización» de los resultados científicos y ningún otro, puesto que la filosofía ya no tiene objeto propio.

Ciertas formulaciones de Engels (especialmente en su popular texto «*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*») proporcionan el pretexto a esta interpretación positivista, lo mismo que cierto lenguaje, de uso muy corriente en los partidos comunistas, que considera la «*generalización* de la experiencia de las masas» como un conocimiento (un conocimiento no se reduce jamás a una simple generalización, es el empiris-

mo positivista el que tomó la «generalización de la experiencia» como un conocimiento). Mediante la desviación de esta interpretación, la filosofía marxista pierde todo derecho a la existencia, y ya no subsiste ante nosotros más que el materialismo histórico.

Para poder plantear el problema de la naturaleza de la filosofía marxista es necesario comenzar por eliminar todas estas tentaciones que ofrecen las obras de juventud de Marx y ciertos textos de la *Ideología Alemana*. Para eliminar esas tentaciones, es evidente que hace falta un riguroso trabajo de crítica histórica y teórica.

Pero este trabajo, aunque decisivo, no es suficiente todavía. Para llegar a la filosofía marxista, es preciso superar otro obstáculo: el de la *forma* en que otros textos célebres nos presentan esta filosofía.

Resulta que los textos de Marx de que disponemos son frecuentemente, ya enigmáticos (las *Tesis sobre Feuerbach*), ya deliberadamente polémicos (*La Ideología Alemana*, *Miseria de la Filosofía*), o bien muy elípticos (la *Introducción a la Contribución a la crítica de la Economía Política*, de 1857; el texto más importante, es más bien un texto de metodología que de filosofía; el postfacio a la segunda Edición alemana de *El Capital*, en que figuran los famosos pasajes sobre la dialéctica. No tenemos nada de Marx que sea, ni remotamente, el equivalente de *El Capital*).

En cuanto a las obras filosóficas de Engels, (*Anti-Dühring*, *Dialéctica de la Naturaleza*, *L. Feuerbach...*), y las de Lenin (*Materialismo y Empiriocriticismo*, *Cuadernos sobre la Dialéctica*, no se sitúan al nivel teórico de *El Capital*. Para comprender esta diferencia de nivel, es necesario saber que los grandes textos de Engels y de Lenin (principalmente *Anti-Dühring* y *Materialismo...*) fueron concebidos y realizados como urgentes medidas defensivas contra graves ataques o desviaciones ideológicas que Engels y Lenin se vieron obligados, según propia confesión, a «seguir a sus adversarios» a «ver su propio terreno», el de la *ideología*, y batiéndose con los medios

de que disponían, *incluyendo las armas del adversario*, que les servían para atacarlos libraron, pues, una lucha ideológica, inspirada sin duda en los principios de la filosofía marxista. Estos textos transpuestos en el elemento de la *ideología* filosófica quedan marcados por las circunstancias de su composición: polémicos, parcialmente ideológicos, no pueden tener la pretensión de alcanzar el nivel de elaboración teórica y la sistematización, y por consiguiente la cientificidad de una obra como *El Capital*.

Entre el materialismo histórico y las formas del materialismo dialéctico que nos lega la tradición marxista, subsiste, una sensible *desigualdad* de nivel y de rigor teórico. Debemos estar conscientes de ello y extraer las consecuencias.

Por lo tanto, es indispensable un gran trabajo de crítica para extraer de los textos de Engels y Lenin los principios de la filosofía marxista. Combinada con la crítica de las obras de juventud, esta última crítica puede ser un preámbulo para el estudio de las obras positivas en que la filosofía marxista en realidad existe, principalmente en *El Capital*. Lenin lo había comprendido perfectamente cuando declaraba que había que investigar la lógica presente en *El Capital* para llegar a la filosofía marxista.

Nuevamente nos vemos en la necesidad de formular esta exigencia, es en el estudio de *El Capital* donde están latentes, no sólo el desarrollo necesario del materialismo histórico, sino también la constitución y la definición rigurosa del materialismo dialéctico.

En estas condiciones, y teniendo en cuenta los primeros trabajos de que disponemos, ¿cuál es la primera definición aproximada que podemos dar del materialismo dialéctico?

