

Marxismo y filosofía

Debemos dedicarnos al estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista.

LENIN (1922)

La afirmación de que las relaciones entre el marxismo y la filosofía plantean un problema teórico y práctico de máxima importancia; no habría encontrado, en tiempos aún muy recientes, más que una comprensión muy limitada entre los intelectuales, tanto burgueses como marxistas. Para los profesores de filosofía, el marxismo representaba en el mejor de los casos una sección más bien despreciable de un capítulo de la historia de la filosofía del siglo XIX, capítulo que sólo requiere una rápida exposición bajo el título de «El estallido de la escuela hegeliana»⁽¹⁾ Tampoco los marxistas concedían mucho más valor al «aspecto filosófico» de su teoría, si bien por otros motivos. Marx y Engels, que con tanto orgullo e insistencia subrayan que el movimiento obrero alemán había acogido en el «socialismo científico» el legado de la filosofía clásica alemana,⁽²⁾ estaban muy lejos de entender por ello que el socialismo científico o el comunismo fueran esencialmente una «filosofía».⁽³⁾ Aún más: le asignaban la tarea de superar (überwinden) y de anular (aufheben) definitivamente, así en el contenido como en la forma, no sólo la filosofía idealista burguesa que se había desarrollado hasta entonces, sino,

Karl Korsch

al propio tiempo, toda la filosofía general. Tendremos que explicar detalladamente en qué consistía o debía consistir, en la concepción original de Marx-Engels, esa victoria y esa superación. De momento nos limitaremos a hacer observar que la mayoría de los marxistas no vieron que ello planteara el menor problema. Nada caracteriza mejor la forma como despacharon la cuestión, que la frase tan expresiva utilizada por Engels al describir la actitud de Feuerbach ante la filosofía de Hegel: «Simplemente la ha arrumbado.»⁽⁴⁾ Con la misma desenvoltura se expresaron más tarde muchos marxistas, no ya acerca del hegelianismo, sino de la misma filosofía en general, siguiendo en la forma aparentemente más «ortodoxa» las lecciones de los maestros. Así, Franz Mehring expresó más de una vez su propia interpretación marxista-ortodoxa de la filosofía, declarando que hacía suyo el «rechazo de toda lucubración filosófica» que «fue para los maestros (Marx y Engels) la condición de sus creaciones imperecederas».⁽⁵⁾ Estas palabras de un hombre que tenía derecho a afirmar «que había profundizado más que nadie en los principios filosóficos de Marx y Engels» son muy características de la actitud más difundida entre los teóricos marxistas de la II Internacional (1889-1914) frente a todos los problemas «filosóficos». El sólo hecho de ocuparse de cuestiones que ni siquiera son filosóficas en sentido estricto, sino concernientes solamente a los principios noseológicos y

metodológicos más generales de la teoría marxista, era en opinión de los teóricos marxistas titulados de la época, algo así como una pérdida de tiempo y energías. En el campo marxista se admitían *noles volens*, tales controversias filosóficas y en ocasiones se participaba en ellas; pero no sin declarar que el esclarecimiento de los problemas de este orden era, y debía continuar siendo siempre, sin importancia para la praxis de la lucha de clases proletaria.⁽⁶⁾ Claro está que una tal concepción sólo estaba lógicamente justificada si se consideraba al marxismo como una teoría y una praxis que no exigieran, con condición de esencial e indispensable, ninguna posición determinada frente a las cuestiones filosóficas de cualquier clase; según esto, un teórico marxista reconocido como tal podría muy bien ser, en su vida filosófica privada, un adepto a la filosofía de Arturo Schopenhauer, pongamos por caso.

Cualesquiera que fuesen por lo demás las divergencias entre ciencia burguesa y ciencia marxista, sólo los dos extremos parecían tocarse en este punto, en aquella época. Persuadiéndose mutuamente de que el marxismo no poseía contenido filosófico propio, los profesores de filosofía burgueses creían haber dicho alguna cosa importante contra él. Los marxistas ortodoxos, por su lado, se persuadían mutuamente de que su marxismo no tenía, en su esencia, ninguna relación con la filosofía; y con esto creían haber dicho alguna cosa importante a su favor. Y sobre las mismas bases teóricas surgió finalmente una tercera tendencia, la única que durante toda esa época se interesó un poco seriamente por el aspecto filosófico del socialismo en general: las múltiples variedades de socialistas «filosofantes» que se habían impuesto por tarea «completar» el sistema marxista recurriendo a su cultura filosófica, o bien sirviéndose de ideas sacadas de la filosofía de Kant, Dietzgen, Mach y otros más. Pues por lo mismo que este sistema tenía, a su entender, necesidad de un complemento filosófico, dejaban ver claramente que, también para ellos, el marxismo estaba, de por sí, desprovisto de contenido filosófico.⁽⁷⁾

Hoy día es muy fácil demostrar que esa interpretación puramente *negativa* de las relaciones entre el marxismo y la filosofía en la cual confluían aparentemente los intelectuales burgueses y los marxistas ortodoxos, procedían en ambos casos de una comprensión muy incompleta y superficial de los factores históricos y lógicos. Pero como los dos grupos llegaron a este resultado en condiciones *parcialmente* muy diferentes, nosotros los presentaremos por separado. Parecerá, por consecuencia, que, pese a la considerable divergencia de los motivos respectivos, confluyen todavía en un punto principal. Efectivamente, en la segunda mitad del siglo XIX los *intelectuales burgueses*, al tiempo que olvidaban la filosofía de Hegel, perdieron completamente esta visión «dialéctica» de la relación entre la filosofía y lo real, la teoría y la praxis, que en los tiempos de Hegel fue el principio vivificante de la filosofía y la ciencia en su totalidad; sin embargo, veremos que, por la misma época, los marxistas dejaron que cayera en un olvido más y más profundo la significación original de este principio dialéctico que, allá por 1840, los jóvenes hegelianos Marx y Engels, desprendiéndose de Hegel, querían concientemente «salvar» transfiriéndolo de la filosofía alemana a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia.⁽⁹⁾

Comenzaremos exponiendo brevemente las razones que, pasado el siglo XIX, movieron a los filósofos e historiadores *burgueses* a ir abandonando más y más la concepción dialéctica de la historia de las ideas, privándose así de comprender y de presentar de modo adecuado la naturaleza propia de la filosofía marxista, y su significación en el desarrollo conjunto de las ideas filosóficas en el transcurso del siglo XIX.

Acaso se diga que para ignorar e interpretar erróneamente la filosofía marxista tenían razones mucho más plausibles, y que por consiguiente, no sea absolutamente indispensable invocar olvido de la dialéctica para explicar su actitud. No se puede negar, ciertamente, que un instinto de clase desempeña inconcientemente cierto papel en la forma con que trata al marxismo la historiografía

fía burguesa de la filosofía; de igual modo trata, por otra parte, a «ateos» o «materialistas» burgueses, tales como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach. Pero sería una simplificación muy burda acusar simplemente a los filósofos burgueses de poner conscientemente su filosofía, o su historia de la filosofía, al servicio de un interés de clase. Existirán, seguramente, casos en que esta burda suposición sea admisible.⁽⁹⁾ Con todo, el representante filosófico de una clase sostiene en general relaciones mucho más complejas con la clase que representa. La clase entera —dice Marx en *El 18 brumario...*, donde se extendió particularmente sobre esta cuestión— crea y forma, partiendo de sus «bases materiales», «toda una estructura de impresiones, ilusiones, modos de pensar y concepciones filosóficas peculiares»; y la filosofía de esta clase, por su contenido e incluso por su forma, es un elemento de la superestructura de este modo condicionada por la clase, elemento particularmente alejado de las «bases materiales, económicas».⁽¹⁰⁾ De esto se sigue que si queremos captar de «modo materialista, y por consiguiente científico», en el sentido que Marx dio a estas palabras,⁽¹¹⁾ la incompreensión total de los historiadores burgueses respecto al contenido filosófico del marxismo, no podemos darnos por satisfechos explicando el hecho, directamente y sin mediación alguna, a partir de su «núcleo material» (la conciencia de clase y los intereses económicos que ella encubre «en última instancia»). Nosotros, al contrario, tenemos que mostrar a plena luz el detalle de esas mediaciones, por ser ellas las que permiten comprender por qué los filósofos y los historiadores burgueses, en el mismo momento en que creían entregarse a la investigación más «imparcial» de la «pura verdad», eran necesariamente llevados a omitir totalmente la esencia de la filosofía que encierra el marxismo, o se hacían de ella la más incompleta y falsa de las ideas. He aquí la más importante de esas mediciones: desde mediados del siglo XIX, toda la filosofía burguesa y la historia de la filosofía en particular, se separaron, en consideración a su situación histórico-social, de la filosofía de Hegel y de su método dialéctico, y adopta-

ron un método de investigación que las hizo casi incapaces de comprender siquiera fenómenos como el socialismo científico de Marx.

En las historias de la filosofía del siglo XIX, escritas por autores burgueses, aparece comunmente, en determinado lugar, una profunda laguna, que algunas veces se rellena por medios artificiales. Y, por consiguiente, no se ve cómo los historiadores dedicados a presentar el desarrollo del pensamiento filosófico, de la forma más ideológica y desesperadamente no dialéctica, como una simple «historia de las ideas», habrían podido ser capaces de explicar racionalmente por qué la grandiosa filosofía de Hegel no tenía ya —desde la década de 1850— partidarios en Alemania, incluso no era ya más comprendida, mientras que sus más feroces adversarios (Schopenhauer, Herbart, por ejemplo) todavía no habían conseguido —en la década de 1830— liberarse de su todopoderosa influencia ideológica. La mayoría de estos historiadores ni siquiera han intentado dar una explicación de este fenómeno. Se limitaron a insertar en sus anales «el estallido de la escuela hegeliana»; y con esta fórmula puramente negativa y bastante insuficiente, designaron todas las discusiones de contenido muy significativo y de nivel filosófico excesivamente elevado para los espíritus de hoy día, discusiones que se prolongaron durante años después de la muerte de Hegel, y contrapusieron la derecha, al centro, y a las diversas tendencias de la izquierda hegeliana (en particular Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx y Engels). Con ello hacen que ese período culmine en una especie de «final» absoluto del movimiento filosófico, una nueva época —que no parece concatenarse con nada de lo inmediatamente presente—, la cual comenzaría, según ellos, en la década de 1860 con el regreso a Kant (Helmholtz, Zeller, Liebmann, Lange). Una «historia de la filosofía» de esta clase presenta tres imperfecciones de mayor cuantía; dos de ellas pueden ser dadas a luz por una revisión crítica que todavía se mantiene más o menos en el terreno de la pura «historia de las ideas». En lo que a esos dos puntos toca, algunos historiadores particularmente pro-

fundos, tales como Dilthey y su escuela, han ensanchado ya considerablemente en nuestros días el limitado horizonte de la historiografía filosófica corriente. Podemos, pues, afirmar que, en principio, fueron ya dejados atrás, y si actualmente subsisten, y subsistirán probablemente aún largo tiempo, es sólo de hecho. La tercera imperfección, por el contrario, es absolutamente insuperable en el concepto de la historia genuina de las ideas, y es por esta razón que la historia burguesa de la filosofía todavía no ha podido superarla hasta ahora.

La primera de las tres limitaciones de que sufre la historia de la filosofía elaborada por la burguesía, en la segunda mitad del siglo XIX, puede caracterizarse como «puramente filosófica»: los ideólogos no han comprendido que las ideas contenidas en una filosofía pueden sobrevivir, no sólo en otras filosofías, sino igualmente en las ciencias positivas y en la praxis social (este caso se dio particularmente en lo concerniente a la filosofía de Hegel). La segunda limitación, propia sobre todo de los profesores de filosofía de la misma época, es «local»: los buenos de los alemanes ignoraron que fuera de sus fronteras existían otras filosofías y dejaron totalmente a un lado —salvo pocas excepciones— el hecho de que el sistema hegeliano, enterrado en Alemania desde hacía años, había quedado muy vivo en el extranjero durante todo ese tiempo, no sólo en su contenido sino también como sistema y como método. Dado que en los últimos decenios estas dos limitaciones fueron, en teoría, dejadas atrás, el cuadro que estamos trazando de la historiografía filosófica alemana se ha transformado recientemente, con gran ventaja para ella. Por el contrario, los filósofos e historiadores burgueses son absolutamente incapaces de superar la tercera limitación, por cuanto, para ello, deberían abandonar la *posición de clase*, que es el *a priori* más esencial de toda su ciencia filosófica e histórica. El desarrollo de la filosofía en el siglo XIX, proceso dependiente en apariencia de la genuina «historia de las ideas», únicamente puede ser comprendido en su esencia y en su totalidad, con una condición: relacionándolo con el desarrollo histórico real de la sociedad burguesa: rela-

ción que la historia burguesa de la filosofía, en el estadio en que se encuentra, no es ya capaz de estudiar escrupulosa e imparcialmente. Así se comprende por qué determinadas partes del desarrollo filosófico general del siglo XIX habían de continuar siendo «trascendentes» para ella, y por qué se encuentran en sus mapas esas curiosas «manchas blancas» de que hemos hablado (el «final» del movimiento filosófico en la década de 1840 y el vacío que lo sigue hasta el «despertar» del movimiento en la década de 1860). Y se entiende, además, el por qué no es ya capaz hoy día de dar una idea exacta y completa de esa época de la filosofía alemana, cuya naturaleza había logrado comprender anteriormente. Tanto si se toma el desarrollo del pensamiento filosófico *antes* y *después* de Hegel; en ningún caso podrá ser comprendido si lo colocamos en el plano de la genuina «historia de las ideas». Todo intento de comprender la esencia y la plena significación de esta gran época filosófica que los libros de historia suelen dominar la época del «idealismo alemán», está destinado al fracaso mientras no se encaren simultáneamente en su forma y en su curso las relaciones capitales que el «movimiento de las ideas» mantiene entonces con el «movimiento revolucionario» contemporáneo, o mientras la reflexión las tenga en cuenta sólo posterior y superficialmente. La manera como Hegel, en su *Historia de la filosofía*, caracterizaba la naturaleza de la filosofía de sus predecesores inmediatos (Kant, Fichte, Schelling), vale también por toda la época del «idealismo alemán», comprendida su coronación, el sistema hegeliano y las luchas en que enseguida se enfrentaron las diversas tendencias hegelianas en los años cuarenta del siglo XIX. En los sistemas filosóficos de esa época fundamentalmente revolucionaria, «la revolución está presente en el grado en que se anuncia y consigna dentro de la forma del pensamiento».⁽¹²⁾ Hegel, al expresarse así, en ningún caso se refería a lo que nuestros historiadores burgueses gustan de llamar una revolución del pensamiento, es decir, un fenómeno que se consuma en la quietud de un despacho, lejos del terreno árido de las luchas efectivas; para este gran pensador, producto de la sociedad bur-

guesa en su época revolucionaria, «la revolución en la forma del pensamiento» es elemento real del proceso social de la revolución real;⁽¹³⁾ el resto del pasaje lo demuestra claramente: «Dos pueblos solamente han participado en esta gran época de la historia mundial, la comprensión de cuya esencia profunda es el objetivo de la filosofía de la historia: los franceses y alemanes, a pesar de su oposición, o tal vez a causa de ella. Interior-pueblos como los gobiernos se mantuvieron en el plano mente, las demás naciones no participaron: tanto los político. Este principio sopló sobre Alemania en forma de ideas, de espíritu, de conceptos; en Francia se desencadenó en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*); lo que la realidad pudo provocar en Alemania, aparece como violencia ejercida por circunstancias exteriores, y reacción contra ellas.»⁽¹⁴⁾ Algunas páginas más adelante (p. 501) vuelve sobre la misma idea al exponer la filosofía kantiana: «Ya Rousseau situó el absoluto dentro de la libertad: Kant sostiene el mismo principio, aunque lo toma más bien en el aspecto teórico. Los franceses lo conciben en el plano de desear (*vouloir*); pues su proverbio reza: «Il a la tête près du bonnet.»^(*) Francia posee el sentido de la realidad, de la realización (*Fertigwerden*); en ella la idea se traduce más directamente en acción, siendo ésta la razón de que los hombres se hayan consagrado a la realidad práctica. Sin embargo, en la misma medida en que la libertad es de por sí concreta, fue aplicada allí a la realidad, sin haber sido desarrollada en su abstracción; y hacer valer las abstracciones en la realidad, es destruirla. El fanatismo de la libertad, cuando el pueblo lo posee, se vuelve terrible. En Alemania este mismo principio suscitó el interés de la conciencia; pero sólo se desarrolló teóricamente. Sentimos toda clase de rumores en nosotros o por encima de nosotros; pero en tal caso prefiere el alemán asegurarse el gorro de dormir en la cabeza, y actúa dentro de su cabeza. Emmanuel Kant nació en 1724 en Königsberg.» Estas frases de Hegel encierran el principio que permite captar la esencia de esa gran época de la historia