El materialismo dialéctico es una disciplina teórica distinta del materialismo histórico. La distinción de estas dos disciplinas se funda en la distinción de sus *objetos*.

El objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución, su funcionamiento y sus

transformaciones.

El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama «*la historia del pensamiento*», o lo que Lenin denomina «*la historia del tránsito de la ignorancia al conocimiento*». Podemos designar este objeto con más precisión como *la historia de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos*, definición que abarca y resume otras posibles definiciones: la diferencia histórica entre la ciencia y la ideología, la teoría de la historia de la cientificidad. etc.

Todos estos problemas ocupan en general el *campo* llamado en la filosofía clásica «teoría del conocimiento». *Por una parte*, la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales intemporales del conocimiento, una teoría del cogito (Descartes, Husserl), una teoría de las formas a priori del espíritu humano (Kant), ni una teoría del saber absoluto (Hegel). La nueva teoría no puede ser más que una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las *condiciones reales* (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción.

Por otra parte, la nueva teoría cambia completamente la *cuestión* tradicional de la «teoría del conocimiento en lugar de plantear la cuestión de las *garantías* del conocimiento, plantea la cuestión del *mecanismo* de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos.

Para pensar la naturaleza específica de la práctica productora de conocimientos, la filosofía marxista debe tener de ella una concepción diferencial, es decir, pensar la relación existente entre esta práctica y las otras prácticas, luego, pensar al mismo tiempo la naturaleza específica de estas otras prácticas: económica (transformación de la naturaleza), política (transformación de las relaciones sociales), e ideológica (transformación de las «formas de la conciencia social»). Igualmente debe pensar, *en lo que la concierne*, en los tipos de determinación (articulación) propios que vinculan entre sí las diferentes prácticas, y explicar, por ejemplo, la autonomía relativa de la práctica ideológica y

de la práctica científica.

En su propia perspectiva, y en función de su propio objeto, el materialismo dialéctico abarca problemas que corresponden también al materialismo histórico. Esta mezcla parcial podría hacer renacer, si se le considera superficialmente, la hipótesis de la *identidad de los objetos* del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Pero en realidad el materialismo dialéctico contempla las diferentes prácticas y sus articulaciones desde *un ángulo que no es* el del materialismo histórico, es decir, en función de un objeto distinto. El materialismo dialéctico no se refiere a las diferentes prácticas sino en el aspecto de *su intervención en la producción de los conocimientos*, y no como instancias constituyentes de los modos de producción, que son el objeto del materialismo histórico.

Para exponer con toda claridad la diferencia de objeto que distingue a estas dos disciplinas, diremos que el término definitivo del análisis, en el materialismo histórico concierne a la teoría de la producción del «efecto de sociedad» de un modo de producción dado, mientras que el término definitivo del análisis en el materialismo dialéctico concierne a la teoría de la producción del «efecto de conocimiento» por una práctica teórica dada. Si ciertos términos son comunes a ambas disciplinas (la diferencia de las prácticas, intervienen diferentemente en ellas, bajo la forma de combinaciones distintas, y como respuesta a cuestiones distintas. Luego, el objeto del materialismo dialéctico es, sin discusión alguna, distinto del objeto del materialismo histórico.

Para dejar bien aclarado que la filosofía marxista tiene, a diferencia de la ideología filosófica con la cual rompe, caracteres totalmente comparables a los de una ciencia, diremos que se manifiesta, como toda disciplina de carácter científico, bajo dos aspectos:

1. una *teoría*, que contiene el sistema conceptual teórico en que se piensa su objeto;
2. un *método*, que expresa la relación que mantiene con su obje-

to la teoría, en su aplicación a su objeto.

Ahora bien, teoría y método están profundamente unidos, y no constituyen más que dos aspectos de una misma realidad: la disciplina científica en su cuerpo de conceptos (teoría) y en su vida, su práctica misma (método). Sin embargo, es muy importante insistir a la vez en esta identidad y en esta distinción.

Efectivamente, en la actualidad vemos prevalecer corrientemente una concepción «metodologista» (luego, ideológica) de las ciencias: la existencia de un simple *método suficiente* para conferir a una disciplina sus títulos de científicidad. En realidad todo método conlleva una teoría, ya sea explícita o implícita.

Hablar del método sin mencionar la teoría, significa muy frecuentemente ocultar una teoría ideológica latente bajo las apariencias de un método «científico»: esta impostura es frecuente en nuestros días en la mayor parte de las llamadas ciencias humanas, que a menudo se consideran ciencias porque manipulan, por ejemplo, métodos matemáticos, sin plantearse la cuestión de la validez de su objeto, es decir, sin plantearse la cuestión de la *teoría* (explícita o implícita) correspondiente a este objeto. El Materialismo dialéctico no está libre de esta tentación «metodologista», en la cual la teoría (materialismo) se sacrifica en aras del método (dialéctica): la interpretación sartriana del Marxismo nos ofrece una de sus variantes.

Resulta, pues, muy importante distinguir (para pensar su unidad) la teoría del método. Es el único medio de no caer en confusiones que pueden dar lugar a una interpretación «*metodologista*» (en que el método absorbe a la teoría, sin dejar de ser otra cosa que el reflejo de la teoría en la práctica teórica) o a una interpretación *dogmática* (en la cual la teoría se considera acabada), o se niega la vida de la teoría en su aplicación a su objeto: el método. Estas confusiones no son imaginarias, han existido y existen todavía en la historia teórica y práctica del marxismo. El período del «culto a la personalidad» nos ha enseñado los peligros del *dogmatismo* en el que la ciencia y la filosofía marxista se consideraban acabadas, y se sacrificaba el método por una teoría que, por cierto, era esquemática.

Puede que seamos menos sensibles a los peligros de una interpretación «*metodologista*» del marxismo cuya tentación aparece en Gramsci, por ejemplo, es uno de los efectos de la reducción del materialismo dialéctico al materialismo histórico, y de la concepción “historicista” del marxismo.

No deja, pues, de tener interés el ofrecer breves indicaciones sobre la distinción y el contenido de la teoría y del método.

Se puede considerar esquemáticamente que en materialismo dialéctico, es el *materialismo* lo que representa el aspecto de la *teoría*, mientras la *dialéctica* representa el aspecto del método, sin dejar de tener muy presente que cada uno de ambos términos nos remite al otro, al cual incluye.

El *materialismo* expresa los principios de las condiciones de la práctica que produce los conocimientos. Sus dos principios fundamentales son:

1. la primacía de lo real sobre su conocimiento, o primacía del ser sobre su pensamiento;
2. la distinción entre lo real (el ser) y su conocimiento. Esta *distinción de realidad* es correlativa de una *correspondencia de conocimiento* entre el conocimiento y su objeto.

Generalmente se insiste en el primer principio, pero no siempre se demuestra el segundo que es, sin embargo, esencial (como bien lo demostró Marx en su *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1857), y hasta sucede que se le sustituye por el principio idealista de la identidad del pensamiento y el ser.

El segundo principio es sumamente importante: protege al materialismo contra una doble caída en el idealismo, ya sea el idealismo *especulativo* (que reduce al ser a su conocimiento), ya sea el idealismo *empirista* (que reduce el conocimiento a su objeto real).

Tomado en serio, este segundo principio presenta además la particularidad de que exige un *complemento teórico*: la distinción materialista entre el objeto y su conocimiento implica necesariamente la presencia teórica de *la historia de la produc-*

ción de esta diferencia, y de su efecto (la correspondencia de conocimiento). Por eso, el materialismo es necesariamente *dialectico*: bajo la forma de la dialéctica es la historia la que está presente, como categoría constituyente del propio materialismo, no la historia en el sentido ideológico, sino la historia en el sentido teórico. Esto significa que los dos principios del materialismo no pueden ser concebidos sino como los principios de una relación *interior* en el proceso de una historia de la producción de los conocimientos, y no como principios que valdrían por sí mismos y que se aplicarían consecuentemente desde la *exterior* a diferentes objetos, uno de ellos la historia.