(*) Tiene la cabeza cerca del gorro. (*N. del T.*)

universal: la relación dialéctica entre la filosofía y la realidad. Como Hegel lo explica más generalmente en otra parte, este lazo dialéctico trae como consecuencia el que la filosofía no puede ya ser otra cosa que «el pensamiento de su época» (*ihre Zeit im Gedanken erfasst*),⁽¹⁵⁾ y siendo, por lo demás, indispensable para la comprensión del desarrollo del pensamiento filosófico, lo es aún más cuando se trata de comprender el desarrollo del pensamiento en una época revolucionaria de desarrollo de la sociedad. Y en esto reside, precisamente, la fatalidad que una fuerza irresistible ha hecho pesar sobre el desarrollo de las investigaciones filosóficas e históricas de la *clase burguesa* del siglo XIX, clase que dejó de ser revolucionaria en su praxis social hacia mediados de siglo, perdiendo *incontinenti*, por una necesidad interna, la facultad de *pensar*, en su significación verdadera, las relaciones dialécticas entre la evolución de las ideas y de la realidad, particularmente entre la filosofía y la revolución. Y así, la declinación y la detención efectiva que registró en su praxis social el movimiento revolucionario de la clase burguesa a mediados del siglo XIX, hubo de encontrar su expresión ideológica en la declinación y detención aparente del movimiento filosófico, expresión ideológica acerca de la que todavía hoy perora la historiografía burguesa. Son de ello testimonio las observaciones relativas a la filosofía de mediados del siglo XIX, en general, con las que se inicia el correspondiente capítulo de la obra de Uberweg-Heintze (*ibidem*, pp. 180-181), donde se afirma que la filosofía de esa época se encontraba «en estado de postración general» y «su influencia sobre la vida cultural se debilitaba más y más». A criterio del autor, tal deplorable fenómeno se apoya «en última instancia sobre tendencias síquicas primarias a la inestabilidad», mientras que todos los «momentos exteriores», agrega, sólo actúan «secundariamente». El célebre historiador burgués de la filosofía «explica» la esencia de esas «tendencias síquicas a la inestabilidad», como sigue: «Se estaba cansando del idealismo exagerado que reinaba en las concepciones de la vida y en la especulación metafísica (!), y se aspiraba a un alimento espiritual más sustancial». En cambio, si actualmente res-

tauramos la concepción dialéctica, aun en la forma todavía velada y no plenamente conciente de sí que encontramos en Hegel, y que más tarde la filosofía burguesa olvidó (es decir: ¡la dialéctica idealista de Hegel por oposición a la dialéctica materialista de Marx!); si examinamos bajo esta luz, sin debilidades ni reticencias, el desarrollo filosófico del siglo XIX, este desarrollo tomará inmediatamente un aspecto bien diferente, y mucho más acabado, hasta en lo concerniente a la historia de las ideas. En lugar de un ablandamiento y de una detención del movimiento revolucionario en el ámbito del pensamiento, aparece, en este aspecto, una alteración profunda y significativa de este movimiento en la década de 1840. En vez de la declinación de la filosofía clásica alemana, se ve cómo esta filosofía, que era la expresión ideológica del movimiento revolucionario de la clase burguesa, cede el puesto a la ciencia nueva, que en lo sucesivo será expresión general del movimiento revolucionario de la clase proletaria en la historia de las ideas, o sea, la teoría del «socialismo científico», tal como Marx y Engels la fundaron y formularon en los años 1840-1850. Así, para captar cabal y completamente la relación esencial y necesaria entre el idealismo alemán y el marxismo —relación que los historiadores burgueses han ignorado hasta el presente o que han concebido y presentado de la forma más incompleta y más falsa— nos basta dejar de lado la manera habitual de ver, abstracta e ideológica, propia de los historiadores burgueses de la filosofía, para colocarnos en un punto de vista no específicamente marxista, sino simplemente dialéctico (hegeliano y marxista). Abarcamos entonces de una sola mirada las relaciones existentes entre la filosofía idealista alemana y el marxismo, y, además, su necesidad interna. Comprendemos que, en el plano ideológico (histórico-ideal), el sistema marxista, expresión teórica del movimiento revolucionario del proletariado, ha de mantener con los sistemas de la filosofía idealista alemana las mismas relaciones que el movimiento revolucionario del proletariado con el movimiento revolucionario burgués en el ámbito de la praxis social y política. Se debe a un solo y mismo proceso de desarrollo histórico el que,

de una parte, un movimiento proletario histórico «autónomo» naciera de un movimiento revolucionario del estado llano, y el que, de otra parte, la nueva teoría materialista del marxismo surgiera en oposición con la filosofía idealista burguesa. Todos estos fenómenos se hallan en interacción. Diciéndolo con terminología hegeliano-marxista, la aparición de la teoría marxista no es más que «el otro aspecto» de la aparición del movimiento proletario real; los dos aspectos, tomados juntos, constituyen la totalidad concreta del proceso histórico.

Esta perspectiva dialéctica nos permite considerar cuatro movimientos diferentes como cuatro momentos de un solo proceso de desarrollo histórico: el movimiento revolucionario de la burguesía; la filosofía idealista, desde Kant hasta Hegel; el movimiento revolucionario del proletariado; la filosofía materialista del marxismo. Gracias a ella podemos captar la verdadera naturaleza de la ciencia nueva, la cual, en la forma teórica que le dieron Marx y Engels, expresa, en términos generales, el movimiento revolucionario autónomo del proletariado.⁽¹⁶⁾ Y comprendemos igualmente por qué la historia burguesa de la filosofía estaba condenada a ignorar esta filosofía materialista del proletariado, surgida sobre los sistemas altamente desarrollados de la filosofía idealista de la burguesía revolucionaria; o bien a no concebir la naturaleza de ella, sino en forma negativa e invertida.⁽¹⁷⁾ Igualmente que los objetivos esenciales del movimiento proletario tienen pocas posibilidades de realizarse dentro del cuadro de la sociedad burguesa y de su estado, tampoco la filosofía propia de esta sociedad es capaz de comprender la naturaleza de las concepciones generales, por las que se expresa conciente y autónomamente, este movimiento revolucionario proletario. El punto de vista burgués —por lo mismo que no quiere dejar de ser tal, o sea, suprimirse a sí mismo— debe, pues, detenerse necesariamente en el mismo punto donde se detuvo en su praxis social. Y únicamente en la medida en que la historia de la filosofía trascienda esta limitación, el socialismo científico deja de ser para ella un más allá

trascendente y se convierte en el objeto de un conocimiento posible. La situación muy particular, y que tan difícil hace la verdadera comprensión del problema «marxismo y filosofía», consiste en lo siguiente: parece que al traspasarse los límites del concepto burgués, lo cual es indispensable para hacer comprender el contenido filosófico esencialmente nuevo del marxismo, *se deja también atrás (aufgehoben) este mismo contenido, exterminándolo como objeto filosófico.*

Como hemos subrayado al comienzo de nuestro trabajo, Marx y Engels, fundadores del socialismo científico, no tuvieron la menor intención de edificar una nueva filosofía. Es cierto que, contrariamente a los burgueses, tenían plena conciencia de los estrechos lazos que su *teoría materialista mantenía históricamente con la filosofía idealista burguesa*. En lo concerniente a su *contenido*, el socialismo científico es, según Engels, el producto de *nuevas* concepciones que aparecen necesariamente en la clase proletaria en determinada fase de la evolución social, en razón de su situación material; sin embargo, en lo que concierne a su *forma* específica y científica (que la distingue del socialismo utópico), la constituyó al vincularse a la *filosofía idealista* alemana, sobre todo al sistema de Hegel. Según este juicio, el socialismo, que pasó de la utopía a la ciencia, surgió, pues, de la filosofía idealista alemana.⁽¹⁸⁾ Sin tener en cuenta esto, el reconocer este origen filosófico (puramente formal) no equivale a decir que este socialismo, en su actual estado de independencia y desarrollo, continúe siendo una filosofía. Desde 1845 —cuando más tarde— Marx y Engels calificaron su nueva perspectiva materialista y científica de perspectiva que ya no tenía nada de filosófica;⁽¹⁹⁾ y si bien hay que consignar aquí que para ellos la filosofía en general es la filosofía idealista burguesa, tampoco se debe ignorar el sentido de una tal identificación. Pues se trata de una reacción análoga a la del marxismo y el estado. Marx y Engels no combatieron simplemente una determinada forma histórica del estado, sino el estado en general, identificado por el materialismo histórico con el estado burgués; y, sobre esta

base, el objetivo final que asignaron al comunismo fue la supresión del estado. Tampoco combaten un sistema filosófico determinado, sino que desean finalmente ir más allá que la filosofía en general, gracias al socialismo científico.⁽²⁰⁾ En esto consiste precisamente la oposición de principio entre la concepción «realista» (es decir: «materialismo-dialéctico») del marxismo, y las «zarandajas de ideólogos juristas y otros» (Marx), propias del lassallismo y de todas las demás variedades, antiguas y recientes, de ese «socialismo vulgar» que, en el plano de los principios, todavía no ha dejado atrás el «nivel burgués», o sea, el punto de vista de la «sociedad burguesa».⁽²¹⁾ Si queremos dilucidar la cuestión de las relaciones entre marxismo y filosofía es indispensable, por lo tanto, tomar como punto de partida las declaraciones de Marx y de Engels en que afirman, sin equívoco posible, que el rebasar (*Aufhebung*), no ya la filosofía idealista burguesa, sino, al propio tiempo, toda la filosofía en general, es una consecuencia necesaria de su nuevo punto de vista materialista dialéctico.⁽²²⁾ Tampoco tenemos que escamotear la profunda significación de este enfoque con respecto a la filosofía, presentándola como una simple querella de palabras, y casi diciendo que Marx y Engels cambiaron simplemente el nombre de ciertos principios epistemológicos, que la terminología hegeliana señala como «aspecto filosófico de las ciencias» y que la inversión materialista de la dialéctica hegeliana conserva *ipso facto*.⁽²³⁾ Verdad es que encontramos en Marx, y sobre todo en los escritos tardíos de Engels, algunas afirmaciones que parecen implicar una concepción tal.⁽²⁴⁾ Sin embargo, es conveniente darse cuenta de que no se suprime la filosofía suprimiendo su nombre.⁽²⁵⁾ Para estudiar a fondo las relaciones entre marxismo y filosofía, por consiguiente, tendremos que dar de mano a esas cuestiones puramente terminológicas. Mucho más nos importa saber qué hemos de entender por esa supresión de la filosofía de que Marx y Engels hablaron principalmente en su primer período, por la década de 1840, y también más tarde. ¿Cómo se consumará, o se ha consumado ya, tal suceso? ¿Por medio de qué acto? ¿Con qué rapidez? ¿Y por quién? ¿Hay

que figurárselo por así decir, *in actu*, consumado por siempre, por un acto cerebral de Marx y Engels, para los marxistas, o para el proletariado entero, o para toda la humanidad?⁽²⁶⁾ ¿O bien, por el contrario, como un proceso histórico revolucionario muy largo y muy penoso, que pasa por las más diversas fases (como es el caso con la supresión del estado)? Y si ello es así, ¿cuál es la relación que el marxismo sostiene con la filosofía, mientras este penoso proceso no haya alcanzado su objetivo final, la supresión de la filosofía?

Planteada así la cuestión, se ve claramente que no tenemos que habérmolas con sutilezas que desde hace tiempo carecen de sentido, sino con un problema todavía muy importante, en la teoría y en la práctica, y particularmente en la actual fase de la lucha proletaria. La actitud de los marxistas ortodoxos, quienes actuaron durante tanto tiempo como si no vieran en ellos problema alguno, o, cuando más, uno de esos problemas cuya solución es y será siempre indiferente para la praxis de la lucha de clases, parece ella misma, por consiguiente, extremadamente problemática. Esta impresión se acentúa todavía, si tenemos presente el paralelismo particular que en este punto existe aún, al parecer, entre los dos problemas *marxismo y filosofía* y *marxismo y estado*. Este último problema, como dice Lenin en su obra *El estado y la revolución*,⁽²⁷⁾ «ha preocupado muy poco a los teóricos y publicistas más conocidos de la II Internacional (1889-1914)». Consiguientemente, puede uno preguntarse si la relación existente entre el problema de la supresión del estado y el de la supresión de la filosofía, permite igualmente comprender la indiferencia de los marxistas de la II Internacional hacia el uno y el otro. O sea, para decirlo con palabras más precisas: hemos de preguntarnos si la relación general que, de acuerdo con la sagaz crítica de Lenin, permite explicar la indiferencia de los marxistas de la II Internacional frente a la cuestión del estado, no intervendrá también en esto que comentamos; es decir: si la indiferencia de esos mismos marxistas frente al problema filosófico no se deberá a que «las cuestiones de la revolución les han

preocupado poco en general». Para aclarar todo esto es menester examinar más de cerca la esencia y las causas de la crisis, la más importante que ha sufrido la teoría marxista, que en el último decenio ha escindido a los marxistas en tres campos enemigos.

A principios del siglo xx, cuando el largo período de desarrollo evolutivo llegó a su fin y se anunció un nuevo período de luchas revolucionarias, múltiples indicios indicaban que la teoría del marxismo había entrado en una situación crítica, al tiempo que se modificaban las condiciones prácticas de la lucha de clase. Este marxismo vulgar, extraordinariamente apagado y simplificado, con una conciencia muy confusa de la totalidad de su propio problema, reliquia degenerada de la doctrina marxista entre sus epígonos, demostró no poseer actitud alguna precisa respecto a gran número de cuestiones. Tal crisis de la teoría marxista se manifestó sobre todo en la cuestión de la actitud de la revolución social frente al estado. Después de la derrota del primer movimiento revolucionario proletario a mediados del siglo xix y la revuelta de la Comuna de 1871, ahogada en sangre, esta cuestión capital nunca más había sido planteada con amplitud en la práctica; con la guerra mundial, la primera y la segunda revolución rusa de 1917 y el desplome de las potencias aliadas en 1918, volvió a la orden del día en forma concreta; se percibió entonces que no había en el campo marxista ningún enfoque unánime acerca de todos los importantes problemas de objetivo final y de transición, tales como el de «la conquista del poder político por la clase proletaria», la «dictadura del proletariado» y «la supresión final del estado» en la sociedad comunista. Por el contrario, desde que tales cuestiones se presentaron en la realidad, siendo ya imposible eludirlas, se enfrentaron, por ellas, por lo menos tres teorías diferentes, todas las cuales pretendían ser marxistas, y cuyos representantes más eminentes (Renner, Kautski, Lenin) eran todos considerados antes de la guerra, no ya solamente marxistas, sino marxistas ortodoxos.⁽²⁰⁾ en la actitud que frente a estas cuestiones adoptaron las diversas tendencias

socialistas, se reveló la naturaleza de la crisis que reinaba visiblemente desde hacía algunos decenios en los partidos socialdemócratas y los sindicatos de la II Internacional, bajo la apariencia de una querrela entre marxismo ortodoxo y revisionismo:⁽²⁹⁾ no había sido más que la forma provisional e ilusoria de una falla mucho más profunda que dividía el frente mismo del marxismo ortodoxo. Por un lado se elaboró un neorreformismo marxista, que no tardó en vincularse más o menos estrechamente a los revisionistas precedentes; por otro, los teóricos del nuevo partido proletario trabaron combate simultáneamente con el viejo reformismo de los revisionistas y con el nuevo reformismo del «centro marxista», llevando como consigna el restablecimiento del marxismo puro o revolucionario.

Si se señala sólo la pusilanimidad y la falta de convicción revolucionaria en los teóricos y propagandistas responsables de esta simplificación y empobrecimiento del marxismo —representado por el marxismo vulgar de la II Internacional—, como causantes de esta crisis que sacudió al campo marxista en su primera prueba de fuego, se adoptaría una concepción en extremo superficial, nada marxista-materialista, ni siquiera hegeliano-idealista del proceso histórico. Sería, con absoluta simplicidad, no dialéctico imaginarse que la gran polémica entre Lenin, Kautski y los otros «marxistas» tuviera verdaderamente como único objeto una restauración del marxismo, un restablecimiento fiel de la auténtica doctrina de Marx.⁽³⁰⁾ Para tal investigación, el solo «método materialista, y, en consecuencia, científico» (Marx consiste en tomar de nuevo el concepto dialéctico introducido por Hegel y Marx en la historia, y que hasta ahora únicamente nos ha servido para el idealismo alemán y la teoría marxista que de él surgió, y aplicarlo igualmente al *desarrollo ulterior* de esta última hasta nuestros días. Dicho en otras palabras: hemos de esforzarnos por comprender todas las transformaciones, desarrollos y regresiones de esta teoría en su forma y en su contenido, desde su aparición en el ámbito del idealismo alemán, como productos necesarios de su

época (Hegel); o bien, hablando con más precisión, tomarlos como condicionados por la totalidad del proceso histórico y social, cuya expresión son, en términos generales (Marx). Así comprenderemos las verdaderas razones de la degeneración de la teoría marxista en marxismo vulgar y percibiremos la significación real de los apasionados esfuerzos que hacen los teóricos marxistas de la III Internacional, manteniéndose aparentemente en el plano de la ideología, para restablecer la «verdadera doctrina de Marx.

Si aplicamos así la dialéctica materialista a la historia del marxismo, veremos que, desde su nacimiento, la teoría marxista ha atravesado tres grandes períodos, y que su relación con la evolución real de la sociedad hacía necesaria esas tres etapas. La primera comienza alrededor de 1843; en la historia de las ideas, con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Termina con la revolución de 1848 y con el *Manifiesto comunista*. Se inicia la segunda con la sangrienta derrota sufrida por el proletariado parisiense en junio de 1848, que tuvo por secuela el aniquilamiento de todas las organizaciones y todas las corrientes de emancipación de la clase obrera «en una época de fiebre industrial, de relajamiento moral y reacción política magistralmente descrita por Marx en el *Manifiesto inaugural* de 1864. Fijaremos la duración de este período hasta fin de siglo, aproximadamente, puesto que no se trata aquí de la historia del proletariado en general, sino de la evolución interna de la teoría de Marx en sus relaciones con la historia del proletariado, y dejaremos de lado las fases de menor importancia (fundación y ocaso de la I Internacional; intermedio de la Comuna, enfrentamiento de lassallistas y marxistas; ley de los socialistas; sindicatos; fundación de la II Internacional). El tercer período va desde esa época hasta nuestros días, y se extiende hacia un porvenir aún no determinado.