Aquí vemos que desde las premisas de su definición, el materialismo marxista incluye la dialéctica. Esta misma dialéctica reaparece ahora a plena luz, en el *método* de esta *teoría*.

No es asombroso el hecho de que sea cierto que el materialismo no puede producir conocimientos sino bajo la ley que rige en todo proceso productor de los conocimientos: ley del concepto de *historia*. ¿Qué es el método en realidad? Es la forma de aplicación de la teoría al estudio de su objeto, luego, es la forma viviente de la práctica teórica en su producción de nuevos conocimientos.

Ahora bien, esta producción es la de un proceso de reproducción y de producción, que, como tal, tiene la forma de una Historia. Decir que el método del materialismo dialéctico es la dialéctica, equivale a decir que la producción de conocimientos, mediante la aplicación de la teoría del materialismo a su objeto, (que es historia de por sí) reviste necesariamente la forma de una *historia* cuyos mecanismos expone la dialéctica. Así vemos que el materialismo reencuentra dos veces la dialéctica: en su objeto (que es la historia de la producción de conocimientos) y en su práctica propia (puesto que el mismo es una disciplina que produce conocimientos).

Lo que distingue la dialéctica marxista de toda dialéctica anterior, principalmente de la platónica y de la hegeliana, calificadas de *idealistas*, es que la dialéctica marxista es necesariamente materialista. Constatamos que esta distinción es fundada, aun

existiendo la necesidad de profundizarla. De hecho cualesquiera que sean las relaciones *históricas* que se puedan invocar entre el materialismo marxista y esos materialismos «metafísicos» o «mecanicistas» por un lado, y entre la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana por otro, existe una diferencia de esencia fundamental entre la filosofía marxista y todas las otras filosofías.

Actualizar cuidadosamente esta diferencia, definir y pensar tan rigurosamente como sea posible esta diferencia específica, tal es en la actualidad la tarea urgente que tienen que afrontar los filósofos marxistas. Voy a precisar: no se trata de pensar esta diferencia por el mero placer de crear una obra de erudición; se trata de pensar, a través de estas diferencias, las categorías específicas de la filosofía marxista, y en particular, las *estructuras específicas* de la dialéctica marxista, en lo que las distingue radicalmente de las estructuras de la dialéctica hegeliana. Sabemos que Marx no pudo realizar esta tarea, que consideraba esencial. Hemos tenido en nuestra experiencia histórica pasada, como tenemos en nuestra experiencia histórica presente, suficientes razones y ocasiones para reconocer la urgencia de ese trabajo de investigación teórica, para recalcar su importancia, pues el mismo domina la posición y por tanto la solución de numerosos problemas. Para nosotros es necesario proseguir la obra de Marx, y para terminar lo que él no pudo realizar, extrayendo rigurosamente todas las consecuencias de la obra que nos legó.

Al fundar el materialismo dialéctico, Marx realizó, en filosofía, una obra tan revolucionaria como la que realizó, en el campo de la historia, al fundar el materialismo histórico, pero debemos saber que la filosofía marxista está en sus comienzos. Sus progresos dependen de nosotros.

2. *Problemas planteados por la existencia de estas dos disciplinas.*

La existencia conjunta de estas dos disciplinas, o sea, el mate-

rialismo histórico y el materialismo dialéctico, plantea dos problemas:

- a) ¿Por qué la fundación del materialismo histórico ha traído consigo necesariamente la fundación del materialismo dialéctico?
- b) Cuál es la función propia del materialismo dialéctico, cuáles son sus relaciones con las ciencias y, en particular, con el materialismo histórico?

a) Es posible, muy esquemáticamente, enunciar que *la fundación del materialismo* histórico, o ciencia de la historia, necesariamente *ha traído consigo* la fundación del materialismo dialéctico a causa del siguiente principio:

Sabemos que, en la historia del pensamiento humano, la fundación de una nueva ciencia importante siempre ha alterado y renovado más o menos la filosofía existente. Eso ocurrió con las matemáticas griegas, que influyeron grandemente en la modificación teórica que desembocó en la filosofía de Platón; con la física moderna que provocó las revoluciones teóricas que dieron por resultado la filosofía de Descartes (después de Galileo) y luego la de Kant (después de Newton); con la invención del cálculo infinitesimal que provocó en gran medida la modificación filosófica de Leibnitz; y con la lógica matemática moderna, que comprometió a Husserl a emprender el camino de la fenomenología trascendental.

La misma observación puede aplicarse a la obra científica de Marx: la ciencia de la historia provocó una revolución en la filosofía, que entrañó el nacimiento del materialismo dialéctico.

Sin embargo, debemos ir más lejos, y mostrar que, en relación con los ejemplos históricos que acabamos de citar, la filosofía de Marx ocupa un lugar *excepcional* en la historia de la filosofía, guardando las debidas proporciones, la nueva filosofía fundada por Marx está en la misma relación respecto a las filosofías clásicas que una nueva ciencia que acaba de ser fundada con respecto a su prehistoria *ideológica*. La revolución filosófica

de Marx no tiene lugar, como las revoluciones anteriores, dentro del campo de la *ideología filosófica*, muy al contrario, ostenta el carácter, único en la historia de la filosofía, de *romper con ese pasado ideológico*, y de instaurar la filosofía sobre nuevas bases, que le confieren un carácter de objetividad y rigor teóricos totalmente comparables a los de una *ciencia*. Así pues, la revolución teórica que fundó la ciencia de la historia ha tenido el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía que ha hecho pasar a la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina *científica*.

¿Cómo explicar la necesidad de este encadenamiento? Podemos afirmar que Marx estuvo, por decirlo así, *obligado*, por una implacable lógica, a fundar una filosofía nueva, y una filosofía revolucionaria con respecto a las filosofías clásicas, a causa del carácter muy particular de la nueva ciencia que él había instaurado: la ciencia de la historia.

Un vínculo muy profundo une realmente al *objeto* de la nueva ciencia a la revolución filosófica sin precedentes que ella ha provocado. Y es que, por primera vez en la historia del saber humano, la nueva ciencia tenía por objeto *la historia* en la que ninguna ideología ni filosofía anterior había sido capaz de pensar.

Para producir su teoría de la historia, Marx se vio realmente en la obligación de criticar y rechazar toda forma de filosofía (ideológica) de la historia: tuvo que romper con todas las tradiciones anteriores, religiosas y filosóficas, que habían culminado en la filosofía hegeliana de la historia.

Ahora bien, en el curso de este gigantesco trabajo crítico, Marx se dio cuenta de que existía un vínculo profundo y oculto entre las teorías clásicas del conocimiento y la filosofía de la historia. Incapaces de explicar la realidad de la *historia* de la producción de los conocimientos, las filosofías clásicas alteraban, transponían y sublimaban la historia, separada de la teoría del conocimiento, en una filosofía de la historia, idealista, destinada a llenar ese vacío.

Desde su crítica de las filosofías de la historia, Marx descubriría así un vínculo oculto entre el idealismo de la teoría clásica del conocimiento y la filosofía de la historia: las teorías del conocimiento eran idealistas en la misma medida en que fallaban y encubrían la realidad de la historia.

Las teorías del conocimiento contenían esa *falta*, inscrita en su propia problemática, es decir, en el cuerpo de sus conceptos teóricos, y especialmente en los conceptos de sujeto y de objeto.

Lo que Marx encontraba falso en las filosofías clásicas, como hueco, podía tratarlo positivamente, por primera vez en la historia del saber humano, como un objeto de *conocimiento* (y no ya como un objeto ideológico) en su ciencia de la historia.

En el campo de la ciencia de la historia, Marx encontraba, en efecto, no solamente la historia de los modos de producción (en el sentido limitado, económico) sino la historia del conjunto de las «instancias» constituyentes de un modo de producción, no solamente la economía y la política, sino también las diferentes ideologías, entre las cuales están la filosofía, especialmente la filosofía de la historia, así como las diferentes formas del *saber* que se separan de su base ideológica, adoptando la forma de *ciencias*.