Dividido así, el desarrollo de la teoría marxista ofrece la siguiente imagen: en su primera forma (la cual, en la conciencia de Marx-Engels, queda evidentemente idéntica en lo sustancial, hasta en la época más avan-

zada, en la que, en sus escritos, su carácter no continúa totalmente inalterado) se presenta, a pesar de su dene-gación de la filosofía, como una teoría, impregnada de espíritu filosófico del *desarrollo social* sentido y concebido como totalidad viviente, o bien, expesándonos con mayor exactitud, como teoría de la *revolución social*, comprendida y puesta en práctica como totalidad viviente. No se trata de repartir aquí entre las disciplinas respectivas los aspectos económico, político y espiritual de esa totalidad viviente, por más fielmente que pueda uno captar, analizar y criticar las particularidades concretas de cada uno de ellos. Es evidente que la economía, la política, la ideología, así como lo por venir histórico y la actividad social conciente, están ligados dentro de la unidad viviente de la «praxis revolucionaria» (*Tesis sobre Feuerbach*). El *manifiesto comunista* es, naturalmente, el mejor testigo de esta forma primitiva de la teoría marxista, en su aspecto de teoría de la revolución social.⁽³¹⁾

Situándonos en el punto de vista de la dialéctica materialista, no es difícil comprender que esta primera forma de la teoría marxista no podía subsistir sin modificaciones durante la larga época, muy poco revolucionaria en la práctica, que representa la segunda mitad del siglo XIX en Europa. Es preciso, naturalmente, aplicar a la clase obrera, en su lenta progresión hacia su emancipación, lo que dice Marx de la humanidad en general, en su prólogo de la *Crítica de la economía política*: «No se impone jamás tareas que no pueda cumplir, puesto que, si se estudian mejor las cosas, se comprueba siempre que la tarea surge donde las condiciones materiales de su realización se hallan ya formadas, o están creándose.» Y nada cambia el hecho de que una tarea que rebasa las condiciones actuales haya encontrado ya su expresión teórica en una época precedente. Atribuir a la teoría una existencia independiente del movimiento real, es una concepción que no sería ni materialista, ni siquiera dialéctica en el sentido hegeliano; sería simplemente metafísica idealista. Para la concepción dialéctica, al contrario, la cual coloca de nuevo sin excepción

todas las formas dentro del curso del movimiento, la teoría de la revolución social de Marx y Engels debía sufrir también necesariamente importantes modificaciones en el transcurso de su desarrollo. Cuando, en 1864, Marx esbozó el *Manifiesto inaugural* y los *Estatutos* de la I Internacional, se daba perfecta cuenta de que transcurriría «mucho tiempo hasta que el movimiento, después de su despertar, recuperase su antigua osadía de lenguaje».⁽³²⁾ Esto no es únicamente válido para el lenguaje, sino para todos los demás elementos de la teoría. Así, en el socialismo científico de *El capital* (1867-1894) y de otros escritos de la última época de Marx y Engels, encontramos una forma notablemente modificada y desarrollada de la teoría marxista frente al comunismo espontáneamente revolucionario del *Manifiesto* de 1847-1848, de la *Miseria de la filosofía*, de *Las luchas de clases en Francia* y de *El 18 brumario*. Sin embargo, en sus rasgos más importantes la teoría marxista no cambia, en lo sustancial, ni siquiera en la desarrollada del socialismo científico, el marxismo de últimos escritos de Marx y Engels. Hasta en la forma desarrollada del socialismo científico, el marxismo de Marx-Engels continúa siendo el vasto conjunto de una teoría de la revolución social. La modificación sobrevenida en la última fase consiste simplemente en que los diferentes elementos de este conjunto: economía, política, ideología —teoría científica y praxis social— se separan más uno de otros. Cabría decir, copiando una expresión de Marx, que ha sido cortado el cordón umbilical de su conexión natural. Pero en ningún caso significa esto que se encuentra en Marx y Engels una multiplicidad de elementos independientes en el lugar de este conjunto; lo que se encuentra en otra composición de las diversas partes del sistema, elaborada con mayor exactitud científica, y, sobre todo, edificada sobre la crítica de la economía política, que es su infraestructura. El marxismo, como sistema, no se puede considerar, ni por sus mismos fundadores, como una suma de disciplinas particulares, a las que se agregaría, desde el exterior, una utilización práctica de sus resultados. Los muchos

intérpretes burgueses de Marx, igualmente los marxistas, que creyeron poder separar la materia histórica de los elementos de teoría económica contenido en *El capital*, sólo demostraron con ello no haber comprendido nada del método que Marx aplica a la crítica de la economía política. Porque una de las características esenciales del método materialista dialéctico es el no existir para él esta distinción: el método es, sustancialmente, una teoría comprensiva de la historia. Del mismo modo, el lazo indisoluble entre teoría y praxis, que es el rasgo más relevante de la primera forma del materialismo marxista, de ningún modo desaparece dentro de la última forma del sistema. Únicamente, un examen muy superficial puede dar la impresión de que la teoría pura del pensamiento ha rechazado la praxis de la voluntad revolucionaria. En todos los textos decisivos, principalmente en el primer libro de *El capital*, sale impetuosamente a la superficie esa voluntad revolucionaria que cada una de las líneas de la obra encierra. Bastará recordar el célebre capítulo acerca de la tendencia histórica de la acumulación capitalista.⁽³⁹⁾

Ahora bien, es cierto que, en lo que concierne a los partidarios y a los herederos de Marx, esta disolución *in disjecta membra* de la teoría unitaria de la revolución social se produjo efectivamente; y sucedió así a despecho de todos los juramentos de fidelidad a la teoría y al método de la concepción materialista de la historia. Para ésta, interpretada debidamente como dialéctica y revolucionaria, las ciencias particulares independientes unas de otras, son tan imposibles como una investigación puramente teórica, libre de toda premisa y separada de la praxis revolucionaria; sin embargo, los marxistas modernos conciben más y más el socialismo científico como una suma de conocimientos puramente científicos sin relación *inmediata* alguna con la praxis política o de otro tipo, de la lucha de clases. Para demostrarlo, nos bastará remitir al lector a las declaraciones de un solo teórico marxista, muy representativo, de la II Internacional, concerniente a las relaciones de la ciencia marxista con la política. He aquí lo que

escribió, en diciembre de 1909, Rodolfo Hilferding en el prólogo de su *Capital financiero*, donde hace esfuerzos por «comprender científicamente» los fenómenos económicos del desarrollo capitalista reciente; «es decir, por integrarlos en el sistema teórico de la economía política clásica»: «Casi no es menester decir que para el marxismo, el examen de la política tampoco tiene otro objeto que poner al día las relaciones de causalidad. El conocimiento de las leyes de la sociedad industrial muestra al propio tiempo los factores que determinan la voluntad de las clases que la componen. Poner al día la determinación de esta voluntad es, según la concepción marxista, tarea de una política científica, es decir, una política que enuncie las relaciones de causalidad. La política del marxismo, al igual que su teoría, no conlleva juicios de valor. Es, consiguientemente, una interpretación errónea, aun cuando se haya propagado *intra et extra muros*, identificar de modo absoluto el marxismo con el socialismo. Porque —considerándolo, lógicamente, como sistema científico, e independientemente de sus consecuencias históricas— el marxismo no es más que una teoría de las leyes de la evolución de la sociedad, formulada en su generalidad por la concepción marxista de la historia, y aplicada a la época de la producción industrial por la economía marxista. El socialismo es el resultado de las tendencias que aparecen en la sociedad industrial. Pero reconocer el valor del marxismo y, en consecuencia, la necesidad del socialismo, no equivale a enjuiciamiento acerca del valor, ni tampoco proporciona indicaciones acerca de la actitud práctica que debe adoptarse; puesto que una cosa es reconocer una necesidad, y otra ponerse al servicio de ella. Es perfectamente posible que un convencido de la victoria final del socialismo se dedique, no obstante, a combatirlo. Sin embargo, el conocimiento de las leyes de la evolución de la sociedad, que nos da el marxismo, confiere superioridad a quien lo adquiere, y entre los adversarios del socialismo; los más peligrosos son, sin lugar a dudas, los que han sabido sacar partido de los conocimientos que aporta.» Y si, no obstante esto, se

persiste en identificar el marxismo, o sea, una teoría que lógicamente se presenta como «una ciencia libre de toda evaluación, objetiva, científica», con las aspiraciones socialistas, ello se explica «fácilmente», según Hilferding, si se tiene en cuenta la «invencible repugnancia de la clase dominante a reconocer el aporte del marxismo» y a esforzarse para acostumbrarse al «penoso» estudio de un «sistema tan complicado». «Solamente en este sentido es la ciencia del proletariado y se opone a la economía burguesa, mientras pretende firmemente, como toda ciencia, llevar a conclusiones de valor universal y objetivo.»⁽³⁴⁾ La concepción materialista de la historia, esencia de la cual era en Marx y Engels la dialéctica materialista, se ve así trasformada en sus epígonos en algo esencialmente no dialéctico; para unos viene a ser una especie de principio heurístico que dirige las ciencias particulares en sus investigaciones; para otros, la ductilidad metodológica de la dialéctica materialista se condensa en un número de propuestas teóricas concernientes a la causalidad de los acontecimientos históricos en los diferentes dominios de la vida social, es decir, en algo que sería más acertado llamar sociología sistemática general. Y así, unos tratan el principio materialista de Marx como un «principio subjetivo que sólo adquiere valor por el enjuiciamiento reflexivo» en el sentido kantiano,⁽³⁵⁾ mientras otros toman la doctrina de la «sociología» marxista como un sistema que pertenece, ya a la economía, ya a la geografía biológica.⁽³⁶⁾ Todas estas deformaciones, y muchas otras menos sorprendentes, que el marxismo experimentó a manos de los epígonos en el segundo período de su desarrollo, podríamos resumirlas así: la teoría global y unitaria de la revolución social se ha trasformado en una crítica científica de la economía y del estado burgués, de la instrucción pública, de la religión, del arte, de la ciencia y de todas las demás formas culturales propias de la burguesía, crítica que ya no desemboca necesariamente en una praxis revolucionaria, a lo cual, por su esencia, estaba destinada;⁽³⁷⁾ sino que más bien se puede desarrollar, y en la mayoría de los casos se

desarrolla en su práctica real, con toda clase de intentos de reforma que no trascienden fundamentalmente el terreno de la sociedad y el estado burgueses. Para darse cuenta de esto basta comparar el *Manifiesto comunista* o bien los *Estatutos* de la I Internacional, redactados por Marx en 1864, con los programas de los partidos socialistas de Europa central y occidental, y particularmente con los del partido socialdemócrata alemán en la segunda mitad del siglo XIX. Todos sabemos con cuánta severidad y con cuánto rigor se pronunciaron Marx y Engels acerca de las reivindicaciones casi únicamente *reformistas*, presentadas tanto en el plano político como en el cultural o ideológico por la socialdemocracia alemana, el partido marxista dirigente en Europa, en sus programas de Gotha (1875) y de Erfurt (1891), reivindicaciones en las cuales no se encuentra ya nada del principio revolucionario del marxismo.⁽³⁸⁾ Esta situación permitió primeramente —a fines del siglo— que el marxismo se conmoviera bajo los asaltos del revisionismo, y finalmente —a comienzos del siglo XX—, cuando señales precursoras anunciaron el retorno de conflictos importantes y de confrontaciones revolucionarias, la crisis decisiva del marxismo, que todavía continúa hoy.

Ambos procesos se presentan sólo como dos fases ulteriores necesarias de este desarrollo general ideológico-material, en quien ha concebido el desarrollo de la teoría marxista original transformado en una crítica social científica que ya no desemboca, en esencia, en cometidos revolucionarios, con un sentido materialista-dialéctico como expresión necesaria del cambio sincrónico en la práctica social de la lucha de clases del proletariado. El reformismo tiende a expresar, en una teoría coherente, el carácter reformista que en la práctica han tomado las reivindicaciones económicas de los sindicatos y la lucha política de los partidos proletarios, bajo el impulso de condiciones históricas nuevas. Por el contrario, lo que se llama marxismo ortodoxo de este período, degenerado en marxismo vulgar, aparece, en gran parte, como un producto de teóricos encerrados

en la tradición, que desean mantener la teoría de la revolución social, forma primera del marxismo, bajo el aspecto de una teoría pura, abstracta por añadidura, que no conduce a ningún imperativo práctico, y quieren repudiar como no marxista la teoría reformista que traducía el carácter real del movimiento. Y se ve muy bien por qué, en el momento mismo en que volvía el período revolucionario, los marxistas ortodoxos de la II Internacional debieron sentirse impotentes, más que los otros, frente a cuestiones como la de las relaciones entre el estado y la revolución proletaria. Los revisionistas, por lo menos, poseían una teoría acerca de la actitud del «pueblo obrero» frente al estado, aun cuando la tal teoría nada tuviera de marxista. Así, en la teoría como en la práctica, hacía tiempo que habían renunciado a la revolución social con miras a la conquista y destrucción del estado burgués y a su reemplazamiento por la dictadura del proletariado, y preconizaban en su lugar las reformas políticas, sociales y culturales dentro del marco del estado burgués. En cuanto a los ortodoxos, se contentaron, en las cuestiones concernientes a la época de transición, con remitir a los principios del marxismo. Pero por mucho que se atuvieron al abecé de la teoría marxista, no habían podido conservar verdaderamente su carácter revolucionario original. Su propio socialismo científico se había transformado inevitablemente en una cosa diferente de una teoría de la revolución social. Durante el largo período en que el marxismo se difundía lentamente, sin tener, en la práctica, labor revolucionaria alguna que cumplir, los problemas revolucionarios habían dejado de tener, a juicio de todos los marxistas —ortodoxos y revisionistas—, una existencia terrenal, hasta en la teoría. Para los reformistas, estos problemas habían desaparecido completamente, y también para los ortodoxos habían perdido ese carácter de urgencia que les dieron los autores del *Manifiesto comunista*; se hundieron más y más en un futuro lejano y, por último, enteramente trascendentes.⁽³⁰⁾ En el presente y en el «aquí», se habían acostumbrado a practicar la política que encontraba su expresión teórica en las actitudes

revisionistas, oficialmente condenadas por los congresos del partido, aunque adoptadas no menos oficialmente, por los sindicatos. A principios de siglo, cuando se delineó un nuevo período de desarrollo, la cuestión de la revolución social volvió a la orden del día en toda su amplitud y su significación concreta; el marxismo ortodoxo de la teoría pura, que representó hasta la guerra la doctrina marxista oficial de la II Internacional, fracasó entonces y se hundió completamente: sin embargo, esto no era más que la consecuencia inevitable de un deterioro interno ya antiguo.⁽⁴⁰⁾ Y es igualmente en esa época cuando vemos que se delinea, en diferentes países y sobre todo entre los marxistas rusos, el *tercer período de desarrollo*, caracterizado generalmente por sus representantes como el del restablecimiento del marxismo.

Comprender por qué esta nueva transformación de la teoría marxista se realizó, y se realiza todavía, bajo la cobertura ideológica del regreso a la doctrina auténtica del marxismo original, no es más difícil que percibir, detrás del aspecto ideológico, la verdadera significación de toda la operación. En este dominio, teóricos como Rosa Luxemburgo, en Alemania, y Lenin, en Rusia, no hicieron ni hacen en realidad otra cosa que satisfacer las exigencias prácticas del nuevo período revolucionario de la lucha de clases, desechando las tradiciones paralizantes del marxismo socialdemócrata del segundo período, que gravitan «como una pesadilla» sobre las mismas masas obreras, cuya situación social y económica, objetivamente revolucionaria, no corresponde ya, desde hace mucho tiempo, a esas doctrinas evolutivas.⁽⁴¹⁾ Lo que explica el despertar aparente de la teoría marxista original en la III Internacional es, por tanto y simplemente, el hecho de que en una nueva época revolucionaria, no sólo el movimiento revolucionario, sino también concepciones teóricas de los comunistas, que lo interpretan, han de asumir una forma expresamente revolucionaria. Esta es la razón de que hoy veamos revivir importantes partes del sistema marxista que a fines del siglo XIX parecían haber caído en el olvido.

Y esta situación permite también comprender cuál era el contexto en que la cabeza dirigente de la revolución proletaria en Rusia compuso, unos meses antes de la revolución de octubre, una obra donde él mismo declara que su tarea era «ante todo, restablecer la doctrina auténtica de Marx acerca del estado». Los propios acontecimientos habían llevado a la orden del día el problema de la dictadura del proletariado en el plano de la práctica. Cuando Lenin, en un momento decisivo, hizo lo mismo en el plano teórico, ello fue la primera señal de que se había comprendido de nuevo la relación interna que el marxismo revolucionario establece entre la teoría y la praxis.⁽⁴²⁾

Pero la renovación del problema *marxismo y filosofía* aparece igualmente como parte importante de esa gran empresa de restauración. Hemos descrito ya el lado negativo de la misma: el olvido del carácter revolucionario práctico del movimiento marxista encuentra su *expresión parcial* en el desprecio que la mayoría de los teóricos marxistas de la II Internacional manifiestan por los problemas filosóficos, y su *expresión teórica general* en el simultáneo languidecimiento del principio vivo de la dialéctica materialista, lo cual es atestiguado por el marxismo vulgar de los epígonos. Como hemos explicado ya, los mismos Marx y Engels negaron constantemente que el socialismo científico fuera una filosofía. Sin embargo, es fácil demostrar, y de ellos presentaremos pruebas irrefutables, que la oposición a la filosofía representaba para esos dialécticos revolucionarios una cosa muy distinta a lo que representaba para el marxismo vulgar que siguió. Nada habrá más ajeno a ellos que el reconocer valor a una investigación puramente científica, liberada de toda premisa y de toda posición de clase como finalmente lo hicieron un Hilferding y la mayoría de los demás marxistas de la II Internacional.⁽⁴³⁾ A esta ciencia pura de la sociedad burguesa (economía, historia, sociología, etc.), el socialismo científico bien entendido de Marx y Engels se opone aún más enérgicamente que a la filosofía, donde el movimiento revolucionario del estado llano tuvo una vez

su más alta expresión teórica.⁽⁴⁴⁾ Y de este modo podemos admirar la perspicacia de esos marxistas recientes que, ofuscados por algunas conocidas expresiones de Marx, y, sobre todo, de Engels en sus últimos escritos, concibieron su supresión de la filosofía como el remplazo de ella por un sistema de ciencias positivas abstractas y no dialécticas. La oposición real entre el socialismo científico y todas las filosofías y ciencias burguesas, reside por entero en lo siguiente: el socialismo científico es la expresión teórica de un proceso revolucionario que culminará con la supresión total de esas filosofías y de esas ciencias, al mismo tiempo que con la supresión ideológica.⁽⁴⁵⁾

Por tanto, la reasunción del problema *marxismo y filosofía* sería ya necesaria, sólo en el orden teórico, para restablecer la significación auténtica y completa de la doctrina de Marx, edulcorada y desfigurada por los epígonos. Pero igual que sucede en el problema *marxismo y estado*, es evidente que también en este caso la tarea teórica es creada por las exigencias y necesidades de la praxis revolucionaria. En el período de transición revolucionaria, cuando el proletariado, que ha conquistado ya el poder político, encara, así en lo ideológico como en lo político o económico, tareas precisas que continúan influyéndose recíprocamente, la teoría científica del marxismo ha de volver a ser —no por un simple regreso, sino por desarrollo dialéctico— lo que era para el autor del *Manifiesto comunista*; una teoría de la revolución social que encierra todos los dominios de la vida social dentro de su totalidad. Por esto, el problema que es preciso resolver de conformidad con el materialismo dialéctico no es solamente el de «actitud del estado con respecto a la revolución social, y de la revolución social con respecto al estado» (Lenin); sino también el de la actitud de la ideología con respecto a la revolución social, y de la revolución social con respecto a la ideología. Soslayando estos problemas antes de la revolución proletaria, se favorece al oportunismo y se da lugar a una crisis interna en el marxismo, como hicieron los marxistas de la II Internacional, quienes

al eludir el problema revolucionario del estado, favorecieron efectivamente el oportunismo y provocaron realmente una crisis interna en el campo marxista. Pero *después* de la conquista del poder político por el proletariado, la negativa a definirse con precisión acerca de esos problemas ideológicos de transición puede tener también consecuencias fatales en el plano de la práctica: la confusión y la división teóricas pueden entorpecer considerablemente la realización enérgica y en tiempo oportuno de las tareas que entonces se imponen en el dominio ideológico. Esta es la razón de que, en la época revolucionaria donde nos hayamos ya, sea menester formular de modo enteramente nuevo la cuestión capital de las relaciones entre la revolución proletaria y la *ideología* —que los teóricos socialdemócratas desatendieron en el mismo grado que desatendieron el problema político de la dictadura del proletariado—, y restablecer al mismo tiempo en su autenticidad la concepción dialéctica revolucionaria del marxismo original. Pero sólo lograremos dar cima a tal tarea si colocamos en primer lugar la interrogación que llevó a Marx y Engels hacia el problema de la ideología en general: ¿Qué relaciones hay entre la *filosofía* y la revolución social del proletariado? Intentaremos, basándonos en las indicaciones de los propios Marx y Engels, darle la contestación que emana de los principios de la dialéctica materialista, lo cual nos llevará seguidamente a una interrogación de mayor amplitud: ¿Qué relación mantiene el materialismo de Marx-Engels con la *ideología* en general?