Pensando científicamente la realidad de la historia, Marx se vio en el deber y en la situación de pensar igualmente la historia de las ideologías, y en particular de la filosofía, así como la historia de la producción de los conocimientos. Las filosofías se le presentaron así como formaciones teóricas que, al señalar la «verdad», desempeñaban también una función social y pertenecían por derecho propio a la historia, al mismo tiempo a la historia social de la humanidad, y a la *historia de la producción del saber humano*. Por eso, se vio obligado a alterar el antiguo estado de la filosofía, para tener en cuenta su *nuevo objeto*, que descubría a través de su teoría de la historia. Por eso la historia entró por sus propios pies y por derecho propio en la filosofía, no solamente para explicar y criticar la función social de las filosofías ideológicas clásicas, sino también para constituir el

nuevo objeto de la filosofía. Al dejar de ser «teoría del conocimiento», este nuevo objeto se convirtió en teoría de la *historia de la producción de los conocimientos*.

Las filosofías idealistas clásicas (al igual que las filosofías «materialistas» premarxistas) eran incapaces de pensar la historia, y por tanto su propia historia, no solamente el hecho de aparecer en cierto momento de la historia, sino también el hecho de pertenecer a una historia, de tener detrás de sí todo un pasado histórico, fundado en la relación de la historia de la filosofía a la historia de las prácticas humanas. Desde que se produjo al fin un verdadero conocimiento de la historia, la filosofía no pudo seguir desconociendo, rechazando ni sublimando su relación con la historia, tuvo que asumir y pensar esta relación. Tuvo que «cambiar de terreno», adoptar una problemática nueva, definir su objeto mediante nuevas cuestiones, para pensar, en la filosofía misma, esta relación con la historia al mismo tiempo que esta relación con el conocimiento.

Por eso, las filosofías anteriores eran rechazadas, como lo es su posteridad moderna. La propia gran tradición de la filosofía *crítica*, desde Descartes hasta Kant (y actualmente Husserl) era combatida fundamentalmente porque trataba el conocimiento como un «problema», y le planteaba la cuestión de su «garantía» de derecho, mientras que el conocimiento no es más que el proceso de su propia producción, y que solamente se puede plantear la cuestión de las condiciones y del mecanismo de su producción.

Las filosofías dogmáticas clásicas, las ontologías antiguas y modernas que no plantean ninguna cuestión al conocimiento, se veían, con mayor razón, rechazadas. La impotencia de todo el pasado filosófico, de toda la filosofía *ideológica* anterior para pensar la historia de los conocimientos, separaba radicalmente la filosofía nueva de su prehistoria. Es lo que explica el carácter excepcional de la filosofía marxista. Las otras transformaciones, o revoluciones acaecidas en filosofía, unidas a la aparición de una ciencia (matemáticas o ciencias naturales) no habían abordado nunca, sino eludido siempre, el problema de la histo-

ria. Habían recurrido, o bien a una negación ideológica de la realidad, de la existencia misma de la historia, en este caso sublimada en Dios (Platón, Descartes, Leibnitz), o bien a una concepción ideológica de la historia, concebida como la realización de la propia filosofía (Kant, Hegel, Husserl). Jamás habían sabido tomar en serio y pensar la realidad de la historia.

He ahí por qué existe entre esas filosofías, idealistas, dogmáticas, empiristas, críticas, filosofías del hombre, del sujeto trascendental o del saber absoluto, por una parte, y la filosofía marxista por otra, un verdadero *corte epistemológico*, comparable al corte epistemológico que separa a toda ciencia nueva de su prehistoria ideológica. He ahí por qué la revolución filosófica de Marx es sólo en parte comparable a las revoluciones filosóficas anteriores; antes de Marx, la aparición de una ciencia nueva provocaba una alteración o una revolución de la filosofía, pero *en el elemento de la ideología filosófica*, cuyos postulados fundamentales subsistían bajo las modificaciones teóricas; con Marx, el surgimiento de la ciencia de la historia hace que la filosofía experimente una revolución que la hace escapar al elemento *ideológico*, y que le da los caracteres de una disciplina *científica*.