¿Qué relación existe entre el socialismo científico de Marx y Engels y la filosofía? Ninguna, contesta el marxismo vulgar, y agrega que el antiguo concepto filosófico e idealista ha sido refutado y rebasado por el concepto científico y materialista del marxismo. Todas las ideas y especulaciones filosóficas serían así refutadas como lucubraciones irreales y carentes de objeto, que únicamente continuarían obsesionando los cerebros como una especie de superstición, porque la clase dominante tiene un interés muy real y muy material en que

se mantenga. ¡Que la dominación capitalista sea echada abajo, e inmediatamente se disiparán por sí mismos los últimos jirones de esas fantasmagorías!

Basta medir, como nosotros hemos intentado hacer, cuánto esta actitud científica puede tener de superficial con respecto a la filosofía, para comprender inmediatamente que tal forma de resolver el problema filosófico nada tiene en común con el espíritu del materialismo dialéctico moderno de Marx. Pertenece integralmente a la época en que Jeremías Bentham, «la teoría burguesa elevada a genio», daba en su *Enciclopedia* la siguiente explicación del término «religión»: «S.f. Representaciones supersticiosas».⁽⁴⁶⁾ Ocupa también un lugar en la atmósfera intelectual que se remonta a los siglos XVII o XVIII, si bien se encuentra todavía ampliamente difundida en nuestros días, y en la que se inspira Eugenio Dühring cuando escribe, en su filosofía, que en la sociedad futura, construida según sus instrucciones, no habrá más culto religioso, sino que un sistema de socialidad bien entendido deberá, por el contrario, *suprimir* todo el aparato de la hechicería clerical y, consiguientemente, todos los elementos esenciales de los cultos.⁽⁴⁷⁾ Nada más opuesto a esta actitud llanamente racionalista y puramente negativa frente a fenómenos ideológicos como la religión, la filosofía, etc., que la forma como el materialismo moderno o dialéctico, en su perspectiva nueva y estrictamente científica, según los términos de Marx-Engels, concibe esas formaciones espirituales. Para demostrar toda la profundidad de esta oposición, podemos decir lo siguiente: en el materialismo dialéctico moderno es esencial comprender teóricamente y tratar prácticamente las creaciones espirituales, la filosofía y cualquier otra ideología, como realidades. Con la lucha contra la realidad de la filosofía se inició la actividad revolucionaria de Marx y de Engels en el primer período; y, como demostraremos, modificaron radicalmente sus ideas acerca de la relación de la ideología filosófica con las demás en el seno de la realidad ideológica global; siempre, por lo tanto, tra-

taron todas las ideologías y la filosofía en particular como realidades verdaderas, y no como quimeras.

Cuando por la década de 1840, Marx y Engels, colocándose en un plano primeramente teórico y filosófico, iniciaron la lucha revolucionaria por la emancipación de la clase que «no está en oposición parcial con las consecuencias de la sociedad existente, sino en oposición general con sus condiciones de existencia»,⁽⁴⁸⁾ estaban convencidos de que así atacaban a uno de los elementos más importantes de este tipo de sociedad. En el editorial del número 79 de la *Kölnische Zeitung*, año 1842 Marx se expresaba ya como sigue: «La filosofía no está fuera del mundo, de igual manera que el cerebro no está fuera del hombre por la sola razón de que no está en su estómago.»⁽⁴⁹⁾ Más tarde, en la introducción de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* —trabajo del que Marx dirá quince años después, en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, que significaba el paso definitivo a su criterio materialista ulterior— se dice igualmente que «la filosofía pasada pertenece también a este mundo, del que es complemento, aunque no sea más que el complemento ideal».⁽⁵⁰⁾ Y el dialéctico Marx, en el momento que abandona la concepción idealista por la concepción materialista, afirma expresamente que el partido político práctico en Alemania, al rechazar toda filosofía, comete un error tan considerable como el partido político teórico al *no condenar* la filosofía como tal. Cree este último, en efecto, poder combatir el mundo alemán en su realidad colocándose en el concepto filosófico, es decir, sirviéndose de las exigencias que saca, o pretende sacar de la filosofía (como más tarde hará Lassalle haciéndose eco de Fichte); y así olvida que el mismo criterio filosófico pertenece a ese mundo alemán. Pero el partido político práctico, que cree consumir la negación de la filosofía «volviéndole la espalda y dedicándole algunas frases banales e irritadas», se encuentra en el fondo aprisionado entre los mismos límites; niégase igualmente «a incluir la filosofía en la realidad alemana». Así, el partido teórico cree «poder realizar (prácticamente) la filosofía sin

rebasarla (teóricamente)»; pero el partido práctico comete análogo error al querer rebasar (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente); es decir, sin concebirla como una realidad.⁽⁵¹⁾

Se ve claramente en qué sentido Marx (y también Engels, en el cual se cumplió análoga evolución en la misma época, como ambos lo reconocieron muchas veces más adelante) ha rebasado efectivamente en esta frase el criterio filosófico⁽⁵²⁾ de sus años de estudiante; pero se ve también en qué sentido conserva este rebasamiento todavía un carácter filosófico. Las razones que nos autorizan a hablar de un rebasamiento en el orden filosófico, son de tres clases diferentes: En primer lugar, el criterio teórico donde se coloca Marx en aquel entonces, está no ya en oposición parcial con las consecuencias, sino en oposición general con los principios directores de toda la filosofía alemana tal como había existido hasta entonces, de la cual, la filosofía de Hegel es y será para Marx y Engels el representante eminente. En segundo lugar, se trata, no de una oposición a la filosofía sola, que, en fin de cuentas, no es más que la cabeza o el complemento ideal del mundo existente, sino de una oposición a la totalidad de este mundo. En tercer lugar, sobre todo, esta oposición no es puramente teórica, sino simultáneamente, práctica y activa. «Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que importa, es trasformarlo.» Así se afirma categóricamente en la última de las *Tesis de Feuerbach*. Con todo, este rebasamiento del aspecto puramente filosófico conserva todavía carácter profundamente filosófico; para verlo basta imaginarse que esta ciencia nueva del proletariado, con la que Marx sustituyó la filosofía idealista burguesa, y que su orientación y sus objetivos se opone radicalmente a las filosofías anteriores, se diferencia poco de ellas, si se tiene en cuenta su naturaleza teórica. Toda la filosofía del idealismo alemán había mostrado de continuo una tendencia, *hasta en el plano teórico*, a ser cada vez más una teoría y una filosofía, como se comprende fácilmente teniendo en cuenta su relación dialéctica, expuesta más arriba,

con el movimiento revolucionario burgués, que es contemporáneo en la práctica. Esto será objeto de un trabajo ulterior. A primera vista parece como si en Hegel se hubiera invertido esta tendencia que caracteriza a todos sus predecesores —Kant, Schelling, y particularmente Fichte—; en realidad asignó a la filosofía una tarea que va más allá del dominio propiamente teórico y, en determinado sentido, es de orden práctico, tarea que, como se comprenderá, no consiste en transformar el mundo, como desea hacer Marx, sino, por el contrario, en reconciliar, valiéndose del concepto y de la comprensión (*Einsicht*), la razón, en su aspecto de espíritu consciente de sí, con la razón, en su aspecto de realidad dada.⁽⁵³⁾ Pero es insostenible la aserción de que fijándose este objetivo de alcance mundial (que hasta constituye, para el lenguaje corriente, la esencia propia de toda filosofía), la filosofía idealista alemana, desde Kant hasta Hegel, haya dejado de ser una filosofía; igualmente carece de fundamento el declarar que la teoría materialista de Marx tampoco es una teoría filosófica, con el pretexto de que la tarea que quiere cumplir no es puramente teórica, sino es a un tiempo revolucionaria y práctica. Cabe afirmar, por el contrario, que el materialismo dialéctico de Marx y de Engels, tal como se expresa en las once *Tesis sobre Feuerbach* y los escritos de la misma época, publicados o inéditos,⁽⁵⁴⁾ ha de considerarse absolutamente como una filosofía, en vista de su naturaleza teórica; o, si se quiere decir con mayor precisión: una filosofía revolucionaria que, como tal, tiene su lugar en las luchas revolucionarias que se desarrollan en el mismo momento en todas las esferas de la realidad social contra el régimen existente, y que se impone la misión de luchar efectivamente dentro de una esfera determinada de esa realidad, en la filosofía, a fin de llegar, en el instante preciso en que se realizara el rebasamiento efectivo de la propia filosofía, que es parte integrante, si bien ideal, de esa realidad. Como dijo Marx: «Ustedes no pueden rebasar la filosofía sin realizarla.»

Está comprobado así que para los revolucionarios Marx y Engels, *en el mismo momento* en que abandonaron el idealismo dialéctico de Hegel por el materialismo dialéctico, rebasar la filosofía denotaba una cosa muy diferente de un simple dejarla de la mano. Y aun cuando queremos explicarnos su actitud *ulterior* con respecto a la filosofía, es esencial tomar como punto de partida y tener constantemente presente un hecho incuestionable: Marx y Engels eran dialécticos mucho antes de volverse materialistas. En lo relativo a la significación de su materialismo, se equivoca del modo más nefasto y más irreparable quien pierda de vista que ese materialismo fue, desde un principio, histórico y dialéctico, es decir, un materialismo que tenía la mira puesta en la comprensión teórica y en el derrocamiento práctico de la totalidad de la vida histórica y social, y que siempre ha continuado siendo así, contrariamente al materialismo científico abstracto de Feuerbach y a todos los otros materialismos abstractos, burgueses o marxistas vulgares, que le siguieron o precedieron. Entonces fue posible que para Marx y Engels la filosofía se convirtiera en un elemento mucho menos importante de lo que creían era antes del proceso histórico-social, como se produjo efectivamente en el desenvolvimiento que aportaron al principio materialista. Sin embargo, para una concepción verdaderamente dialéctica y materialista de este proceso histórico, era imposible (Marx y Engels nunca llegaron hasta tal punto) que la ideología filosófica, o incluso la ideología en general, dejara de ser un elemento material en la totalidad de la realidad histórico-social, o sea, un elemento que es *menester comprender en su realidad* según una teoría materialista, y que hay que derrocar dentro de su realidad gracias a una praxis materialista.

En sus *Tesis sobre Feuerbach*, el joven Marx opone su novel materialismo, no sólo al idealismo filosófico, sino también y con idéntico vigor, a todas las formas del materialismo que le precedieron; igualmente, en *todos sus escritos posteriores*, Marx y Engels subrayaron la oposición de su materialismo dialéctico con el materialismo corriente, no dialéctico y abstracto; en particular,

comprendieron claramente la importancia considerable que tiene esa oposición en lo concerniente a la interpretación teórica de las realidades «espirituales» (ideológicas) y de la actitud práctica que frente a ellas ha de adoptarse. «Es, en efecto, mucho más fácil —declara Marx a propósito de las representaciones intelectuales en general, y del método conveniente a una verdadera historia crítica de las religiones— encontrar por análisis el origen terrestre de los conceptos nebulosos de las religiones, que poner de relieve, actuando a la inversa, cómo las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea. Este es el único método materialista, por consecuencia, científico.»⁽⁵⁵⁾ Ahora bien, una praxis revolucionaria que se limitara a la acción directa contra el origen terrenal de las concepciones nebulosas de la ideología, sin preocuparse más del derrocamiento y rebasamiento de las mismas ideologías, sería, naturalmente, tan abstracta y no dialéctica como el método teórico así descrito, que se contenta, siguiendo el ejemplo de Feuerbach, con reconducir todas las representaciones ideológicas a su origen material.

Adoptando esta actitud negativa y abstracta frente al carácter real de la ideología, el marxismo vulgar incide en el mismo error que los teóricos del proletariado, quienes, apoyándose en la idea marxista del condicionamiento económico de las relaciones jurídicas, de las formas del estado y de toda acción política, han pretendido deducir de ello que el proletariado podía y debía atenerse a la acción económica directa.⁽⁵⁶⁾ Sabido es con cuánto vigor se opuso Marx a semejantes tendencias, sobre todo en su polémica contra Proudhon, e igualmente en otras ocasiones. En cualquiera de las épocas de su vida, cada vez que encontraba una concepción de ese género (que sobrevive aún hoy día en el sindicalismo) subrayó siempre con la máxima energía que ese «desprecio trascendental» hacia el estado y la acción política es absolutamente no materialista, en consecuencia, insuficiente en el plano teórico, y no nefasto en el plano práctico.⁽⁵⁷⁾ Esta concepción dialéctica de las relaciones entre la economía y la política ha venido a

ser parte esencial de la teoría marxista, tanto que hasta el marxismo vulgar de la II Internacional, que descuidaba *in concreto* la elucidación de los problemas de la transición política revolucionaria, no podía negar, sin embargo, su existencia *in abstracto*. Entre los marxistas ortodoxos no hubo nadie para propugnar que, para el marxismo, pertenecía ya a un modo de pensar rebasado, el interés teórico y práctico para las cuestiones políticas. Se dejaba ello a los sindicalistas, los cuales jamás tuvieron la pretensión de ser marxistas ortodoxos, a pesar de que algunos se declaraban a favor de Marx. En compensación, cuando se trata de realidades ideológicas, muchos buenos marxistas adoptaban, y adoptan todavía una posición teórica y práctica enteramente comparable a la de los sindicalistas con respecto a las realidades políticas. Estos materialistas, ante la negación de la acción política por los sindicalistas, exclaman, siguiendo a Marx, que el movimiento social no excluye el movimiento político, y muchas veces subrayaron, contra el anarquismo, que incluso después de la revolución victoriosa del proletariado, y pese a todas las transformaciones que el estado burgués habrá de sufrir, la realidad política subsistirá todavía por largo tiempo; y de aquí que las mismas personas son presa de un desprecio trascendental, típicamente anarcosindicalista, cuando se les hace observar que la tarea *intelectual* que se impone en el ámbito ideológico no puede ser remplazada, o inutilizada, ni por el solo movimiento social de la lucha de clases proletaria, ni por la unión del movimiento social y político. Aun en nuestros días, la mayoría de los teóricos marxistas no conciben la realidad de estos fenómenos «intelectuales», como no sea en un sentido puramente negativo, totalmente abstracto y no dialéctico, en vez de aplicar con todo rigor a este dominio de la realidad social el solo método materialista, y, por consiguiente, científico, que recomendaban Marx y Engels. Debiera uno esforzarse por comprender, a la par que la vida social y política, la vida intelectual; a la par que el ser y el devenir sociales, en el sentido más amplio (economía, política, derecho, etc.), la conciencia social misma, en sus diversas manifestaciones, como un elemento real,

aunque ideal (o «ideológico») de la realidad histórica en su totalidad; en lugar de esto, se define la conciencia del modo más abstracto, regresando, en suma, a la metafísica dualista, como el reflejo de los procesos materialistas únicos reales, reflejo totalmente dependiente, o bien relativamente independiente, pero todavía dependiente en última instancia.⁽⁵⁸⁾

Siendo ello así, cuando se intenta reintroducir el método materialista dialéctico, el único científico, según Marx, en la comprensión y utilización de realidades *ideológicas*, esta empresa teórica choca con resistencias aun más considerables que las que se encontraron en el restablecimiento de la doctrina auténtica, materialista y dialéctica, profesada por el marxismo en lo referente a la cuestión del estado. En efecto, en lo perteneciente al estado o a la política, la simplificación del marxismo sobrevenida entre los epígonos consistía únicamente en que los más eminentes teóricos y publicistas de la II Internacional no se habían preocupado suficientemente, en lo concreto, por los importantes problemas políticos de la transición revolucionaria. Y se trata, sin embargo, de algo que ellos habían reconocido, por lo menos *in abstracto*, y que habían subrayado enérgicamente en el transcurso de sus luchas contra los anarquistas, y más tarde, contra los sindicalistas; porque dentro de la concepción materialista de la historia, no sólo la estructura económica de la sociedad, base material de todos los demás fenómenos históricos y sociales, sino también el derecho y el estado, superestructura jurídica y política, son *realidades*; y, por tanto, no pueden ser ignoradas ni dejadas de lado, como hacen los anarquistas y los sindicalistas, pues es necesario derrocarlas realmente por una revolución política. Por el contrario, muchos de los marxistas vulgares se niegan todavía hoy a reconocer, ni siquiera *in abstracto*, la realidad de las formas de conciencia y de la vida intelectual. Apoyándose en ciertas expresiones de Marx y sobre todo de Engels,⁽⁵⁹⁾ la *estructura intelectual (ideológica) de la sociedad* es presentada, al contrario, como una *realidad aparente* (*Scheinwirklichkeit*), la cual sólo existiría en los cere-

bros de los ideólogos como error, imaginación, ilusión, sin tener en parte alguna un objeto real. Esto es en todo caso valedero para todas las ideologías llamadas «superiores». Para las representaciones políticas y jurídicas, también ellas tienen carácter ideológico de irrealidad. Sin embargo, se relacionan al menos con alguna cosa real: las instituciones políticas y jurídicas que constituyen la superestructura de la sociedad considerada. Por el contrario, no habría ningún objeto real correspondiente a las representaciones ideológicas «también superiores» (las ideas religiosas, estéticas y filosóficas que los hombres elaboran). Exagerando un poco, para hacerlo más claro, este modo de juzgar, podríamos decir que existen para el mismo *tres grados de realidad*: la economía, única realidad verdadera en último análisis, despojada de todo carácter ideológico; el derecho y el estado, ya menos reales, que hasta cierto punto representan un aspecto ideológico; la ideología pura, sin objeto alguno, totalmente irreal (la «pura absurdidad»).