Indudablemente, no es una casualidad que las ciencias matemáticas y las ciencias naturales hayan transformado la filosofía sólo en el interior de la ideología, mientras que la aparición de la primera «ciencia humana» (la ciencia de la historia) por añadidura ciencia humana *fundamental*, ha ocasionado esa ruptura revolucionaria, y que Marx tuviera que romper explícitamente con las filosofías clásicas y las filosofías de la historia para crearla, y finalmente, que su creación haya traído consigo, por una necesidad absolutamente apremiante, el advenimiento de una filosofía radicalmente nueva.

b) Respecto a la *función propia de la filosofía, a sus relaciones con las ciencias, y en particular con el materialismo histórico*, éstas descansan también en profundas razones teóricas.

Engels, en el *Anti Dühring*, y sobre todo en ciertos pasajes de los Manuscritos de la *Dialéctica de la Naturaleza*; y Lenin, en *Materialismo y Empiriocriticismo*, las expusieron con claridad meridiana.

Consideraron que la filosofía desempeñó siempre un papel importante, y a veces decisivo en la constitución y el desarrollo del conocimiento desde sus formas meramente ideológicas hasta sus formas científicas. La filosofía marxista no hace otra cosa que asumir ese papel por su cuenta, pero desde luego, con medios totalmente diferentes, mucho más puros y fecundos. Sabemos, en efecto, que el conocimiento, que, en su sentido general, es el conocimiento científico, no nace ni se desarrolla en un cuarto cerrado, protegido por no se sabe qué milagro de todas las influencias del medio ambiente. Entre esas influencias, las sociales y políticas, pueden intervenir directamente en la vida de las ciencias, y comprometer gravemente su curso, y hasta amenazar su existencia. Pero hay influencias menos visibles, igualmente perniciosas, e incluso más peligrosas justamente porque pasan inadvertidas: son las *influencias* ideológicas.

Marx pudo crear la ciencia de la historia porque rompió, al final de un rudo trabajo crítico, con las ideologías de la historia existente. Y sabemos también, por la lucha de Engels contra Dühring, y la de Lenin contra los discípulos de Marx, que, una vez fundada por Marx, la ciencia de la historia no ha podido escapar al asedio de las ideologías, de sus influencias y agresiones. En efecto, todas las ciencias, las sociales al igual que las naturales, están constantemente sometidas al asedio de las ideologías existentes, y especialmente de esa ideología aparentemente no ideológica en que el sabio reflexiona «espontáneamente» su propia práctica: la ideología empirista o positivista.

Como decía Engels, todo sabio, quiéralo o no, practica inevitablemente una filosofía de la ciencia, y por tanto, no puede prescindir de la filosofía.

Todo el problema radica entonces en saber *¿qué filosofía* debe tener por compañera?, ¿una ideología que deforme su propia práctica científica, o una filosofía rigurosa que la explique y la

comprenda?, ¿una ideología que lo esclavice a sus errores e ilusiones, o, por el contrario, una filosofía que le abra los ojos, lo libere de los mitos, y le permita dominar verdaderamente su práctica teórica y sus efectos? La respuesta no da lugar a dudas.

Tal es, en su principio, la razón que justifica el papel de la filosofía marxista en su relación con los conocimientos científicos. Una ciencia que se apoya en una falsa representación de las condiciones de su práctica teórica, y de la relación de esta práctica con las demás prácticas, corre el riesgo de aminorar su avance, o de meterse en callejones sin salida, o inclusive de considerar que sus propias crisis de crecimiento son crisis de la ciencia como tal, proporcionando con ello argumentos a todas las especulaciones ideológicas y religiosas que se puedan concebir. De ello hemos tenido ejemplos recientes en la «crisis de la física moderna», analizada por Lenin. Además, cuando una ciencia está a punto de nacer, corre el riesgo de poner al servicio de sus inevitables errores la ideología de que se impregna.