Para restablecer la teoría de las realidades espirituales que emana del principio materialista dialéctico, se impone, en primer lugar, puntualizar la terminología. A continuación habrá que aclarar cómo el materialista dialéctico concibe la relación entre la conciencia y su objeto.

Terminológicamente, es preciso afirmar ante todo que Marx y Engels jamás pensaron en caracterizar la conciencia social y la vida espiritual como pura ideología. Esta es solamente la conciencia invertida (*verkehrte*),^(*) en particular la que atribuye existencia autónoma a un fenómeno parcial de la vida social; por ejemplo, las representaciones jurídicas o políticas que consideran el derecho y el estado como potencias independientes cercnadas encima de la sociedad.⁽⁶⁰⁾ En el pasaje en que Marx dio las indicaciones más precisas acerca de su terminología, ⁽⁶¹⁾ se dice claramente, por el contrario: en el conjunto de relaciones materiales, como Hegel llamó a la sociedad burguesa, las relaciones sociales de producción (la estructura económica de la sociedad)

(*) *Verkehrt*: falso e invertido a la vez. (N. del T.)

forman el fundamento real, sobre el que se levanta una superestructura jurídica y política, de una parte, y a lo cual corresponden formas determinadas de la conciencia social, de otra parte. A estas formas actuales de la conciencia social, tan reales en la sociedad como el derecho y el estado, pertenecen, en primer lugar, el fetichismo de la mercancía o el valor, analizados por Marx en la *Crítica de la economía política*, así como las otras representaciones económicas que de ello se derivan. Ahora bien, la concepción Marx-Engels se caracteriza precisamente por el hecho de no presentar nunca como ideología a esta ideología económica fundamental de la sociedad burguesa. Así, de acuerdo con la terminología de Marx, únicamente las formas de conciencia jurídicas, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas pueden ser ideológicas; y no lo son necesariamente en todo caso, como veremos; sólo llegan a serlo bajo determinadas condiciones, que ya hemos indicado. Esta situación particular de las representaciones económicas señala una nueva concepción de la filosofía, concepción que diferencia el materialismo dialéctico del último período, llegado a su plena madurez, del estado todavía en desarrollo, donde se hallaba en su primera fase. En la crítica teórica y práctica que Marx y Engels hacen a la sociedad, la crítica de la filosofía ocupa el segundo lugar, acaso el tercero, el cuarto o el penúltimo. La «filosofía crítica», que para el Marx de los *Anales franco-alemanes* era todavía la tarea esencial,⁽⁶²⁾ se transformó en una crítica más radical de la sociedad, que cogía las cosas más por la raíz⁽⁶³⁾ y se basaba en la «crítica de la economía política». Marx dijo ya al principio que la crítica «podía ajustarse a cualquier forma de la conciencia teórica y práctica, y exponer, partiendo de las formas propias de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber (*als ihr Sollen*) y su objetivo final»;⁽⁶⁴⁾ observó, a continuación, que, para ser comprendidas, todas las relaciones jurídicas y políticas, así como todas las formas de la conciencia social, no debían ser consideradas por ellas mismas, ni colocadas de nuevo dentro del desarrollo general del espíritu humano (como

hacen la filosofía hegeliana y poshegeliana), puesto que tienen su *raíz* en las condiciones materiales de existencia que constituye «la base material y el esqueleto» de la organización social entera.⁽⁶⁵⁾ Por consiguiente, una crítica radical de la sociedad burguesa ya no puede detenerse, como escribió Marx en 1843,⁽⁶⁶⁾ en ninguna forma de la conciencia teórica y práctica, sino en las que hallaron su expresión científica en la economía política de la sociedad burguesa. La crítica de la economía política ocupa así el primer lugar, en la teoría y en la práctica. Sin embargo, este aspecto más profundo y radical que adquiere la crítica revolucionaria de la sociedad por Marx, no impide que continúe siendo una crítica *de toda* la sociedad burguesa y, en consecuencia, de todas sus formas de conciencia. Aunque parezca que sólo incidentalmente se ocupa de la crítica de la filosofía en su último período, Marx y Engels no la dejaron del todo de la mano; en realidad la desarrollaron de modo radical y profundo. Para convencerse de ello basta restablecer la significación plenamente revolucionaria de la crítica de la economía política en Marx, y enfrentarla a la idea errónea que hoy día se suele uno hacer de la misma. Esto permitirá también ponerla de nuevo en el sistema de la crítica marxista acerca de la sociedad, y rencontrar la relación que mantiene con la crítica de las ideologías, tales como la filosofía.

La crítica de la economía política, el elemento teórico y prácticamente más importante de la crítica social del marxismo, es tanto una crítica de las formas de la conciencia social propias de la época capitalista, como una crítica de sus relaciones materiales de producción; esto es un hecho reconocido mundialmente. Incluso la «ciencia científica» pura, libre de toda idea previa del marxismo vulgar ortodoxo, da este hecho por admitido. El conocimiento científico de las leyes económicas de una sociedad muestra simultáneamente, según Hilferding (v. *supra* pp. 99-104), «los factores que determinan la voluntad de las clases que la componen», de modo que es también una «política científica». Pero, a pesar de esta relación entre la economía y la política, la crítica mar-

xista de la economía política, como «ciencia», no tiene que cumplir más que una labor puramente teórica en la perspectiva totalmente abstracta y no dialéctica del marxismo vulgar: critica los errores de la economía política burguesa, clásica o vulgar. Por su lado, el partido político proletario utiliza los resultados de esta investigación crítico-científica para formular sus objetivos prácticos, que, en fin de cuentas, tiene la mira puesta en el derrocamiento de la estructura económica real de la sociedad capitalista, y en las relaciones materiales de producción. (En ocasiones, los resultados de este marxismo se volvieron contra el mismo partido proletario, como en los casos de Simkovitch y Paul Lensch.)

La falta principal de ese socialismo vulgar es su actitud absolutamente «no científica», para hablar en términos marxistas; se refugia en un realismo ingenuo, en virtud del cual el sentido común, ese «metafísico de la peor especie», así como la ciencia positiva ordinaria de la sociedad burguesa, separan muy netamente la conciencia de su objeto. No dudan que esta oposición, que, para la idea trascendental de la filosofía crítica⁽⁶⁷⁾ tiene ya solamente un valor relativo, ha sido completamente rebasada por la concepción dialéctica.⁽⁶⁸⁾ En el mejor de los casos, creen que algo semejante se produce en la dialéctica idealista de Hegel; precisamente en esto —piensan— consiste la mistificación que la dialéctica habría «sufrido en manos de Hegel» según Marx, pero claro está, esta mistificación sería extirpada radicalmente de la forma racional de esta dialéctica, es decir, de la dialéctica materialista de Marx. Sin embargo, la realidad es, como vamos a demostrar seguidamente, que Marx y Engels, no sólo en su primer periodo, el filosófico, sino también en el segundo, el científico y positivo, estaban muy lejos de esta concepción metafísica dualista de la relación entre la conciencia y lo real; y esto les sucedía hasta tal punto, que jamás temieron tan nefasto desprecio, e incluso lo favorecieron considerablemente con algunas de sus expresiones (que, por cierto, son bien fáciles de corregir, con centenares de otras). Pero prescindamos de toda filosofía: *la coincidencia de la con-*

ciencia y de lo real caracteriza la dialéctica materialista de Marx como una dialéctica muy diferente; consecuencia de ella es que las relaciones materiales de producción de la época capitalista sólo se constituyen en relación con las firmas bajo las cuales se reflejan en la conciencia precientífica y científica (burguesa) de esta época, y sólo gracias a ellas pueden subsistir en la realidad; *y sin esta coincidencia, jamás la crítica de la economía política habría podido llegar a ser elemento más importante de una teoría de la revolución social*. De ello se sigue, a la inversa, que los teóricos marxistas, para quienes el marxismo no era ya en su esencia una teoría de la revolución social, eran necesariamente llevados a considerar esta coincidencia de la conciencia y de lo real como inútil y, en consecuencia y finalmente, como errónea (no científica) en el plano teórico.⁽⁶⁹⁾

Al examinar los pasajes en que Marx y Engels, en las diversas fases de su actividad revolucionaria teórica y práctica, se pronunciaron acerca de la relación entre la conciencia y la realidad, tanto a nivel de la economía como en el ámbito superior de la política y de la jurisprudencia, y en el, aún más elevado, del arte, de la religión y de la filosofía, uno debe preguntarse siempre a quién se dirigen tales observaciones (raramente, sobre todo en el último período, estas observaciones dejan de tener carácter ocasional). Se encuentran en ellas, en efecto, cosas muy diversas, según que estén dirigidas contra el método idealista y especulativo de Hegel y los Hegelianos, o contra «el método ordinario, hoy día nuevamente de moda, el método esencialmente metafísico wolffiano» que otra vez había recommenzado a prepararse en el nuevo materialismo de las ciencias de la naturaleza de Büchner, Vogt y Moleschott, y de acuerdo con el cual «los economistas burgueses habían escrito —también ellos— sus grandes obras desvinculadas y sin continuación».⁽⁷⁰⁾ Únicamente tocante al primero, el método dialéctico de Hegel, sintieron Marx y Engels desde el principio necesidad de aclarar su posición. Jamás dudaron que tendrían que utilizarlo. Para ellos se reducía el problema a saber qué modificaciones debía sufrir ese

método que ya no era, como fue para Hegel, el método propio de una concepción del mundo secretamente materialista, aunque exteriormente, idealista y que, por el contrario, había de servir de órgano para una concepción expresamente materialista de la sociedad y de la historia.⁽⁷¹⁾ Hegel había ya enseñado que el método (filosófico-científico) no era una simple forma del pensamiento, indiferente al contenido a que se aplica, sino que no era otra cosa que «la construcción de la totalidad asentada en su esencia pura» (*«das Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt»*). Y hasta Marx había dicho en un escrito de juventud: «La forma carece de valor, si no es la forma del contenido.»⁽⁷²⁾ Así es que se trataba, para hablar ahora de Marx y Engels en una perspectiva lógica y metodológica, «de establecer, despojado de sus velos idealistas, el método dialéctico en la forma simple, donde llega a ser la única forma exacta del desarrollo del pensamiento».⁽⁷³⁾ Así, frente a la forma especulativa y abstracta donde Hegel dejó el método dialéctico, y bajo la cual las diversas escuelas hegelianas lo desarrollaron en un sentido aun más abstracto y formal, encontramos en Marx y Engels expresiones tan vigorosas como: todo pensamiento no es otra cosa que «el producto de la elaboración de las percepciones y de las representaciones en conceptos»; en consecuencia, todas las categorías del pensamiento, aun las más generales, no son otra cosa que «las relaciones unilaterales, abstractas, de un conjunto concreto, vivo, ya dado»; y, sin embargo, el objeto captado por el pensamiento como real «subsiste, después como antes, en su autonomía fuera de la cabeza».⁽⁷⁴⁾ A pesar de esto, Marx y Engels permanecieron siempre muy alejados de esta actitud de espíritu no dialéctico, que opone a la realidad dada inmediatamente el pensamiento, la percepción, el conocimiento y la inteligencia de esta realidad como esencias autónomas dadas también inmediatamente; se ve esto perfectamente en una frase del *Anti-Dühring* de Engels, la cual es doblemente demostrativa, porque, de acuerdo con una interpretación bastante difundida, Engels, contrariamente a su amigo Marx, más

versado en filosofía, habría dado tardamente con una concepción del mundo que tiene mucho del materialismo naturalista. Ahora bien, es precisamente en un escrito de su último período donde Engels, inmediatamente después de haber caracterizado el pensamiento y la conciencia como productos del cerebro humano, y al hombre mismo como producto de la naturaleza, denuncia claramente la concepción puramente «naturalista», que toma la conciencia, el pensamiento, «como algo dado, opuesto netamente al ser, a la naturaleza».⁽⁷⁵⁾ Según el método, no abstracto y naturalista, sino dialéctico y, por consiguiente, únicamente científico del materialismo de Marx-Engels, tanto la conciencia precientífica y extracientífica como la conciencia científica misma⁽⁷⁶⁾ ya no son autónomas frente al mundo natural y, ante todo frente al mundo histórico-social; pero están en él como un elemento real, efectivo, «aun cuando ideal y espiritual», de ese mundo. He ahí la primera diferencia específica entre la dialéctica materialista de Marx y de Engels, y la dialéctica idealista de Hegel; pues éste declaró claramente que la conciencia teórica del individuo no puede «saltar» por encima de su época y su mundo presente, pero repuso el mundo dentro de la filosofía mucho más que la filosofía dentro del mundo. La segunda diferencia entre la dialéctica hegeliana y la de Marx está muy apegada a la primera, que acabamos de exponer, «los obreros comunistas» —escribió 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, sino productos muy prácticos y muy objetivos de su propia alienación, productos que, consecuentemente, es menester suprimir de modo práctico y objetivo, al objeto de que el hombre se convierta en un ser humano, no sólo en el pensamiento y en la conciencia, sino también en su existencia como ser social». Esta frase expresa con toda claridad materialista que, en orden a las interrelaciones de todos los fenómenos reales, en el seno de la sociedad burguesa, las formas de conciencia propias de ella no pueden ser suprimidas por el pensamiento solo. Su misma supresión en el pensamiento y

en la conciencia es únicamente posible si acompaña al *derrocamiento objetivo* y práctico de las relaciones materiales de producción que estas formas encerraron hasta entonces. Esto es también valedero para las formas de conciencia sociales más elevadas, por ejemplo, para la religión, e igualmente para los niveles más medianos de la existencia y de la conciencia social, tales como la familia.⁽⁷⁷⁾ Esta consecuencia del nuevo materialismo, sugerida ya en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, encuentra su más clara expresión y su desarrollo más completo en las *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx, en 1845, escribió para su propia edificación: «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede acceder a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. En la práctica es donde el hombre ha de demostrar la verdad, es decir, la realidad, la potencia, el más acá de su pensamiento. La controversia acerca de la realidad o la no realidad del pensamiento —del pensamiento aislado de la práctica— es una cuestión puramente escolástica.» Pero al interpretar estas palabras se cometería una equivocación funesta, y no se haría otra cosa que caer de la abstracción filosófica de la pura teoría a la abstracción contraria, antifilosófica, de la praxis pura también, si se las interpretará en el sentido de que la crítica práctica ha remplazado simplemente a la crítica teórica. La solución racional de todos los misterios que «desvían la teoría en el misticismo» no reside, según el materialista dialéctico Marx, en la «praxis humana sola» sino más bien en «la praxis humana y la comprensión de esta praxis». Por consiguiente, el desgajar la dialéctica de la mistificación que sufrió en manos de Hegel y el colocarla bajo la «forma racional» de la dialéctica, materialista de Marx, significa también hacer de ella el órgano de esta actividad revolucionaria unitaria, cuya crítica es, a la vez, práctica y teórica, el órgano de un «método esencialmente crítico y revolucionario».⁽⁷⁸⁾ Ya Hegel afirmó que «lo teórico está esencialmente contenido en lo práctico». «No hay que figurarse que el hombre piensa por un lado, y quiere por el otro; que tiene el pensamiento en un bolsillo y la voluntad

en el otro, ya que esto sería una representación vacía.» Pero para Hegel la tarea práctica que ha de cumplir el concepto «en su actividad pensante» (o sea, la filosofía), no es precisamente del dominio de la actividad ordinaria «práctica, humanamente sensible» (Marx); consiste, por el contrario, en «comprender aquello que es, puesto que aquello que es, es la razón.⁽⁷⁹⁾ Por su parte, Marx concluye su investigación personal del método dialéctico, en la *Tesis XI sobre Feuerbach* con las siguientes palabras :«Lo único que han hecho los filósofos es *interpretar* el mundo de diversas maneras; pero lo que importa es *transformarlo*.» Esta frase, contrariamente a lo que se han imaginado los epígonos, no corresponde a declarar que toda la filosofía es pura quimera; se expresa en ella solamente el rechazo categórico de toda teoría, filosófica o científica, que no sea *al mismo tiempo* praxis, y praxis real, terrena, de aquí abajo, praxis humanamente sensible, y no la actividad especulativa de la idea filosófica, la cual, en fin de cuentas, no abarca nada que no sea ella misma. Crítica teórica y derrocamiento práctico, concebidos como dos acciones indisolubles, y no en no se sabe qué significación abstracta de la palabra acción, sino como la transformación concreta y real del mundo concreto y real de la sociedad burguesa. Estos dos términos expresan del modo preciso el principio del nuevo método materialista dialéctico del socialismo científico de Marx y Engels.

Hemos demostrado las consecuencias reales que emanan del principio materialista dialéctico del marxismo para la concepción de las relaciones entre la conciencia y la realidad; al propio tiempo hemos sacado a flor de tierra el carácter erróneo de todas las concepciones abstractas y no dialécticas, tan difundidas entre los marxistas vulgares de las diversas tendencias, cuando se trata de adoptar una posición teórica y práctica frente a realidades «espirituales». La frase de Marx que afirma que no son simples quimeras, sino realidades sociales «muy prácticas, muy objetivas» que, por consiguiente, «es menester suprimir de modo práctico y objetivo», no se aplica únicamente a las formas de conciencia económica en el

sentido estricto de la palabra, sino a *todas* las formas sociales de conciencia. Es el criterio del sólido sentido común burgués, que considera el pensamiento como independiente del ser y define la verdad como el acuerdo de la representación con un objeto situado fuera de ella y que «se refleja» en ella; y únicamente un criterio como éste, candorosamente metafísico, puede propugnar que si bien es cierto que las formas de conciencia económicas (las ideas económicas de la conciencia precientífica y extracientífica, y de la economía científica) tienen una significación objetiva, puesto que les corresponde una realidad (la realidad de las relaciones materiales de producción que ellas abrazan), todas las representaciones superiores no serían, de suyo, más que lucubraciones sin objeto, destinadas a disolverse —una vez derrocada la estructura económica de la sociedad y suprimida la superestructura jurídica y política— en la nada que, por lo demás, siempre fueron. Las representaciones económicas sólo conservan en apariencia, con respecto a las relaciones materiales de producción de la sociedad burguesa, la relación de la imagen con el objeto que ella refleja; en realidad, su relación es la de una parte bien determinada de un todo con otra parte de este todo. La economía burguesa, como las relaciones materiales de producción, pertenecen al todo de la sociedad burguesa. Pertenecen igualmente a ella las representaciones jurídicas y políticas, y sus objetos aparentes, que los juristas y políticos burgueses, esos «ideólogos de la propiedad privada» (Marx), toman, en su perspectiva ideológica invertida (*verkehrt*), por esencias autónomas. Finalmente, pertenecen también a este conjunto las ideologías de un nivel superior; el arte, la religión y la filosofía de la sociedad burguesa. Aunque ya no distingamos qué objeto pudieran reflejar, bien o mal, estas últimas, hemos comprendido, de otra parte, que las representaciones económicas, políticas y jurídicas tampoco poseen ya un objeto particular, y subsisten independiente y aisladamente de los otros fenómenos de la sociedad burguesa; oponerles tales objetos sería colocarse en el punto de vista burgués, abstracto e ideológico.