Ejemplos notables de esto nos lo ofrecen las llamadas ciencias «humanas», que a menudo no son más que *técnicas*, bloqueadas en su desarrollo por la ideología empirista que las domina, que les prohíbe discernir su verdadero fundamento, definir su objeto, y hasta buscar y hallar, en disciplinas que, aunque existen, son rechazadas por entredichos o prejuicios ideológicos, sus verdaderos principios de base. Ahora estoy pensando en el materialismo histórico, teoría *fundamental* para la mayor parte de las ciencias «humanas» posibles, y que prácticamente ha sido proscrita de la historia de éstas. Por no estar basadas en los principios del materialismo histórico y sus consecuencias, la mayoría de las «ciencias humanas» permanecen apresadas en el empirismo, o sometidas a los *objetivos* de los cuales ellas son las técnicas: en los dos casos, les falla su *objeto*, y son casi incapaces de hacer la teoría de ese objeto. ¿Cómo sacarlas de esta condición sin el recurso de una filosofía que critique sus principios ideológicos o técnicos, y que les ayude a *plantear* rigurosamente el problema de su objeto, y por ende de su teoría?

Lo que es aplicable a estas ciencias, puede aplicarse en primer

lugar al propio materialismo histórico, que es una ciencia entre las demás, y en este sentido no goza de ningún privilegio de inmunidad.

También el materialismo histórico está constantemente amenazado por la ideología dominante, y ya conocemos el resultado: las diferentes formas de revisionismo, que, en su principio, y sea cual fuere la forma de su existencia (económica, política, social, teórica) se deben siempre a desviaciones de carácter filosófico, es decir, a la influencia directa o indirecta de filosofías ideológicas. Lenin lo mostró claramente en *Materialismo y Empiriocriticismo*, al afirmar que la razón de ser del materialismo dialéctico es el hecho de que proporciona principios que permiten distinguir la ideología de la ciencia y por tanto eludir las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del propio materialismo histórico. El propio Lenin demostró que lo que él llamó «espíritu de partido en filosofía», es decir, el rechazo de toda ideología, y la conciencia exacta de las exigencias de la *cientificidad*, era una exigencia vital para la existencia y el desarrollo, no solamente de las ciencias naturales, sino también de las ciencias sociales, y principalmente, del propio materialismo histórico.

Se ha dicho, a justo título, que el marxismo era, como teoría «una guía para la acción». Puede ser una «guía» porque es una ciencia, y únicamente por esa razón. Para adoptar la misma imagen, y tomando todas las precauciones indispensables para esta *comparación*, se puede decir que en numerosas circunstancias, también las ciencias necesitan una «guía», no una falsa guía, sino una guía verdadera; y entre las ciencias, el materialismo histórico, más que otra cualquiera, necesita una «guía». Esta «guía» de las ciencias no puede ser más que una «guía» teóricamente calificada: el materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico no está por encima de las ciencias, no es otra cosa que la teoría de su práctica científica, y si no estuviera constantemente sometido a las ciencias, si no estuviera atento a todos los acontecimientos, a todas las revoluciones que caracterizan la existencia de las ciencias, sencillamente *no*

existiría. Pero, en la medida en que devuelve a las ciencias, en forma de conocimientos de la historia de las condiciones y de la dialéctica de su propia práctica, lo que ha recibido de ellas, añade algo esencial a los conocimientos producidos por las ciencias. En este sentido, el materialismo dialéctico, en ciertas ocasiones decisivas puede servirles de «guía» y en otras, de «guardián» vigilante, puesto que él mismo no es más que la teoría, el conocimiento de lo que constituye la cientificidad de las ciencias.

Como no puede haber otra «guía» por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atribuido a la toma de posición científica en materia de filosofía el carácter de una verdadera «toma de partido político», es decir, que le haya reconocido una importancia vital decisiva. Se comprende que, dedicado a ese rol, el materialismo dialéctico exija la más elevada conciencia, el más alto rigor científico, la más elevada vigilancia teórica, puesto que es, en el *dominio teórico*, el último recurso, la última instancia posible para los hombres que, como los marxistas, se han librado de los mitos de la omnisciencia divina, o de la forma profana de la religión: el dogmatismo. ■

Fragmentos de una obra inédita de Louis Althusser, tomados de *Cahiers Marxistes Leninistes*, No. 11, abril de 1966.

Fuente:

Pensamiento Crítico, Habana, n° 5, junio de 1967.

www.filosofia.org