Expresan también, a su particular manera, el todo de la sociedad burguesa. Como lo hacen igualmente el arte, la religión y la filosofía. Constituyen, en conjunto, la *estructura espiritual* de la sociedad burguesa, que corresponde a su estructura económica, del mismo modo que por encima de esta estructura económica se eleva la superestructura jurídica y política de esta sociedad. La crítica social revolucionaria del socialismo científico, materialista y dialéctico, que abarca la totalidad de la realidad social, debe criticarlas a todas en teoría y derrocarlas en la práctica, por la misma razón que ha de proceder así con la estructura económica, jurídica y política de la sociedad, y, al propio tiempo, con la sociedad misma.⁽⁸⁰⁾ De igual modo que la acción económica de la clase revolucionaria no hace que la acción política sea inútil, la acción económica y política juntas no hacen que la acción espiritual sea inútil; ésta, al contrario, debe ser llevada hasta su término, en la teoría y en la práctica, como crítica científica revolucionaria y trabajo de agitación que precede a la toma del poder por el proletariado, y como trabajo científico de organización, y dictadura ideológica después de esa toma del poder. Y lo que es válido, en general, para la acción ideológica contra las formas de conciencia propias de la sociedad burguesa que conocemos, es aun más válido para la acción filosófica en particular. La conciencia burguesa, que necesariamente se considera independiente frente al mundo, como filosofía crítica pura y ciencia imparcial, a imagen del estado y del derecho burgueses, que parecen hallarse en plena independencia por encima de la sociedad, ha de ser igualmente combatida en el plano filosófico por la dialéctica materialista revolucionaria, la filosofía de la clase proletaria; combatida hasta que al final de esta lucha resulte totalmente vencida y suprimida en el plano teórico, al mismo tiempo que la sociedad entera, tal como haya existido hasta entonces, con sus bases económicas, sea totalmente derrocada en el plano de la práctica. «No se puede rebasar la filosofía sin realizarla.»

1) Así Kuno Fischer, en su *Historia de la filosofía moderna*, en nueve tomos, consagra, en los dos tomos que tratan de la filosofía de Hegel, una página al «socialismo de estado» (el de Bismarck) y al «comunismo», cuyos fundadores son, según él, Fernando Lassalle y, por otra parte, Carlos Marx, a quien despacha en dos líneas. A Federico Engels lo cita solamente con el fin de servirse de él como instrumento para denigrar indirectamente a los colegas especialistas. En el *Compendio de la historia de la filosofía desde principios del siglo XIX hasta nuestros días*, de Uberweg-Heintze (11ª edición, 1916), dos páginas (208-209) tratan de la vida y de la doctrina de Marx-Engels, y en unas pocas líneas se menciona, por lo demás, como doctrina significativa para la historia de la filosofía, la concepción materialista de la historia, definida «como la trasposición exacta de la concepción idealista» de Hegel. En su *Historia del materialismo*, F. A. Lange sólo se acuerda de Marx en algunas notas históricas, en las que lo califica como el más completo especialista vivo de la historia de la economía política, sin hacer caso de los teóricos Marx y Engels. La posición que describimos caracteriza hasta las monografías que tienen por objeto el contenido «filosófico» del marxismo. Véase, por ejemplo, *Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung*, («Las premisas filosóficas de la concepción materialista de la historia»), de Benno Erdmann.

2) Son las mismas palabras de Engels en la última frase, muy conocida de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888); pero expresiones semejantes se encuentran en casi todas las obras de Marx y de Engels en sus diversos períodos. Véase por ejemplo, las últimas palabras del prefacio de Engels a la primera edición de su *Socialismo utópico y socialismo científico*.

3) Véase sobre todo la polémica del *Manifiesto comunista* de 1847-1848 contra el socialismo alemán o socialismo «verdadero» y el comienzo de un artículo acerca del socialismo alemán que Engels publicó en el *Almanach du Parti Ouvrier pour 1892*. En él, en pleno acuerdo, al parecer, con la historia burguesa de la filosofía, Engels caracteriza esta tendencia del socialismo alemán anterior a las jornadas de marzo, «que el nombre de Marx dominó desde el primer momento», como «un movimiento teórico surgido de las ruinas de la filosofía de Hegel», y opone sin ambages los exfilósofos, defensores de esta tendencia, a los «obreros», la segunda de las dos tendencias que, al presentarse, se fundirán en 1848 y producirán el comunismo alemán.

4) *Ludwig Feuerbach, Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo II, pp. 388.

5) *Neue Zeit*, 28, p. 686. Se encuentran también expresiones semejantes en el capítulo de la *Ideología alemana* de la biografía de Marx por Franz Mehring, pp. 116-117. Si se comparan estos pasajes con las partes correspondientes de la biografía de Engels por Gustav Mayer (1920), pp. 234-261, se percibe hasta qué grado desconocía Mehring el significado de la obra filosófica de Marx-Engels, la publicación de la cual es aún incompleta, lamentablemente, en nuestros días.

6) Se cuenta de ello un ejemplo muy interesante en un pequeño conflicto cuyas huellas se encuentran en la *Neue Zeit* 26/1 (1907-1908), pp. 695-898. En ocasión de un artículo de Bogdanov acerca de *Ernst Mach y la revolución*, la redacción (Karl Kautski) publicó al mismo tiempo un aviso, en el que el traductor anónimo de la disertación se consideraba obligado a amonestar a la socialdemocracia rusa, porque «las divergencias tácticas muy graves» entre bolcheviques y mencheviques se «agravaban» en Rusia por «una cuestión que, a nuestro entender, es absolutamente independiente de ello, la de saber si en el aspecto gnoseológico, el marxismo concuerda con Spinoza y Holbach o bien con Mach y Avenarius». Por el contrario, la redacción del órgano bolchevique ruso *El Proletario* (Lenin) considera necesario declarar que «esta querella filosófica no constituye en realidad una cuestión de fracción y, a juicio de la redacción, no puede llegar a constituirse». Se sabe, sin embargo, que el autor de esa desmentida formal, el gran táctico Lenin, publicó en el mismo año 1908, en ruso, su obra filosófica *Materialismo y empiriocriticismo*.

7) Veían en ello una laguna de la teoría marxista y no, como los marxistas «ortodoxos», una superioridad del socialismo, que, partiendo de la filosofía, se había desarrollado en una ciencia; no obstante, al mismo tiempo se esforzaban por salvar el resto de la teoría socialista, ya en parte o por completo. En su empeño, adoptaban de entrada, en la querella entre ciencias burguesas y proletarias, el criterio del adversario burgués, y lo único que procuraban era eludir tanto tiempo como fuera posible, las consecuencias aún remotas, pero inevitables. Cuando, después de 1914, tras los acontecimientos del período de guerra y de crisis, ya no fue posible continuar soslayando la cuestión de la revolución proletaria, todas las variedades del socialismo filosofante enseñaron, con toda la claridad que era de desear, su verdadero rostro. Los socialistas filósofos abiertamente antimarxistas o no marxistas, como Bernstein o Koigen, y también la mayor parte de los marxistas filósofos (seguidores de Kant, Dietzgen, Mach) demostraron más tarde, con sus hechos y sus manifestaciones, que no solamente su filosofía, sino también su teoría

y su praxis políticas, necesariamente ligadas a la primera, aún no se habían liberado realmente del criterio de la sociedad burguesa. No es preciso extenderse en lo relativo al carácter reformista burgués del marxismo kantiano, puesto que es indubitable. Lenin, en su explicación con el empiriocriticismo, señaló ya en 1908 el camino en que el marxismo de Mach colocaría a sus partidarios (y colocó ya a los más de ellos). En cuanto al marxismo a la Dietzgen, ya ha llegado en parte al mismo camino, como informa un folleto de Dietzgen hijo (1923): este «neomarxista» algo ingenuo no se contenta con felicitar a su «fiador» (*Eideshelfer*) Kautski por haber abandonado la mayor parte de las ideas del «marxismo antiguo»; lamenta, además, que conserve todavía algunos residuos de ellas, después de haber modificado sus concepciones acerca de tantos puntos (p. 2). Mas es el ejemplo de David Koigen el que mejor denota cuán certero era el instinto político de Franz Mehring, cuando, frente a tales lucubraciones filosóficas, prefería renunciar a toda filosofía. Para convencerse de ello, basta releer la crítica tan circunspecta que hizo Mehring de la obra con que Koigen debutó como aprendiz-filósofo (*Neo-Marxismus, Neue Zeit*, 20/1, p. 385 y ss. y *Marx-Engels Nachlas* II, 348), y seguidamente recordar la rapidez con que este filósofo se trasformó más tarde, primeramente en un «socialista cultural» antimarxista de lo más insípido, patrocinado por Bernstein, (1903) y, finalmente, en un romántico reaccionario de lo más confuso (respecto a esta última fase, véase, por ejemplo el artículo de Koigen en la *Zeitschrift für Politik*, 1922,

8) Engels, *Anti-Dühring*, p. 15 (Prefacio de la segunda edición de 1885). Véanse también las declaraciones análogas de Marx al final de la apostilla de la segunda edición de *El capital* (1873), Ediciones Venceremos, La Habana, p. 22.

9) El mejor ejemplo lo proporcionan las siguientes declaraciones de E. von Sydow en su libro *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* («El pensamiento del Estado ideal en la filosofía idealista de Kant a Hegel»), (1914, pp. 2-3): «De este modo (en el idealismo alemán que «localiza» la historia y hace que una «cadena de hechos» pase a ser «serie de conceptos»), la idea del ideal, integrada en la historia (historisiert), pierde su fuerza explosiva. Si el ideal es una necesidad lógico-histórica, todo esfuerzo para alcanzarlo es prematuro e inútil. Esta elaboración del concepto del ideal fue mérito de los idealistas absolutos. A ellos hay que agradecer el que nuestro orden social y económico prometa reinar todavía largo tiempo. Mientras que las clases dirigentes se liberaban de la fantasmagoría histórica del idealismo y encontraban a menudo, junto con la voluntad de acción, el valor de actuar, el proletariado, por su parte, continúa teniendo fe en el rechazo materia-

lizado de la concepción idealista; y es deseable que esta situación satisfactoria se prolongue todavía por mucho tiempo. El mérito principal de este trabajo, como en todas las otras cuestiones de principios, corresponde a Fichte», etc. En una nota, Sydow subraya expresamente, por lo demás, que se podría "invocar este hecho contra todos los que, más o menos abiertamente, afirman que la filosofía carece de importancia política».

10) Véase Marx, *El 18 brumario*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo I, pp. 276 (acerca de la relación de una clase con su representación ideológica en general); véase, además, Engels, *Feuerbach*, op. cit, tomo II, (acerca de la filosofía). Podemos referirnos aquí una vez más a la observación de Marx en su tesis de doctorado donde se opone en general a que se intente explicar los errores cometidos por un filósofo «comprometiendo su conciencia particular», en lugar de construir objetivamente «la forma esencial de su conciencia, elevarla a estructura y significación determinadas, y con esto, rebasarla al propio tiempo (*Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, t. I, p. 75).

11) Véase Marx, *El capital*, ediciones Venceremos, La Habana, p. 915 donde Marx (¡a propósito de la historia de las religiones!) considera el método de que hablamos «el único materialista y, en consecuencia, científico». Más adelante daremos más detalles sobre este punto.

12) Hegel, *Werke*, «Obras» XV, p. 485.

13) Digamos de pasada que en los escritos del propio Kant, el término revolucionario, que emplea preferentemente en el dominio del pensamiento puro, tiene un significado mucho más concreto (*real*) que para los kantianos burgueses de hoy día. Basta remitirlos a las muchas declaraciones de Kant (en *Conflicto de las facultades* y en otros lugares) acerca del hecho real de la revolución: «Esta revolución de un pueblo espiritual, a la que asistimos en nuestros días —declara—, despierta en el alma de todos los espectadores (que no se hallan envueltos en ella) una simpatía que raya en el entusiasmo». «Tal fenómeno en la historia de la humanidad, no, se olvida nunca». «Este acontecimiento es demasiado grande, toca de demasiado cerca los intereses de la humanidad y por su influencia está muy extendido en las partes del mundo, para que, a la primera ocasión favorable, no lo recuerden los pueblos y no repitan una tentativa de esta clase». Estas declaraciones de Kant y otras análogas se hallan reunidas en el volumen I de *Politischen Literatur der Deutschen im 18 Jahrh.* («Literatura política alemana en el siglo 18») publicado por Geismar en las ediciones Wigand en 1847 (!), p. 121 y ss.

14) Se sabe, por lo demás, que Marx hizo suya y desarrolló concientemente esta interpretación de Hegel del modo como franceses y alemanes se repartieron los papeles en la revolución burguesa. Véanse al efecto todos los escritos de su primer período (*Nachlassausgabe* I de Mehring), donde se encuentran expresiones como éstas: «En política, los alemanes pensaron lo que los otros pueblos hicieron»; «Alemania sólo siguió a los pueblos modernos en su desarrollo con la actividad abstracta del pensamiento», y, consiguientemente, el destino de los alemanes en el mundo real fue finalmente: «haber participado en la restauración de los pueblos modernos, sin participar en sus revoluciones» (todas estas expresiones son sacadas de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la religión*, editora política, La Habana, 1963, pp. 37-51).

15) Prefacio de la *Rechtsphilosophie*, (Filosofía del Derecho), Éditions Meiner, p. 15.

16) Véase la conocida frase del *Manifiesto comunista*, donde la idea de Hegel acerca de la relación dialéctica entre filosofía y realidad es despojada de la forma todavía mistificada que él le dio (la filosofía es «el pensamiento de su época») y formulada racionalmente: «Las concepciones teóricas de los comunistas no hacen más que expresar, en términos generales, las condiciones reales de una lucha de clases que existe, de un movimiento histórico que se desarrolla a nuestra vista» (*Manifiesto*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo I, p. 35).

17) «Producto del estallido de la filosofía de Hegel» (es la concepción dominante); derrumbamiento titánico del idealismo alemán (*Plenge*); una «visión del mundo (*Weltanschauung*) que arraiga en la negación del valor» (*Schulze-Gävernitz*). Lo que demuestra el absurdo característico de esta concepción del marxismo, es que precisamente los elementos del sistema marxista, que para ella son el hecho del espíritu maligno del marxismo precipitado del cielo del idealismo alemán a los abismos del materialismo, se hallaban ya presentes, en general, en los sistemas de la filosofía idealista burguesa, y Marx las adoptó sin modificarlas sensiblemente: por ejemplo, la idea del mal necesario para el desarrollo de la especie humana (Kant, Hegel); la idea de la correspondencia necesaria entre el acrecentamiento de la riqueza y el de la pobreza en la sociedad burguesa (véase Hegel, *La filosofía del derecho*, (243, 244 y 245). Se trata, por consiguiente, de las formas bajo las cuales la clase burguesa, en el apogeo de su desarrollo, captó en cierta forma, los antagonismos de clase que en sí ocultaba. Ese antagonismo de clases, que la conciencia burguesa había llevado hasta el absoluto y,

consecuentemente, convertido en *insoluble*, tanto en la teoría como en la práctica, es captada por Marx —y en ello reside el progreso realizado por él—, pero no como natural y absoluto, sino como histórico y relativo y, por consiguiente, *superable*, en la práctica y en la teoría, en una forma superior de la organización social. Estos filósofos burgueses conciben, pues, todavía el marxismo dentro de la estrechez de una forma burguesa, negativa y falsa.

18) Véase Engels, *Anti-Dühring*, p. 15. En cuanto al hecho de que la filosofía clásica alemana no ha sido la única fuente del socialismo científico, ni siquiera en el plano teórico, véase la nota agregada por Engels al prólogo de la primera edición de *Socialismo utópico y socialismo científico*. Véanse también sus observaciones a propósito del fragmento de Fourier *Über den Handel* (Nachlas, II, p. 407 y ss.).

19) De ese año datan igualmente las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, a las que más adelante nos referiremos de nuevo. Por otra parte, Marx y Engels liquidaron en aquel momento su conciencia filosófica «de otros tiempos», mediante una crítica de la filosofía poshegeliana en su totalidad (*La ideología alemana*). (Véase lo que Marx dice al respecto en el prefacio de la *Crítica de la economía política* de 1859.) Por consiguiente la polémica acerca de cuestiones filosóficas a que se lanzan Marx y Engels no tiene más objeto que esclarecer a sus adversarios o refutarlos (Proudhon, Lassalle, Dühring, por ejemplo), y no es ya una «edificación personal».

20) Véase, por el momento, el pasaje del *Manifiesto comunista* que aquí se contempla (*Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, tomo I, p. 41). «No cabe duda —podrá argumentarse— de que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas y jurídicas, etc., se modificaron en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía y el derecho se mantuvieron en medio de esos cambios. Por otra parte, hay verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc. que son comunes a todos los regímenes sociales. Ahora bien, el comunismo suprime las verdades eternas; suprime la religión, la moral, en lugar de darles una forma nueva. Así obstaculiza toda la evolución histórica hasta entonces conocida. ¿A qué se reduce esta acusación? La historia de toda la sociedad hasta nuestros días se ha desarrollado en medio de antagonismos de clases, que tomaron formas diferentes, según las épocas. Por tanto, cualquiera que haya sido la forma de estos antagonismos un hecho es común a todos los siglos pasados: la explotación de una parte de la sociedad por la otra parte. No es, pues, sorprendente, que la conciencia social de todas las épocas, pese a todas las diversidades y todas las divergencias, evoluciona revis-

tiendo determinadas formas comunes. *Estas formas de conciencia sólo desaparecerán completamente con la completa desaparición del antagonismo de las clases.* La revolución comunista es la más radical de las rupturas con el sistema de propiedad tradicional; no es de extrañar que en el decurso de su desarrollo asistamos al abandono más radical de las ideas tradicionales». En consecuencia, el marxismo sostiene con la filosofía, la religión, etc. la misma relación que con la ideología económica de la sociedad burguesa, el fetichismo de la mercancía o el valor. Véase al respecto *El capital*, ediciones Venceremos, La Habana, y las *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en lenguas extranjeras, tomo II, pp. 10-38.

21) Véanse las *Glosas marginales de Marx (ibidem)*. Las expresiones que citamos se encuentran en p. 10-38 de las ediciones en lenguas extranjeras de las obras de Carlos Marx y Federico Engels, tomo II.

22) Véase, por ejemplo, la observación de Engels (*formulada de modo pasablemente ideológico*) en el *Feuerbach*, op. cit., tomo II, pp. 385: «Con Hegel termina, de modo general, la filosofía; de una parte, porque, en su sistema, resume de la manera más grandiosa todo su desarrollo, y de otra parte, es quien nos señala, aunque sea inconcientemente, el camino que conduce, fuera de este laberinto de los sistemas, al verdadero conocimiento positivo del mundo».

23) Hay, efectivamente, teóricos burgueses e incluso marxistas (del marxismo vulgar) que se imaginan que cuando los comunistas marxistas reclaman la supresión del *estado* (en lugar de solamente combatir ciertas formas históricas del mismo), es preciso interpretarlo, en realidad, en esa significación puramente terminológica.

24) Véase sobre todo el *Anti-Dühring*, p. 35, y el *Feuerbach*, op. cit., tomo II, pp. 377-425. Citamos estas dos declaraciones totalmente concordantes en la forma que les da el *Anti-Dühring*: «En los dos casos (en lo concerniente a la historia y la naturaleza) es (el materialismo moderno) esencialmente dialéctico, y hace inútil una filosofía que se colocaría por encima de las otras ciencias. Desde el momento en que toda ciencia especial es invitada a darse cuenta exacta del lugar que ocupa en el eslabonamiento general se convierte en superflua. De cuanto constituyó la filosofía hasta nuestros días, la única parte que podía subsistir independientemente, es la teoría del pensamiento y de las leyes: la lógica formal y la dialéctica. Todo el resto pertenece actualmente a la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia».

25) Claro es que las declaraciones de Engels que acabamos de citar, no contienen otra cosa —tal como se presentan— que un cambio de denominación de esa clase. Pues, en el fondo, no se distingue diferencia alguna entre lo que Engels desarrolla aquí como la pretendida consecuencia de la dialéctica marxista o materialista y, de otra parte, lo que resulta de la dialéctica idealista de Hegel, o sea, aquello que él mismo había presentado como una consecuencia de su interpretación idealista dialéctica. Hegel deja también a las ciencias especiales la labor de darse cuenta exacta del lugar que ocupan en el eslabonamiento general, y continúa diciendo (en sustancia) lo siguiente: Por tanto, toda ciencia verdadera se convierte necesariamente en filosófica. Lo que de ello resulta es, según la terminología, exactamente lo contrario de la transformación de la filosofía en ciencia, anunciada por Engels. Mas, en realidad, ambos quieren decir la misma cosa. Los dos quieren suprimir la oposición entre las ciencias especiales y la filosofía que está encima de ellas. Hegel lo expresa elevando las ciencias particulares al nivel de la filosofía, mientras que Engels, a la inversa, disuelve la fisiología en las ciencias particulares. En ambos casos se llega al mismo resultado: las ciencias especiales dejan de ser ciencias particulares y al propio tiempo, la filosofía deja de ser una ciencia particular, superior a las ciencias especiales. A pesar de esto, hay, detrás de esa diferencia hegeliana-engelsiana puramente terminológica en apariencia, algo más profundo, como veremos más adelante; es mucho menos visible en esas frases de Engels y, en general, en sus escritos tardíos, que en lo que Marx escribió anteriormente solo o con Engels. Es ya importante comprobar que Engels aun cuando reconoce el valor de la «ciencia positiva», quiere al mismo tiempo que subsista «de modo independiente» un dominio preciso y limitado de «todo lo que ha constituido la filosofía hasta nuestros días» (la teoría del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica). ¡El problema decisivo es sin duda saber lo que significaba para Marx-Engels el concepto de ciencia positiva en general!

26) ¡Volveremos más adelante sobre este hecho inquietante de que buenos materialistas hayan pasado muy cerca de una interpretación tan perfectamente ideológica! La misma susomentada observación de Engels maduro, nota 23, puede interpretarse como si tuviera el siguiente sentido: en el plano intelectual, la filosofía ha sido ya rebasada y suprimida, primero inconscientemente por el mismo Hegel, y a seguidas conscientemente, por el descubrimiento del principio materialista, por lo menos en lo esencial. Veremos sin embargo, que la interpretación del verdadero sentido de la doctrina de Marx-Engels, que parece indicar la forma de expresarse de Engels no es exacta en absoluto.

27) Capítulo VI: «El envilecimiento del marxismo por los oportunistas».

28) En cuanto a la forma que desde el principio tomó el enfrentamiento de estas teorías durante la guerra mundial, véase Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale* («el Marxismo, la guerra y la Internacional»); la obra de Kautski contra Renner, *Kriegssozialismus* («Socialismo de guerra») en los *Wiener Marx-Studien* IV/I; la polémica de Lenin con Renner, Kautski, etc. en *El estado y la revolución* y *Contra la corriente*.

29) Véase, por ejemplo Kautski, *Drei Krisen des Marxismus* («Tres crisis del marxismo»), en la *Neue Zeit* 21/1, 1903, p. 723 y ss.

30) El que comience a leer los escritos de Lenin sin un conocimiento profundo de la situación teórica y práctica, puede ser llevado a creer que efectivamente, Lenin se apropió una concepción ideológica, psicológica y moralista tan burguesa, la cual deducirá de la forma acerba y personal con que este autor (¡aquí también discípulo fiel de Marx!) conduce su polémica contra el «marxismo vulgar», y al ver con cuánta exactitud y cuánta precisión filosófica trata los textos de Marx. Pero un examen más atento denota que Lenin jamás tuvo en consideración el factor personal como explicativo de la evolución que durante decenios se registró en escala internacional, y que vio, durante toda la segunda mitad del siglo XIX, cómo la doctrina marxista se empobrecía y degeneraba en marxismo vulgar. Pero él, al contrario, sólo utiliza este tipo de razones para explicar ciertos fenómenos históricos determinados, en el último período anterior a la guerra mundial, en los que se anunciaba ya la crisis social y política. De hecho, sería cometer un grave error acerca del marxismo, afirmar que el azar y las cualidades de individuos particulares no desempeñan para él, papel alguno en la historia mundial, ni tampoco en los fenómenos históricos particulares. Véase la conocida carta de Marx a Kugelman de 17 de abril de 1871, y, en *La introducción a la crítica de la economía política*, la observación general acerca de la «justificación del azar», que se encuentra en el penúltimo capítulo aforístico, Éditions de la Pléiade, p. 265.) Por el contrario, de acuerdo con la doctrina marxista el factor personal debe evidentemente invocarse tanto menos, cuanto más se extienda en el espacio y el tiempo el fenómeno histórico que se ha de explicar. Y así, de modo verdaderamente «materialista», procede Lenin en todos sus escritos de lo cual es fácil convencerse. El prólogo y la primera página de *El estado y la revolución* denotan inmediatamente que él ya no considera el «restablecimiento» ideológico de la auténtica doctrina de Marx como el objetivo real de sus trabajos teóricos.

31) Mas, históricamente, *Las luchas de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, cronológicamente posteriores, todavía pertenecen a esta fase de desarrollo.

32) *Briefwechsel* («Correspondencia»), III, p. 191. Es significativo que Kautski haya descuidado este pasaje, muy importante para la comprensión del *Manifiesto inaugural*, en su prólogo de edición que de este texto hizo en 1922, donde cita textualmente largos extractos de esa carta; esto le permite oponer el tono retenido del *Manifiesto inaugural* de 1864 al fogoso estilo del *Manifiesto* de 1847-1848, y a los «agentes ilegales de la III Internacional».

33) En el último párrafo del capítulo de *El capital* referente a la jornada de trabajo, hay otros buenos ejemplos como los siguientes: «Para defenderse de “la serpiente de sus tormentos”, es menester que los obreros formen una sola cabeza y un solo corazón, que por presión de clase arranquen al estado una ley», etc. Véase también el conocido pasaje donde vuelve sobre esta idea (L. III, 2ª parte). Y cien otros pasajes más de *El capital*, que nos ahorran tener que referirnos a los escritos ulteriores de Marx, francamente revolucionarios, como el *Mensaje del Consejo General* sobre el levantamiento de la comuna (en *La guerra civil en Francia* de 1871).

34) Aquellos que hasta 1914 ó 1918, al leer estas líneas con ojos de proletarios, hayan podido creer que Hilferding y los otros marxistas ortodoxos que sostienen cosas semejantes, elevaban esta pretensión a la validez objetiva (es decir, superior a la posición de clase) de sus proposiciones, únicamente por razones prácticas y tácticas, en interés del proletariado tuvieron más tarde ocasión de medir su error, también en el plano práctico. El ejemplo de marxistas como Paul Lensch les demuestra que esta especie de «ciencia científica» (!) puede también utilizarse «perfectamente» contra el socialismo. Observemos de pasada que Simkovitch, el crítico burgués de Marx, ha seguido la distinción de Hilferding entre marxismo y socialismo (que nosotros criticamos), hasta sus más absurdas consecuencias, en su libro *Marxismus gegen Sozialismus* («Marxismo contra Socialismo»), original e interesante por esta razón. M. Rubinov hizo un detallado estudio de esa obra (*Marx' Prophezeiungen im Lichte der modernen Statistik*) («Las profecías de Marx a la luz de la estadística moderna»), en *Grünbergs Archiv*, VI, pp. 129-156.

35) Véase *Crítica del juicio*, p. 201 (Editions Vrin). Kant califica también a este respecto tal máxima de «hilo conductor para el estudio de la naturaleza», del mismo modo que Marx, en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, califica las

proposiciones que forman el fondo de su concepción materialista de la historia, de «hilo conductor» que ha sacado de sus estudios filosóficos y científicos para su trabajo ulterior. Se podría decir, por tanto, que el mismo Marx ha enunciado su principio materialista como un simple hilo conductor para el estudio de la sociedad, en el sentido de la filosofía crítica de Kant. Y se podrían evocar aquí, además, todas las declaraciones en que Marx se defiende de la acusación que le hacen sus críticos de haber erigido con su *Crítica de la economía política*, no se sabe qué construcciones *a priori* o bien una teoría general, que tendría, por así decir, un valor suprahistórico y se inspiraría en la historia de la filosofía. (Véase la apostilla de la segunda edición alemana de *El capital*, fechada en 1873, y la conocida carta de Marx a Mijailovski de 1877.) Ya expuse el año pasado, en mi obra *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* («Puntos centrales de la concepción materialista de la historia»), (Berlín, 1922) por qué no se agota el sentido del principio materialista establecido por Marx, tomándolo como un principio simplemente heurístico (véanse sobre todo pp. 16 y ss., y los dos primeros suplementos).

36) Véanse en mis *Kernpunkten*, el prólogo y las declaraciones dirigidas contra Ludwig Woltman, pp. 18 y ss. En los escritos de ciertos teóricos marxistas modernos, quienes por la práctica política pertenecen al comunismo revolucionario, se encuentra también una fuerte tendencia a identificar la concepción marxista con una «sociología general». Véase Bujarin, *Theorie des historischen Materialismus* («Teoría del materialismo histórico»), pp. 7-8, y Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, (La ciencia de la sociedad burguesa), p. 50 (ambos publicados en 1922).

37) Véase Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel (Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la religión*, editora política, La Habana, 1963, pp. 37-51, donde Marx declara que la crítica del estado moderno de la realidad que el mismo sostiene y de toda la conciencia política y jurídica alemana, tal como nosotros la conocemos, ha de desembocar en la praxis, y en una «praxis a la altura de los principios», es decir, en la revolución: no en una «revolución parcial, simplemente política», sino la revolución del proletariado, que emancipará no solamente al hombre político, sino al hombre social entero.

38) Véanse en mi edición de las *Glosas marginales* (Berlín, 1922), las declaraciones reunidas de Marx y Engels acerca del Programa de Gotha, y también, de Engels, *Crítica del programa de Erfurt* (*Neue Zeit*, 21/1, pp. 5 y ss., Editions Sociales, pp. 17 y 77).

39) Véase la frase de Kautski, en su polémica contra Bernstein *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* («Bernstein y el programa socialdemócrata»), p. 172, criticada por Lenin en 1917 en *El estado y la revolución*: «Podemos confiar tranquilamente al porvenir el cuidado de resolver el problema de la dictadura proletaria.»

40) Véase la «variación» que en la doctrina marxista de la dictadura introdujo Kautski en su primera obra, *Die Proletarische Revolution und ihr Programm* («La revolución proletaria y su programa») (1922, p. 196):

«En su célebre artículo sobre la crítica del programa del partido socialdemócrata, dice Marx: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se extiende el período de transformación revolucionaria de una en otra. Corresponde igualmente un período de transición política, durante la cual el estado no puede tener otra forma que la dictadura revolucionaria del proletariado.» Con lo que la experiencia de los últimos años nos enseña acerca del problema de gobierno, podemos hoy día modificar esta frase de la forma siguiente: «Entre la época del estado puramente burgués y la del estado puramente proletario, se extiende un período de transformación de uno en otro. Corresponde igualmente un período de transformación política, durante el cual el gobierno será regularmente una especie de gobierno de coalición.»

41) Véase Marx, *El 18 brumario*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo I, p. 250.

42) Esta relación dialéctica que hay en Lenin, entre el teórico y el práctico es particularmente visible en la apostilla de *El estado y la revolución* escrita en Petrogrado el 30 de noviembre de 1917: «La redacción de la segunda parte de este opúsculo («La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917»), me veré sin duda obligado a dejarla para mucho más adelante. Es más agradable y más útil hacer la experiencia de una revolución que escribir de ella.»

43) Véase por el momento lo que declara Marx en *Miseria de la filosofía* (Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 121), a propósito de las relaciones de los teóricos de la clase proletaria, los socialistas y los comunistas, con las diversas escuelas de economistas, que son los representantes científicos de la burguesía, y lo que declara acerca del carácter del socialismo y del comunismo científico materialista, por oposición con el socialismo utópico y doctrinario: «Desde este momento, la ciencia producida por el movimiento histórico, y al asociarse a él en

pleno conocimiento de causa, ha cesado de ser doctrinaria, se ha vuelto revolucionaria.»

44) Véanse mis *Kernspunkte* («Puntos centrales»), pp. 7 y ss.

45) Demostraremos más adelante que la expresión «ciencia positiva» no tiene, en Marx y Engels, otra significación que ésta. Permitamos, por el momento, que un especialista burgués de Marx señale a los marxistas que se adhirieron a la interpretación que indicamos, su error catastrófico. El sueco Sven Helander ha publicado un libro (*Marx und Hegel* —«Marx y Hegel», Jena, 1922) muy superficial y lleno de errores burdos, el cual, en su conjunto, va, sin embargo, mucho más lejos en la comprensión del aspecto filosófico del marxismo (que él llama la concepción socialdemócrata del mundo) de lo que suelen hacerlo los críticos burgueses de Marx y el marxismo vulgar normal; según sus pertinentes indicaciones (pp. 25 y ss.) sólo se puede hablar de un socialismo «científico» en el sentido en que Hegel «critica a los críticos de la sociedad y les aconseja dedicarse al estudio de la ciencia y aprender a discernir la necesidad y el fundamento del estado, lo que les permitirá superar sus sutilezas críticas». Este pasaje es característico de lo que hay de mejor y de peor en el libro de Helander. Las frases de Hegel, cuyo origen Helander no indica, se encuentran efectivamente en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. Hegel, sin embargo, no aclara; la significación de la ciencia en Marx no reside, como la de la filosofía en Hegel, en una reconsideración con la realidad, sino, por el contrario, en el vuelco radical de esa realidad. (Ver el pasaje de *Miseria de la filosofía*, nota 43.)

46) Véase la forma en que Marx habla de Bentham en *El capital*, p. 1117.

47) Véanse las feroces burlas de Engels al respecto en su obra polémica *Anti-Dühring*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, capítulo 5, p. 356.

48) Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la religión*, editora política, 1963, p. 50.

49) *Oeuvres philosophiques*, Editions Coster, t. V, p. 95.

50) Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 43.

51) *Ibidem*, p. 43.

52) Véase, por ejemplo, la observación de Marx en su prólogo de la *Crítica de la economía política* (1859), pp. 9-17 de editora política, La Habana.

53) Véase prólogo de *La filosofía del derecho*, Gallimard, 1963, p. 43, así como las observaciones a propósito de Helander, *supra* nota 45.

54) A esto se refieren, además de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ya mencionada, la crítica de *La cuestión judía* de Bauer de 1843-1844 y *La sagrada familia* de 1844; y principalmente el gran ajuste de cuentas con la filosofía poshegeliana a que Marx y Engels se entregaron juntos en 1845 en el manuscrito de *La ideología alemana*. La importancia de esta obra para nuestro problema aparece ya en el pasaje del prólogo de *La sagrada familia*, donde los autores anuncian que «expondrán en sus próximos trabajos lo que piensan acerca de las nuevas doctrinas filosóficas y sociales», y su actitud positiva al respecto. Lamentablemente, esta obra, de importancia capital para quien quiera exponer fiel y exhaustivamente el problema de las relaciones entre el marxismo y la filosofía, se halla todavía parcialmente inédita. (*) Sin embargo, las partes publicadas, especialmente *Seint-Max (Dokumente des Sozialismus, III, pp. 17 y ss.)* y *Das Leipziger Konzil* («El concilio de Leipzig») (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XVIII, pp. 773 y ss.*), así como los informes muy interesantes que da Gustav Mayer acerca de la parte que resta inédita (véase *Biografía de Engels I, pp. 239-260*); todo esto muestra ya que es aquí donde hay que buscar el enunciado adecuado del principio materialista dialéctico de Marx-Engels, y no en el *Manifiesto comunista* o en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, los cuales no brindan más que una exposición unilateral, acentuando, el uno, su significación revolucionaria práctica; el otro, su significación teórica económica o histórica. Se olvida a menudo que las frases célebres del prólogo de la *Crítica de la economía política* acerca de la concepción materialista de la historia, persiguen el objeto inmediato de proporcionar al lector mismo «el hilo conductor hacia el estudio de la sociedad» de que Marx se sirvió en sus investigaciones acerca de la economía política, y que Marx, precisamente por esta razón no quiso expresar en ese lugar la *totalidad* de su nuevo principio materialista dialéctico. Todo esto sobresalearse claramente, tanto del contenido de sus observaciones como en su misma forma. Allí se lee, por ejemplo: en una era de revolución social los hombres

(*) Desde la época en que K. Korsch escribió estas líneas, han aparecido varias ediciones completas de *La ideología alemana*, por ejemplo, MEGA T. V. Moscú, 1933, y Dietz Verlag, Berlín, 1953. (N. del T.). En Cuba, *La Ideología alemana* fue publicada por Edición Revolucionaria en 1968 (N. de R.).

están conscientes del conflicto que se ha declarado, y se lanzan a la lucha; la humanidad únicamente se propone determinadas tareas en determinadas condiciones, y hasta la época de conmoción va acompañada de cierta formación de conciencia. Como se ve, la cuestión del sujeto histórico que *cumple* esta transformación de la sociedad en realidad, tenga una idea exacta o invertida no se evoca. Por consiguiente, si se desea captar el principio materialista dialéctico de su totalidad, es indispensable completar la descripción que da aquí Marx de su nueva concepción de la historia con sus otros escritos y con los de Engels (principalmente los del primer período; además, con *El capital* y los cortos trabajos históricos de los últimos tiempos). Esto es lo que yo intenté realizar hace algunos años en mi obra *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* («Puntos centrales de la concepción materialista de la historia»).

55) Véase *El capital*, ediciones Venceremos, La Habana, y la *Tesis IV sobre Feuerbach* que concuerda exactamente con este pasaje. Como se comprende fácilmente, lo que Marx llama aquí el solo método materialista, y por consiguiente científico, es precisamente el método materialista dialéctico que se opone al método materialista abstracto y deficiente. Véanse, igualmente, en la carta de Engels a Mehring de 14 de julio de 1893 (presentada en su obra «Los puntos centrales...»), sus observaciones acerca de lo que le falta al método materialista que el último utiliza en su *Lessing-Legende* («Leyenda de Lessing»), y que «ha sido generalmente descuidado en lo que concierne a Marx y a mí mismo». «Dicho con más exactitud, todos hemos acentuado de entrada la forma en que las representaciones ideológicas, políticas, jurídicas u otras, así como las actitudes a que ellas dan lugar derivan de las condiciones económicas; esto era necesario. Pero al hacerlo, descuidamos la forma por el fondo: la manera cómo se producen estas representaciones». Veremos a continuación que esta autocritica que Engels hace a sus escritos y a los de Marx, es en realidad aplicable únicamente en mínimo grado al método que ellos utilizaron. Y ese mínimo grado se encuentra mucho más raramente en Marx que en Engels, y aún en este último es mucho menos frecuente de lo que podría esperarse después de sus palabras. Y hay que decir que en su temor de no haber tenido la forma suficientemente en cuenta, Engels cometió más adelante en algunas ocasiones el error de considerarla de modo no dialéctico y erróneo. Pensamos en todos los pasajes de *Anti-Dühring*, del *Feuerbach* y sobre todo en sus últimas cartas, reunidas por Bernstein (*Dokumente des Sozialismus* II, p. 65 y ss.) relativas al «campo de aplicación de la concepción materialista de la historia», pasajes en los que Engels tiende a cometer la falta que Hegel denuncia en el apéndice del párrafo 156 de su *Encyclopädie* («Enciclopedia»). En términos hegelianos, recae al pie del concepto,

cuando vuelve a tratar de las categorías de reacción, acción recíproca, etc.

56) Este criterio se expresa ya de modo característico en las observaciones en que Proudhon explica a Marx, en su famosa carta de mayo de 1846 (véase *El manifiesto comunista*, *Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, tomo I, pp. 21-25,) cómo él se planteó el problema: «Hacer regresar a la sociedad, por medio de una combinación económica, las riquezas que salieron de la sociedad por otra combinación económica; en otras palabras: convertir en economía política la teoría de la propiedad contra la propiedad, para engendrar lo que vosotros los socialistas alemanes llamáis comunidad». Marx, por el contrario, hasta cuando todavía no había elaborado su posición materialista dialéctica, había captado ya claramente la relación dialéctica que obliga a plantear y resolver las cuestiones económicas en el plano político, tanto en teoría como en la práctica. Véase al respecto la carta de Ruge de setiembre de 1843, en la que Marx contesta a los «socialistas vulgares», para quienes las cuestiones políticas, tales como la de la diferencia entre el sistema de los estados provinciales y el sistema representativo, eran «absolutamente insignificantes», y que responde con el señalamiento dialéctico «esta cuestión no hacía más que expresar en el plano político la diferencia entre el reino del hombre y el reino de la propiedad privada» (véanse *Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, t. V, p. 209).

57) Véanse particularmente las últimas páginas de *Miseria de la filosofía*.

58) En lo tocante a saber qué punto Engels, en su último período, hizo determinadas concesiones a ese modo de ver las cosas, véase *supra*, nota 55.

59) Se sabe que Engels, en su último período (carta a Conrad Schmidt de 27 de octubre de 1890), declaró, refiriéndose a las «regiones ideológicas que se elevan todavía más alto en el aire», la religión, la filosofía, etc., que contenían un elemento prehistórico de «estupidez primitiva». Y en las *Teorías sobre la plusvalía*, Marx se refiere a la filosofía con expresiones semejantes, puramente negativas en apariencia.

60) Véanse las observaciones de Engels acerca del estado, en su *Feurbach*, *Carlos Marx y Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, tomo II, pp. 407 y ss.

61) Véase *Crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, pp. 12. La obra del marxólogo burgués Hamma-

cher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* («El sistema filosófico-económico del marxismo»), (1909), pp. 190-206, contiene un cuadro muy esmerado de todo el material filológico y terminológico, relativo a esta cuestión. Lo que distingue a Hammacher de los otros críticos burgueses de Marx, es que en su examen de este problema tiene por lo menos el cuidado de referirse a todas las fuentes, mientras que los otros, como Tönnies o Barth, se habían siempre limitado a expresiones o frases sueltas de Marx.

62) Véase de Marx a Ruge, setiembre de 1843, *ibid.*, p. 207.

63). Así como Marx define el término «radical» en la «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la Religión*, editora política, La Habana, 1963, pp. 45.

64) De Marx a Ruge, setiembre 1843, *ibidem*, p. 208.

65) Véase la introducción y el prólogo de la *Crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, pp. 12.

66) Ni siquiera en 1843 expresaba esta frase con absoluta exactitud las concepciones reales de Marx. En la misma carta a Ruge de setiembre de 1843, de la que proceden nuestras citas, Marx declara algunas líneas más arriba que las cuestiones que preocupan a los representantes del principio socialista ponen la mira en la realidad del verdadero ser humano; sin embargo, junto a esto, es menester preocuparse también del otro aspecto, y hacer que sea también objeto de crítica la existencia teórica del hombre o sea, la religión, la ciencia, etc. En esta perspectiva el pensamiento de Marx puede resumirse como sigue: comenzó criticando la religión en el aspecto filosófico, después la religión y la filosofía en el aspecto político, y finalmente la religión, la filosofía, la política y todas las demás ideologías en el aspecto económico. Las etapas de esta evolución están señaladas: por 1) las observaciones de Marx en la introducción de su disertación filosófica (crítica filosófica de la religión); 2) la carta a Ruge de 13 de marzo de 1843, acerca de Feurbach: «Lo que para mí hay de erróneo en Feuerbach es solamente que pone demasiado el acento sobre la naturaleza, y no bastante sobre la política. Y ésa es la única relación que pudiera llevar la filosofía de hoy día a convertirse en una verdad». Por otra parte, en el bien conocido pasaje de la carta a Ruge de setiembre de 1843, se dice que la filosofía se ha «secularizado» y que, consecuentemente, «la propia conciencia filosófica se halla empeñada en los sufrimientos de la lucha, no ya exteriormente, sino también interiormente», 3) los pasajes de la «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en los que se afirma que «la relación de la

industria, del mundo de la riqueza en general, con el mundo político, es un problema capital de los tiempos modernos», pero que este problema, «que plantean la realidad política y social modernas», se coloca precisamente fuera del *status quo* de la filosofía alemana del derecho y del estado, incluso bajo la forma «última, la más consecuyente y la más rica», que Hegel le ha dado (véase *Oeuvres philosophiques*, Editions Costes, t. I, p. 24; *Dokumente des Sozialismus*, I, pp.386-387; Nachlas, I, p. 380; *Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, I, pp. 91-95).

67) Son particularmente edificantes al respecto las declaraciones de Laski en el segundo capítulo de su *Rechtsphilosophie* («Filosofía del derecho»), editada en honor de Kuno Fischer, t. II, p. 28 y ss.

68) Es lo que ilustra perfectamente la obra del general Karl von Clausewitz, *De la guerra*, profundamente influido por la filosofía idealista alemana, tanto en su espíritu como en su método. En el capítulo III del libro II, Clausewitz se pregunta si hay que hablar de un arte de la guerra o de una conciencia de la guerra, y llega al resultado de que «es más atinado decir arte de la guerra que ciencia de la guerra». Pero esto no le satisface. Reasume la cuestión y declara que, en último análisis, «la guerra no es ni un arte ni una ciencia en el verdadero sentido del término», y en su aspecto moderno no es ya más un «oficio», como lo era antiguamente, en la época de los *condottieri*). En realidad, la guerra es más bien «un acto de comercio humano». «Afirmamos, pues, que la guerra no pertenece al dominio de las artes y de las ciencias, sino al de la existencia social. Es un conflicto de los grandes intereses resuelto por la sangre, y en ello solamente se diferencia de los demás conflictos. En lugar de compararla con un arte cualquiera, mejor sería compararla con el comercio, que es también un conflicto de intereses y de actividades humanas; se parece aún más a la política, la cual, a su vez, puede ser considerada, por lo menos, en parte, como una suerte de comercio en gran escala. Por lo demás, la política, es la matriz en que se desarrolla la guerra; sus lineamientos, formados ya rudimentariamente, se esconden en ella como las propiedades de las criaturas vivientes dentro de sus embriones». (*De la guerra*, Instituto del Libro, La Habana, 1969). Muchos de los pensadores científicos-positivistas modernos, encerrados dentro de rígidas categorías metafísicas, quisieran objetar en este punto, que el célebre autor confundió el objeto de la ciencia de la guerra con esa ciencia misma. Sin embargo, Clausewitz sabía bien qué es una ciencia en el sentido ordinario y no dialéctico. Dijo expresamente que eso que el lenguaje corriente llama ya arte, ya ciencia de la guerra, no puede ser el objeto de una ciencia «en el verdadero sentido del término», puesto que en este caso no se trata de una «materia inerte», como en

las artes (o ciencias) mecánicas, ni tampoco de «un objeto viviente, si bien pasivo y sumiso», como en las artes (o ciencias) ideales, «sino de un objeto que vive y reacciona». Sin embargo, como todo objeto no trascendente, tal objeto puede «ser aclarado y más o menos explicado en su cohesión interna por la investigación de la inteligencia», «y esto basta para justificar una teoría» (*ibídem*, p. 146). El parecido de esta idea de la teoría de Clausewitz con la idea de ciencia en el socialismo científico de Marx-Engels es tan grande que no requiere comentario. Ello no es sorprendente, puesto que las dos salieron de la misma fuente: la idea de la ciencia y de la filosofía dialéctica de Hegel. Por otra parte, las glosas de los epígonos dedicadas a este punto de la teoría de Clausewitz recuerdan extraordinariamente, por su tono y su contenido las observaciones correspondientes que más de uno de los marxistas científicos modernos hicieron acerca de Schlieffen a su edición del libro de Clausewitz (p. IV): «Clausewitz no ha negado el valor que una teoría sana puede tener en la teoría de Marx; citemos algunas frases del prólogo de sí misma; su libro está únicamente penetrado del esfuerzo para poner la teoría de acuerdo con la vida real. Esto explica en parte la predominación de este modo de ver filosófico, el cual no siempre gusta al lector de hoy día». Como se ve, el marxismo no fue lo único vulgarizado en la segunda mitad del siglo XIX.

69) Esta unión entre el espíritu no revolucionario y la incompreensión del carácter dialéctico de la crítica marxista de la economía política es particularmente visible en Eduardo Bernstein; éste termina su disertación acerca de las teorías del valor con una observación que suena extrañamente cuando se la remite al sentido verdadero de la teoría del valor de Marx: «Hoy estudiamos (!) las leyes de constitución de los precios siguiendo una vía más directa que la que pasa por el entorpecimiento de la cosa metafísica llamada "valor"» (*Dokumente des Sozialismus* V, 1905, p. 559). Es la misma manera que para los idealistas del socialismo, partidarios del regreso a Kant y otros, el ser y el deber se encuentran disociados de nuevo. Véase la crítica ingenua de Helander. *Marx und Hegel*, p. 26: «Por naturaleza (!), la mayor parte de los hombres piensan como kantianos, es decir, hacen una diferencia entre el ser y el deber». Véase, además, la observación de Marx acerca de John Locke en *Crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, donde se dice que este agudo filósofo burgués «ha demostrado, en una obra especial, que la razón burguesa era la razón humana normal».

70) La mejor exposición de toda esa situación metodológica se encuentra en el segundo de los dos artículos que Engels publicó, el 6 y el 20 de agosto de 1859, en el semanario londinense, en lengua alemana, *Das Volk*, refiriéndose a la *Crítica de la econo-*

mía política de Marx, que acababa de aparecer. Estos artículos fueron publicados nuevamente en el cuarto tomo de *Dokumente des Sozialismus* (1900). Es en el breviario de Federico Engels, por Ernest Drahm (1920), donde se pueden localizar estos artículos con mayor facilidad. Las expresiones que citamos, y muchas otras en el mismo sentido, están en las pp. 82-83 («Se podría creer que el reino de la vieja metafísica con sus categorías fijas hubiese comenzado de nuevo en la ciencia», «en una época en que el aspecto positivo de la ciencia predomina de nuevo acerca del aspecto formal»; las ciencias de la naturaleza «convirtiéndose en moda», «la vieja manera metafísica de pensar, comprendida la simpleza más extensa de Wolff, se divulgaba también de nuevo»; «el modo del pensar filisteo, de cortos alcances, de la época prekantiana reproducido hasta la más extrema simpleza»; «el jamelgo anquilosado del sentido común burgués», etc.).

71) En cuanto a esta distinción entre las relaciones de la concepción de la *historia* con la de Marx, y las relaciones del *método lógico* de Hegel con la de Marx, véase Engels, op. cit., pp. 83-84.

72) Véanse *Débats sur la lois tendant a reprimer les vols de bois. Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, t. I. p. 182. La susodicha frase de Hegel (tomada de la *Fenomenología del espíritu*) está reproducida más ampliamente en mis *Puntos Centrales*, p. 38. La incapacidad de captar esta relación de identidad entre la forma y el contenido es lo que distingue el aspecto trascendental que toma el contenido como empírico e histórico y la forma como necesaria y válida universalmente, del aspecto dialéctico (idealista o materialista), para el cual la forma, como tal está también comprendida en la caducidad de lo empírico y de lo histórico y, por ello, en «los sufrimientos de la lucha». En este punto se ve claramente cómo se comportan la democracia pura y la filosofía pura trascendental.

73 Véase Engels, *ibid.*, quien agrega que considera la elaboración de este *método* que sirve de base a la *Crítica de la economía política*, de Marx como un resultado «que apenas cede en importancia a la concepción materialista fundamental». Véanse, además, las conocidas declaraciones del mismo Marx en la apostilla de la segunda edición alemana de *El capital* (1873).

74) Todas estas expresiones son tomadas del escrito póstumo *Introducción a la crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, pp. 9-17 que es el documento más instructivo para el estudio de la posición metodológica de Marx y de Engels.

75) Véase *Anti-Dühring*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, pp. 49. Un examen más atento de este pasaje y de los escritos ulteriores de Engels, nos demuestra que por debajo del acondicionamiento «último» de todos los fenómenos históricos-sociales (comprendidas las formas histórico sociales de conciencia) por la economía, Engels percibe aún, en última instancia, un «acontecimiento natural» (¡el último de todos!), con lo que no hace más que acentuar considerablemente una tendencia expuesta ya por Marx. Sin embargo, como demuestra la frase que hemos citado, estas últimas fórmulas de Engels, que completan y sostienen el materialismo histórico, no modifican en nada la concepción dialéctica de la relación entre la conciencia y la realidad.

76) Como se sabe, la expresión «conceptualización precientífica» se debe al kantiano Rickert. En realidad, es natural que el concepto aparezca en todas partes donde se aplica a las ciencias sociales un criterio ya trascendental, ya dialéctico (por ejemplo, en Dilthey igualmente). Marx, del modo más neto y más preciso, distingue «la apropiación espiritual del mundo por el cerebro pensante» de «la apropiación de este mundo por el arte, la religión, el espíritu práctico» (*Introducción a la crítica de la economía política*, Carlos Marx, Contribución a la Crítica de la Economía Política, editora política, La Habana, 1966, pp. 233 y ss.

77) Véanse las consecuencias del nuevo criterio materialista para la religión y para la familia que Marx desarrolla al principio de la *Tesis IV sobre Feuerbach*, y también en diversos pasajes de *El Capital*.

78) Véase la frase frecuentemente citada, que se encuentra al final de la apostilla de la segunda edición alemana de *El capital*, ediciones Venceremos, p. 32.

79) Véase, de una parte, el suplemento al párrafo 4; de otra parte, los últimos párrafos de *La filosofía del derecho*.

80) Véanse sobre todo las declaraciones de Lenin en su artículo *Bajo la bandera del marxismo*, revista *Kommunistische Internationale*, No. 21 (otoño de 1922).

Traducción del francés por Francisco Vilar

Original alemán cotejado por Jacinto Valdés Dapena